

ISBN 978-950-33-1598-9

Compiladoras
CAROLINA RUSCA
LUCÍA VINUESA

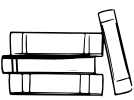
Elección, Cuidado, Gratuidad



Elección, Cuidado, Gratuidad

Compilación de

Carolina Rusca
Lucía Vinuesa

Colecciones
del CIFYH 

Elección, cuidado, gratuidad / Beatriz Porcel ... [et al.] ; compilado por Brenda Carolina Rusca; Lucía Vinuesa. - 1a ed. - Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2020.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1598-9

1. Estado. 2. Ciencia Política. 3. Sistemas de Gobierno. I. Porcel, Beatriz. II. Rusca, Brenda Carolina, comp. III. Vinuesa, Lucía, comp.
CDD 320.1011

Publicado por

Editorial de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

Publicaciones

Diseño de portadas: Manuel Coll

Diagramación: María Bella

2020

Imagen de tapa: Christina's World, de Andrew Wyeth (1948)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.

Elección, Cuidado, Gratuidad



Autoridades de la FFyH - UNC

Decana

Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Área de Publicaciones

Coordinadora: Dra. Candelaria De Olmos Vélez

Centro de Investigaciones de la FFyH María Saleme de Burnichon

Dirección: Dr. Eduardo Mattio

Secretaría Académica: Dra. María Soledad Boero

Área Educación: Dr. Octavio Falconi Novillo

Área Feminismo Género y Sexualidades: Dra. Maite Rodigou Nocetti

Área Historia: Dra. Griselda Tarragó

Área Letras: Espec. Florencia Ortíz

Área Filosofía: Dra. Paula Hunziker

Área Ciencias Sociales: Dra. Gabriela Lugones

Índice

Introducción

por *Carolina Rusca y Luía Vinuesa*

13

Desierto, oasis y cuidado del mundo

por *Beatriz Porcel*

23

¿Cuidado o dominio? Aportes arendtianos para pensar el sentido de los procesos de justicia pos-transicionales

por *Paula Hunziker*

31

Las promesas políticas: fragilidad y cuidado

por *Ari Angelina Costamagna Fernández*

43

Elige tu propia aventura. Una lectura arendtiana sobre el colectivo historias desobedientes

por *Carolina Rusca*

51

La aniquilación de la espontaneidad en el universo concentracionario: lecturas de Arendt y Rousset

por *Germán Ramos*

59

Cuidado y elección: debate de las perspectivas ontológica y ética en la construcción de la idea de tiempo

por *Gisela Suazo*

67

Del cuidado como reproducción al cuidado como estrategia: apuntes sobre las transformaciones feministas de la política por <i>Alfonsina Santolalla</i>	76
De los cuerpos graciosos a las cuerpas felices: un análisis visual y feminista por <i>Cecilia Mc Donnell y Natacha Scherbovsky</i>	85
Penelopeyas o la política como arte de tejer por <i>Julia Monje</i>	96
Elección, gratuidad y cuidado en el uso de los saberes y el decir veraz por <i>Roque Farrán</i>	108
Algunas reflexiones en torno a la noción de cuidado en educación por <i>Cintia Córdoba</i>	117
Gratuidad, neoliberalismo y crítica por <i>Alejandro Ruidrejo</i>	126
La única verdad es la realidad. Algunas consideraciones sobre peronismo y Universidad por <i>Victoria Chabrando</i>	140
Oligarquía: operatividad y estimación de una categoría política por <i>Guillermo Vázquez</i>	148
Maquiavelo: elección y cuidado del mundo por <i>Nazareno Cejas y Nazareno Maldonado</i>	158
Razón y elección en el pensamiento de Hegel por <i>Lucas Franco</i>	164
Laclau lector de Hobbes: ¿soberanía populista? por <i>Diego A. Fernández Peychaux</i>	171

Sobre el cuidado de la pluralidad en el espacio público político en tiempos de populismo reaccionario por <i>Paula Lorén Soler y Camila Meyar</i>	183
Para una crítica de la ética y una ética en la crítica. Reflexiones sobre la política a partir de las lecturas de Hannah Arendt, Judith Butler y Jacques Rancière por <i>Lucía Vinuesa</i>	191
<i>Les invisibles</i>. Comunidad y cuidado del mundo en la Era de la Globalización por <i>Camila Cuello</i>	203
<i>Los justos de Calais</i>: Etienne Tassin, los exiliados y el cuidado del mundo por <i>Julia Smola</i>	211
Gracia(s) por el fuego por <i>Eduardo Rinesi</i>	217

Introducción

Como una vieja tradición que se anhela aunque se repita con frecuencia, los primeros días de junio del 2019 nos encontraron reunidos, con la pretensión de colmar de sentido a tres palabras, *elección, cuidado, gratuidad*, en un contexto de desolación material, con un Estado arrasado por cuatro años de políticas de endeudamiento y de desguace de reservas en manos de una economía financiera liberada. Sostenido, y posibilitado, sobre niveles significativos de represión y disciplinamiento político y social. Si nos detenemos, sin escatimar calificativos, en los cuatro años de gobierno de Mauricio Macri (2015-2019), es porque ese período no sólo implementó medidas concretas como ser el desfinanciamiento en ciencia e investigación, reducción del presupuesto que incluyó también a la Universidad Pública, con el empobrecimiento del salario docente y las becas de estudiantes, sino que provocó la irresponsable proliferación de un discurso que cuestionó -oportunamente- desde la gratuidad de la educación superior hasta la pertinencia de que el Estado financie la producción científica nacional. O bien, vale recordar el intento de implementación del beneficio del dos por uno a genocidas condenados por su accionar en la última dictadura cívico militar, el gesto de acogida por parte de funcionarios, incluido el mismo presidente ya mencionado, de policías involucrados en casos de gatillo fácil, que dio lugar a la llamada Doctrina Chocobar.

Este contexto alumbró las discusiones aquí reunidas. En sintonía con una denuncia, y no exentas de todo tipo de reverberaciones teológicas y teóricas, las palabras *elección* y *gratuidad* resuenan al mismo tiempo, con especial fuerza, en relación con las urgencias políticas de una coyuntura en que se avecinaba la posibilidad de un cambio o renovación de gobierno en Argentina, y con los modos en que pensamos la cuestión universitaria, el acceso de cualquiera que quiera ingresar, su permanencia en la misma, las condiciones en las que se enseña y se aprende, y en que se organizan nuestro saberes académicos. A lo largo de las jornadas que nos acuerparon, las vías de entrada a la noción de *elección*, fueron de lo más disímiles, expresión de la complejidad que esconde la misma en la filosofía política y del modo en que las discusiones se forjaron a la luz de una retroalimentación virtuosa entre una y otra exposición. Lo mismo sucedió con la categoría de *gratuidad*. Fiel reflejo de la propuesta de quienes organizaron el encuentro, ambas categorías fueron consideradas al mismo tiempo que el conjunto de problemas que se nombran con la voz del *cuidado*, que en las últimas décadas ha servido para pensar un arco de problemas que se tienden entre la preocupación por el cuidado del mundo y el interés por el cuidado de sí.

A partir del uso metafórico, como experiencia del pensamiento que permite un traslado a una experiencia que no está inmediatamente presente, Beatriz Porcel nos invita a navegar entre el desierto, sus oasis y el mundo, sumergirnos en la fragilidad de la política bajo la premisa de que si bien el mundo siempre es un desierto, la apuesta es cuidar del mundo humano, “preservar los oasis y vivir en el desierto sin conformarnos a vivir en él”. Bajo el sintagma arendtiano “cuidado del mundo común”, en un gesto similar al de Porcel, Paula Hunzinker se pregunta -nos interpela- por las posibilidades de juzgar la violencia política de nuestro pasado reciente, especialmente por el juicio en manos de las comunidades. Al juzgar, indica la autora, suponemos y volvemos a dar vida a un “amor por el mundo” que sólo se sostiene por la elección interesada en lo común. Su escrito hace pie en la noción de cuidado para desplazar el juicio de la idea de dominio, el cuidado, y de ahí la importancia de que la comunidad juzgue, es del mundo y el horizonte común.

Los textos de Ari Costamagna y de Germán Ramos ofrecen también una lectura precisa de las categorías de Hannah Arendt para pensar -entre otras cuestiones fundamentales de la filosofía política-, el cuidado. En el

caso de Costamagna, nos presenta un asunto costoso para la política, de absoluta pertinencia para la coyuntura en que fue escrito: las promesas y el hartazgo de la ciudadanía frente a la clase política. En pocas palabras, la autora recupera la promesa, que en cierta forma funciona como el perdón en la perspectiva arendtiana de la acción política, para ampliar los márgenes, justamente, de la acción de personas actuando concertadamente, es decir, reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de la acción política frecuentemente obturada por la incertidumbre. Por su parte, Ramos tematiza la experiencia concentracionaria a partir de la perspectiva de Arendt para contraponer la noción de cuidado como única salida “para conservar algo de lo que nos hace humanos”. Gisela Suazo se inmiscuye, a partir de un curso de la década de 1970 de Lévinas, en el problema del tiempo y la muerte. A través del paso obligado por Heidegger, presentará las nociones de cuidado y elección a modo de dos perspectivas diferentes para pensar el sentido del tiempo humano en las que inevitablemente subyacen maneras distintas de pensar la historia y el fenómeno político.

Dentro del mismo universo categorial de la filósofa alemana, Carolina Rusca analiza la experiencia del colectivo de hijos e hijas de genocidas, *Historias desobedientes*, en la que valora la potencia no sólo de visibilizar historias de vidas estigmatizadas por el lazo filial, sino la expresión de un segundo nacimiento forjado en y por su acto de desobediencia al *padre*. La pregunta por la desobediencia y la experiencia feminista puede también rastrearse en los textos de Cecilia Mc Donnell y Natacha Scherbovsky, por un lado, y el de Julia Monge, por el otro. Mc Donnell y Scherbovsky trazan la etimología de la palabra gratuidad con el pretexto de remontarse a su raíz en la que encontramos la noción de gracia y de allí articulan un análisis estético y político de diferentes obras pictóricas de las “Tres gracias”, para llegar a un cartel/grafiti que circuló en las manifestaciones feministas chilenas, donde las artistas intervienen la figura clásica de las Tres gracias como muestra de irreverencia ante las formas heteronormativas asignadas a los cuerpos feminizados. Julia Monge ofrece una relectura política feminista, que entiende como experiencia histórica, posición y perspectiva práctica, del clásico arte de tejer. A lo largo de su escrito, *desteje* la densidad alegórica que acompaña la representación simbólica del tejido para ver allí una forma de acción compleja y conflictiva, metáfora que finalmente le permitirá caracterizar una política feminista como una

que puede situarse, construir o reconstruir un común compartido, por fuera de la antinomia público/privado.

En su texto, Alfonsina Santolalla aborda el cuidado como estrategia política de reestructuración de las formas de hacer política en nuestro tiempo, política que, de considerarse feminista, lejos está de la mera discusión sobre la “feminización” de la misma, en otros términos, sobre la cuestión del cupo. En su caracterización, recuerda las vigiliadas del año 2018 en contexto del debate parlamentario de la Ley de Interrupción legal del embarazo. Allí aparecen formas del cuidado que lo sustraen del ámbito doméstico y lo resignifican, se elige cuidar y cuidarnos como una decisión colectiva para garantizar las condiciones de acceso a un objetivo y una lucha común.

Situadas en una lectura de la coyuntura política latinoamericana, signada por el recrudecimiento de la gubernamentalidad neoliberal y las formas represivas, racistas, misóginas, en manos de gobiernos de derecha, Paula Lorén Soler y Camila Meyer, en su artículo, recuperan la noción de populismo de Ernesto Laclau con el propósito de problematizar la cuestión de los populismos de derecha. En esta clave, y ahora junto a Chantal Mouffe y la categoría de democracia radical, concluyen en la pertinencia de interrogarnos por formas de interpelación política emancipatoria que articule también a las y los descontentos por las crisis económicas y la inseguridad.

Roque Farrán se concentra en la noción de elección anudándola a la dimensión política insustituible que conlleva toda elección verdadera. A su vez, el autor acerca la igualdad a dicha categoría, parte de la definición de Alain Badiou de la igualdad “que cada uno sea remitido a su elección”, y así liga una verdad política a una instancia de la decisión, siempre singular. A partir de aquí, introduce su propuesta de pensar en diálogo la ontología crítica de nosotros mismos foucaultiana y una crítica marxista amplia que incluya las relaciones de producción, el estado y la ideología y, agrega, una crítica de la metafísica que contenga el saber, la razón y el lenguaje. Finaliza preguntándose por las posibilidades de una práctica de la parresia en la Universidad. Cintia Córdoba continúa también la discusión sobre la institución académica de la que formamos parte, procura, en su texto, ampliar la vieja reflexión en torno al cuidado reconstruyendo el sentido de una vieja dialéctica que, al tiempo que nos permite reivindicar el poder y la potencia del acto educativo institucional, señale con claridad qué es

eso que requiere ser cuidado. Sugiere que si comprendemos la posibilidad de que en toda institución se superponga a los sujetos de carne y hueso un sujeto político colectivo mediante un proceso educativo, cuya premisa y axioma sea la igualdad, cuidar significará también proteger todos los espacios y tiempos institucionales factibles de albergar el despliegue de un encuentro político emancipatorio.

El artículo de Alejandro Ruidrejo repasa algunos de los teóricos del neoliberalismo con el pretexto de problematizar las formas de mercantilización e internacionalización que atraviesan hoy la educación superior. El autor destaca la gratuidad de la educación universitaria como una exterioridad de la racionalidad económica neoliberal donde la justicia social puede cohabitar con las prácticas de la donación y la economía del gasto puro, contrarias al sujeto emprendedor y endeudado neoliberal, para encontrar el espacio prolífico de las resistencias críticas a las maneras específicas de ser gobernados en las sociedades neoliberales. Por su parte, Victoria Chabrando traza el recorrido histórico entre la reforma universitaria del 18 y las transformaciones políticas impulsadas por el peronismo para dar lugar a un proyecto de universidad inclusiva. En esta clave, la reforma se sitúa como un antes y un después en la cultura política argentina, la autora señala el conflicto de intereses que confluyeron en la misma, así como resalta el protagonismo inusitado del estudiantado universitario en la escena política nacional. E introduce un sujeto político que no es tenido en cuenta en el relato de dicho acontecimiento político: la llamada clase trabajadora.

Guillermo Vázquez ofrece un texto provocador para re-pensar la noción de oligarquía, hacemos hincapié en ese re-pensar como ejercicio de retornos sobre esos conceptos que solemos reproducir sin mayores problematizaciones, lo interesante de la propuesta de Vázquez es poder desembarazarse de lo vetusto de los sentidos asignados a categorías que son de absoluta pertinencia con el objeto de mesurar lo nuevo que nace de cada acontecimiento político. Luego contamos una serie de artículos que recuperan la filosofía política moderna, la de Maquiavelo, Hobbes y Hegel, para reconstruir nuevas lecturas. De este modo, el texto de Nazareno Cejas y Nazareno Maldonado nos introducen en la problemática de la elección y la decisión en la teoría política del florentino. Lucas Franco desarrolla un comentario muy preciso de acerca de la elección y la libertad a partir de Hegel. Finalmente, Diego Fernández Peychaux a distancia de

la crítica normativista sobre la construcción hegemónica laclausiana -a la que le endilgan un exceso hobbesiano en la figura del líder-, procura, al señalar algunos errores de lectura de Hobbes por parte de Laclau, resolver los problemas que enfrenta/genera en su búsqueda de un lugar para los liderazgos en las democracias contemporáneas a través del concepto de soberanía.

El artículo de Lucía Vinuesa vuelve sobre un problema clásico de la filosofía política, la cuestión de la ética, de la mano de Hannah Arendt, Jacques Rancière y Judith Butler para pensar en los marcos que hacen posible una crítica y el cuidado de un *entre* como espacio de aparición y de reconocibilidad de unas/os y otras/os. Camila Cuello recupera la lectura arendtiana de Étienne Tassin para caracterizar la figura de “les invisibles”, quienes se encuentran afectados por condiciones de vulnerabilidad extrema y son políticamente negados como ciudadanos. El mismo autor es trabajado por Julia Smola, quien se pregunta por los modos posibles de conjurar “el maleficio de la vida entre muchos”, cómo albergar nuestras acciones y seguir siendo libres, lo imprevisible de estas, y conjugarlo con el cuidado del mundo. El camino escogido se inclinaría por tomar ese maleficio como una forma de comprensión de la filosofía hacia la política.

Por último, Eduardo Rinesi articula una serie de cuestiones que podemos reconocer en cada uno de los textos precedentes y lo hace con un punto de partida que, parafraseando a Farrán, es una elección eminentemente política: cuidar el fuego como metáfora del mundo común, del mundo humano compartido. En sus términos, la disyuntiva entre *resistir* a las tendencias o a las fuerzas que amenazan extinguirlo, o *elegir* cuidarlo para que no se apague, sugiere un sentido fuerte de la elección como sinónimo de decisión que da cuenta de una posición alejadísima de una supuesta pasividad política, y la decisión es aquí una apuesta democrática y una ética política. Rinesi apuesta por valorar en cada elección política un acto que continúe el camino de la democratización de nuestra democracia, sobre la que sobrevuelan con frecuencia fantasmas que en su manto de discursividad antipolítica encubren su esencia eminentemente antidemocrática.

El conjunto de ensayos que componen este libro, los cuales presentamos escuetamente y ofrecemos su lectura completa a continuación, como hemos ya adelantado, fueron presentados en las VI Jornadas de Filosofía Política que tuvieron lugar los días 6, 7 y 8 de junio del 2019, en la Facul-

tad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Estas Jornadas se desarrollan bajo una serie de premisas que consideramos valioso destacar aquí. La invitación a cada expositor/a se extiende bajo un título que, intencionalmente, indetermina los sentidos e interpretaciones posibles. Durante los días en que se extienden las jornadas, nos reunimos para poder escuchar(nos) cada una de las exposiciones presentadas, todo lo cual resulta en un diálogo infinito entre las perspectivas más diversas.

Hoy, que se reafirma la prioridad del cuidado de la vida por sobre la economía, en un sentido lato, obviamente, en que debimos abrazarnos a la pausa temporal y el repliegue o cercamiento espacial, podríamos encontrar tintes interesantes en un perfil estatista que coqueteó con la centralidad del cuidado, algo de todo eso podría dar lugar a algo nuevo e interesante, aunque su pulso la marca un régimen sanitarista revigorizado como en sus períodos más álgidos. ¿Tenía que ser una pandemia mundial la que ponga en jaque el capitalismo tras más de un siglo de desgarrarnos las vestiduras en torno al *qué hacer*? Se pregunta resignada la filosofía de taquilla. Claro que no. Una sopa mal cocida no revertirá el curso de la historia, lo sospechábamos al comienzo de esta pandemia, lo confirmamos trascurridos varios meses. Y ni siquiera es allí donde nos interese dar alguna discusión, sino, y para volver sobre los términos que impulsaron las reflexiones aquí reunidas, en el lugar preciso en donde aún podemos reconocernos, actuar y pensar, donde se encuentran viejos y nuevos fantasmas que nos recuerdan las luchas que faltan, las que vendrán y las que aún no debemos dejar de batallar. Los fuegos más o menos avivados que debemos mantener encendidos porque en esa resistencia se juega también el sentido que le vamos a dar a la vida, su cuidado, y a las condiciones que hacen de una vida que valga la pena ser vivida.

Carolina Rusca
Lucía Vinuesa
Julio 2020





Desierto, oasis y cuidado del mundo

Beatriz Porcel*

En todos los textos de Hannah Arendt el uso de las metáforas es frecuente; para ella la función del lenguaje metafórico consiste en ser capaz de tender un puente, de realizar el *metapherein*, el pasaje de un estado –el del pensamiento– a otro –el de la apariencia entre apariencias: “[...] todo pensamiento traslada, es metafórico” (Arendt, 2002:131). La metáfora ilumina y transforma en compatible y comunicable una experiencia que no está presente, y como tal herramienta es una inestimable figura del lenguaje capaz de un movimiento constante del pensamiento al ámbito de lo invisible: de algo visible referido a un invisible o comparando dos figuras visibles con una invisible. La función crucial de la metáfora o del lenguaje metafórico es cubrir el hiato, la brecha, entre el pensamiento invisible y su representación en el habla. Al referirse a la metáfora Arendt se vale de metáforas, dice de ella que es un puente, un hilo, un modelo, un don y un regalo del lenguaje; habla de ella *more metaphorico* en el sentido derridiano de que todo enunciado a propósito de cualquier cosa que pase, incluida la metáfora, se habrá producido no sin metáfora (Derrida, 1989:37). A través de la metáfora –cree Arendt– el pensamiento puede pensar la realidad nuevamente y en este sentido no es sólo ‘puente’, sino una estructura de conceptualización creativa y recreativa del mundo. Detenemos nuestra atención sobre el uso de “desierto” y sobre “oasis” en el Epílogo de *La promesa de la política* (Arendt, 2008) para vincularlos –finalmente– con el “cuidado del mundo”. Este recorrido comienza en el Antiguo Testamento, pasa brevemente por Nietzsche y Heidegger hasta llegar a las figuraciones de la autora.

El Antiguo Testamento

El desierto, en la Biblia, es la imagen de una tierra hostil y estéril: “[...] tierra seca y sombría, una tierra intransitada en donde nada se asienta”

* UNR

bettyporcel2000@yahoo.com.ar



(Jeremías 2: 6). Un lugar de angustia y aridez, inseguro, habitado por seres aterradores y por bestias salvajes (Isaías 30: 6). En la Biblia el desierto constituye el marco geográfico de varios relatos, especialmente en la gesta de Abraham. En el conjunto del Pentateuco, la palabra “desierto” aparece fundamentalmente a partir del Éxodo para evocar la experiencia de la larga travesía realizada por el pueblo hebreo conducido por Moisés desde la salida de Egipto hasta la llegada a la tierra prometida. El texto bíblico narra así los cuarenta años –el tiempo de una generación– de errancia, caracterizados por las innumerables dificultades en un “inmenso y temible desierto” según dice Moisés (Deuteronomio 1:19). El pueblo enfrenta el hambre, la sed, la guerra, el veneno de las serpientes y el desaliento. El desierto es lo inhabitable, donde no es posible ninguna estadía, donde no es posible permanecer ni tener destino, sólo vale la pura supervivencia. En el citado pasaje de Jeremías se subraya que el desierto es un espacio despoblado, marcado por la ausencia de toda presencia humana, una tierra por la cual no pasó varón ni habitó allí hombre (Jeremías 2: 6). Una tierra de desolación.

La travesía por el desierto muestra a un pueblo conducido por su Dios hacia el lugar de promisión; se trata de un pasaje desde el país de la esclavitud –Egipto– hacia el país de la libertad, itinerario en el que también acontece la manifestación divina, el don de la ley y el don de la alianza. Es decir que este desierto es también un lugar de palabras y de promesas. Y si el desierto es un lugar de pruebas, en que el pueblo es tentado a separarse de Dios, es también un lugar de gracia y de revelación, un lugar en que la divinidad habla al corazón del hombre. Es un camino de prueba, una marcha iniciática, que favorece el abatimiento, pero también el retorno sobre uno mismo cuando los hombres experimentan la necesidad de la protección de Dios, ya que solamente pueden subsistir por el don y la gracia que les proporciona el maná y el agua de la roca. Una experiencia transitoria, necesaria para tomar conciencia del verdadero valor de la tierra prometida.

Los oasis también están presentes en el Antiguo Testamento. En él se alaba la grandeza y el esplendor del agua. Dios es comparado con una lluvia temprana de primavera o con las aguas que bajan de las montañas. En el libro sagrado los pozos y las fuentes de agua, los oasis del desierto, son siempre lugares de felicidad y, lo mismo que los lugares divinos, juegan un rol incomparable y excepcional. En ellos o cerca de ellos el amor nace y

los matrimonios comienzan, como en la historia de Rebecca y de Eliezer. De manera figurativa, además de lugar fértil, oasis significa una tregua, un descanso, un refugio en medio de las penalidades y contratiempos de la vida y se oponen radicalmente al medio desértico.

Nietzsche y Heidegger

El particular paisaje metafórico, el paisaje del desierto, acontece en la filosofía de Nietzsche como un diagnóstico de la existencia moderna y se precisa en múltiples referencias en sus obras. La característica cualidad aforística en la que se aloja se parece más a un camino en el desierto que es percibido como paisaje del alma; luego un tiempo de aislamiento que aparece igualmente bajo la metáfora del desierto encontramos sufrimiento solitario, errancia, incertidumbre y también posible tentación (como los espejismos de los oasis). Presentado como lugar de soledad la vida allí es un período de transición necesario en el recorrido del espíritu libre hacia sí mismo pero que al mismo tiempo sirve para abrir los ojos a las mil fuentes que hay en el desierto. Aquellos hombres que Nietzsche llama de espíritu libre permanecen en el ‘desierto’ de su soledad y renuncian a los espejismos tranquilizadores de los ‘oasis’ que podrían apartarlo de la búsqueda de la verdad. Escribe en *Así habló Zaratustra*: “En medio de la arena amarilla, y quemado por el sol, ciertamente mira a hurtadillas, sediento, hacia los oasis abundantes en fuentes, en donde seres vivos reposan bajo oscuros árboles. Pero su sed no le persuade a hacerse igual a aquellos comodones: pues donde hay oasis, hay también imágenes de ídolos”. Y más adelante añade: “En el desierto han habitado desde siempre los veraces, los espíritus libres, como señores del desierto” (Nietzsche, 1997:160). Nietzsche, en su objetivo de mantener su espíritu libre, necesita habitar el desierto de la soledad, apartarse de las masas y los prejuicios sociales para pensar sin el peso de la tradición: “Entre muchos vivo como muchos y no pienso como yo; al cabo de un tiempo [...] entonces tengo necesidad del desierto” (Nietzsche, 2014:668). Y nuevamente en *Zaratustra*, bajo el resplandor del signo de Dionisos, la admonición del viajero europeo ante las hijas del desierto: “el desierto crece: ¡ay de aquel que dentro de sí cobija desiertos!” (Nietzsche, 1997:413). El desierto nietzscheano aparece entonces como naturaleza libre, no arada ni perturbada por la técnica, también

vinculado a lo heroico en sentido positivo, y también como soledad, como vacío, como nihilismo.

En *¿Qué significa pensar?* Heidegger, al discutir los modos en que se afirma la gravedad de la época, al citar que “el mundo está fuera de quicio y rodando hacia la nada” (Heidegger, 2005:36) recuerda que Nietzsche ya había previsto todo esto diciendo “el desierto crece”, que “quiere decir que la devastación se extiende” y que es más peligrosa que la destrucción porque ataca lo crecido y el futuro crecimiento. La devastación de la tierra –cree Heidegger– es también compatible con la búsqueda por parte de los seres humanos del más alto nivel de vida y de una estandarizada felicidad. Los dos aspectos que recrean el crecimiento del desierto significan más que un “mero enarenamiento”, más que cubrir todo con polvo estéril; la petición y la preocupación heideggerianas se dirige hacia el pensar, a encaminarse por el camino del pensar hacia lo que es justamente lo grave, y lo que impide pensar es la desertización. La devastación es desértica, hace crecer el desierto en la medida en que llega a su auge a través del ordenamiento tecnológico del mundo.

Arendt

En la dramática advertencia que Arendt lanza al final de *Los orígenes del totalitarismo* el avance y crecimiento del desierto aparece como una amenaza, y en el epílogo del texto que conocemos como *La promesa de la política*¹ (Arendt, 2008) la metáfora del desierto y de los oasis forma parte del diagnóstico del presente. Del desierto de la tiranía al desierto totalitario, ahora se trata del desierto de nuestro presente. El epílogo es un breve y notable escrito, una verdadera topografía política en la que casi todos los temas caros a la autora aparecen articulados y expuestos en la configuración de una geografía del desierto y los oasis, de un paradigma espacial que es puesto al servicio de un pensamiento de los vínculos. Intrínseca politicidad de los espacios que unen y separan a los seres humanos.

El crecimiento moderno del desierto va de la mano de la desmundanización y el debilitamiento del *entre* los seres humanos. La referencia a Nietzsche es inmediata, en el reconocimiento de una inicial relación mun-

¹ Se trata de la conclusión. a un curso de conferencias inédito de 1955 titulado *Historia de la teoría política*, reimpresa como el epílogo en *La promesa de la política* por el editor Jerome Khon.

do-desierto que para Arendt –empero– es errada en su núcleo ya que el filósofo sostiene que el desierto está en nosotros mismos asumiéndose, por lo tanto, como un auténtico habitante de ese territorio de aridez. El desierto según Nietzsche está en nosotros mismos, todos sufrimos de un vacío interior, un malestar que solo puede remediarse convirtiéndonos en superhombres.

Esta perspectiva sobre el error de Nietzsche y la posteridad nietzscheana permite a Arendt emitir un juicio lapidario sobre la psicología moderna, a la que llama “psicología del desierto”: una disciplina que nos ayuda, nos hace posible y nos facilita el ajustarnos a vivir bajo las condiciones del desierto. Al adaptarnos a estas condiciones sufrimos menos, pero perdemos capacidades valiosísimas: la esperanza de modificar el desierto en mundo, la convicción de que somos seres humanos que padecemos viviendo en el desierto y que, por lo tanto, no nos sentimos en casa; en cambio, al no ajustarnos, mantenemos el valor de resistir, valor que es la condición de posibilidad de la acción y por lo tanto de la libertad. Si somos capaces de advertir que estamos en el desierto y sufrir con eso es posible generar el impulso para resistirlo, hace aflorar el coraje, innovar.

Habitar el desierto nos expone a un peligro máximo: las tormentas de arena, una inclemencia que Arendt ejemplifica con los movimientos totalitarios, con el totalitarismo como forma de gobierno perfectamente adaptada a las circunstancias del desierto. Las tormentas estallan como un acontecimiento y son capaces de arrasar con las facultades que impiden nuestra adaptación: la pasión y la acción. En *Los orígenes del totalitarismo* Arendt se vale de estas metaforizaciones espaciales y sostiene que los totalitarismos son movimientos que hallan en el desierto su ambiente más propicio, utiliza la metáfora del “desierto en marcha” que desencadena “tormentas de arena” capaces de cubrir todo el mundo habitado (Arendt, 1982: 615). No se trata ya del pueblo en marcha del Antiguo Testamento, sino que ahora es el mismo desierto y sus tormentas el que se abre paso entre los seres humanos para penetrarlo todo.

Los oasis, ahora, se muestran como “parcelas de vida” –un *locus amoenus* en el *locus horridus*²; se sitúan casi al margen de las condiciones políti-

² En *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje* Remo Bodei distingue entre *locus amoenus* y *locus horridus*. El primero es un paisaje en el que la naturaleza, transformada por la mano del hombre: domesticada, muestra sus aspectos más amables; comprende las fuentes cristalinas, los árboles, el murmullo de arroyos. El segundo se refiere a la naturaleza en su

cas pero son indispensables para respirar y resistir: el artista creando aislado, el filósofo retirado a reflexionar, los vínculos del amor y de la amistad, todo de lo que trata nuestra existencia singular. Y si bien la psicología –advierte Arendt– intenta solamente habituarnos a la vida del desierto de tal modo que ni necesitemos de los oasis, debemos tener la capacidad de saber valernos de ellos, de reconocerlos como imprescindibles fuentes de vida³, evitando lo que la autora expresa como el peligro de “desertizar los oasis”(Arendt, 1997:142). Lo yermo y lo fértil –incomparables– comparcen en la perspectiva arendtiana como otra manera de poner al descubierto la compleja interacción de los espacios: público y privado, adentro y afuera, personal y político, individual y común. Otro peligro acecha en esta espacialidad mortífera: el escapismo, un movimiento de evasión que va del mundo del desierto, de la política hacia cualquier otra cosa y que empobrece los oasis: nos alojamos en estos para huir. Tanto arruina llevar arena del desierto a los oasis como refugiarse en ellos para desertar. Si falta la acción los oasis desaparecerían, quedarían resecos y la arena del desierto ocuparía todo. Escapismo, en tanto, adhiere al significado de fantasía o imaginaciones, por esto Arendt –creemos– apela también a señalarlo como espejismo. Espejismo: representación o realidad engañosa e ilusoria: la ilusión de los oasis en el desierto, una posible deriva hacia las arendtianas reflexiones acerca de la alienación, la desmundanización, el acosmismo modernos. En estos sentidos habitamos en un planeta que en los días actuales se asemeja a un desierto si consideramos que en él reinan la *labor* y el *ethos* de la exaltación de la subjetividad.

¿Término último de la erosión? La travesía por el desierto –y el error con los oasis– no nos deja indemnes, no nos salva; entonces será que lo que importa es la manera cómo lo atravesamos. Arendt termina el texto con las perlas recogidas de su mar teórico: mundo humano, *amor mundi*, inmortalidad y natalidad, dando razón al shakespeariano “*el mundo está fuera*

estado salvaje como los desiertos, se destaca por su inconmensurabilidad y falta de medida. En el *locus amoenus* está ausente el peligro, en tanto que la presencia de seres humanos es constante. En el *locus horridus*, por el contrario, la presencia humana no es salvaguarda de la vida (Bodei, 2011:91).

³ En una anotación del *Diario Filosófico* de 1950 Arendt usa la metáfora de la vida como camino; atraviesa lugares inhóspitos desérticos y el alivio no proviene de los oasis sino de ciertos y especiales senderos. Escribe Arendt: “El camino de la vida. A través de los desiertos y lugares salvajes de la vida la sociedad ha trazado un par de caminos, no muchos ni muy confortables; pero protegen contra las peores inclemencias de la jungla humana, sobre todo en tiempos tranquilos” (Arendt, 2007).

de quicio...¡que haya tenido que nacer yo para enderezarlo!” porque el mundo siempre es un desierto a la espera, cada vez, de los recién llegados. Arendt recusa el vértigo nihilista que aparece con la repetida interrogación ¿Por qué existe algo y no más bien la nada? y lo permuta por ¿Por qué hay alguien y no más bien nadie?

El par opositivo es mundo-desierto. Para preservarnos de la pérdida de mundo, de la desaparición del *entre* y del crecimiento del desierto Arendt deposita su esperanza en el milagro del nacimiento de los nuevos que traen consigo la posibilidad de lo inédito. Como se lee en *¿Qué es la política?*, si el tema central de toda política es la preocupación por el mundo hay que reflexionar sobre el desierto y los oasis. El cuidado del mundo, la preocupación porque el mundo ofrezca un rostro amable, necesita que siempre, cada vez, lo político se asiente sobre el *thaumadzein* de la pluralidad. Y para manifestar el cuidado del mundo, ocupados por salvarlo de las tormentas de arena, los seres humanos disponemos de dos formidables facultades: la acción y la palabra. Conjuramos la posibilidad de los totalitarismos es quizás la más necesaria herencia dejada por Arendt y uno de los impulsos más importantes para dar vida a una sociedad verdaderamente democrática. La democracia en que coexistimos es para Arendt “una realidad viva que no puede ser contemplada y categorizada como la imagen de una cosa que yo puedo hacer [...] no puede ser fabricada. No es y nunca será perfecta porque aquí no se aplica el patrón de la perfección. La disensión pertenece a esta cosa viva tanto como el consentimiento”. Si algunos “[...]tratan de hacer un modelo de democracia conforme a cualquier idea preconcebida, sólo pueden destruirla. Sus métodos, por fin, son los métodos justificados de la policía, y sólo de la policía” (Arendt, 2005:481). El presente de nuestros países nos hace advertir la dignidad de la esfera política al mismo tiempo que su vulnerabilidad y su fragilidad, el valor de la democracia como expresión y garantía de la pluralidad de los seres humanos y de la pluralidad de pueblos.

¿Cuál es la apuesta que debemos jugar? Preservar los oasis y vivir en el desierto sin conformarnos a vivir en él; empujar contracorriente la arena que trae la tormenta.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1982). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.

- (1997). *¿Qué es la política?* Barcelona: Paidós.
- (2002). *La vida del espíritu*. Buenos Aires: Paidós.
- (2005). *Ensayos de comprensión. 1930-1954*. Madrid: Caparrós Edit.
- (2006). *Diario Filosófico 1950-1973*. Barcelona: Herder.
- (2008). *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós.
- Biblia de Jerusalem (2000). Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Bodei, R. (2011). *Paisajes sublimes. El hombre ante la naturaleza salvaje*. Madrid: Siruela.
- Derrida, J. (1989). *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós.
- Eslin, JC. (2016). *Hannah Arendt. En deuda con el mundo*. Buenos Aires: Jusbaire Edit.
- Galli, C. (2002). *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global: léxico de política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Isaac, J. (1994). "Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics". *The American Political Science Review*, Vol. 88, No. 1 (Mar.), pp. 156-168.
- Lé Désert (2015). *Revue de réflexion biblique* n°3.
- Niemeyer, Ch.(Ed.) (2012). *Diccionario Nietzsche*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1997). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.



¿Cuidado o dominio? Aportes arendtianos para pensar el sentido de los procesos de justicia pos-transicionales

Paula Hunziker*

*Debo esperarlo, encontrarlo, enfrentarlo,
Verlo irrumpir de pronto en mi vida;
Acaso destruya la conciencia de cualquier otra cosa,
Acaso me aniquile;
Acaso, por otra parte, se limite a alterarlo todo,
Atacando mi mundo desde sus raíces
Y abandonándose a las consecuencias, cualesquiera que sean.*

Henry James
La bestia en la jungla

Al intentar comprender el “pasado reciente” como categoría y como experiencia Hannah Arendt advertía, en 1960, sobre el fracaso de todas las predicciones que depositaban en el paso del tiempo un factor de olvido del pasado nazi y de sutura de todas las heridas. Lejos de esa pretensión, el “paso del tiempo” acercaba más ese pasado y lo hacía menos “dominable” (1990: 30). ¿Puede hacerse algo –en el presente– con un pasado de violencia radical en el que están involucrados crímenes aberrantes contra la comunidad o una parte de ella? ¿Qué pueden –y qué no pueden– hacer con ese pasado, sociedades que han sido parte y víctima de esa violencia? En especial: ¿Qué rol o qué funciones pueden –y cuáles no–, asumir las instituciones de un Estado democrático de derecho para tramitar, elaborar, una violencia política, social, existencial, ligada de manera esencial a eso que se denominó en la Argentina “terrorismo de Estado”?

En el horizonte de este conjunto tal vez demasiado amplio y abstracto de preguntas, quisiera ofrecer una respuesta un tanto brutal: las comunidades, entre otras cosas, pueden “juzgar”, y es muy importante que lo hagan. Cuando señalamos “juicio”, por supuesto, decimos procedimientos penales –con su dimensión punitiva–, pero no sólo eso. Hay un núcleo de

* CIFFyH-IDH-UNC
paulahunziker@gmail.com

sentido ético y político ligado a la capacidad y la actividad de juzgar que no se agota en el procedimiento, y que conecta los procesos judiciales con procesos sociales y subjetivos que son fundamentales para lograr la finalidad de “hacer justicia al acusado y a la víctima”. Para mostrar ese núcleo de sentido, quisiera detenerme en el sintagma “cuidado del mundo común”. Esta forma del cuidado es sugerida en algunos textos de Hannah Arendt como un hilo conductor alternativo al proporcionado por la imposible figura del “dominio”, para pensar ciertas elecciones fundamentales ante un pasado de violencia política.

A nuestros fines, nos interesa establecer la articulación entre el “cuidado del mundo” y la “elección por lo común” involucrada en el modo de reflexión y de sensibilidad que cultiva quien ejerce la facultad de juzgar. Al juzgar, suponemos y volvemos a dar vida a un “amor por el mundo” que sólo se sostiene por la elección interesada en lo común –por un interés en el desinterés, como señala Arendt.

Nuestra idea es que debería existir una estrecha vinculación entre los procesos de democratización de una comunidad que ha sido gravemente vulnerada en tanto comunidad, y el aseguramiento de las condiciones para el ejercicio del juicio, en el sentido arriba denotado. El problema de este esfuerzo es que el tipo de daño provocado por el totalitarismo exige pensar de manera radical en las condiciones para que la actividad de juzgar sea posible. En esa clave, nos interesa evaluar algunos de los principios que configuran lo que se ha dado en llamar –a partir de los años ochenta– el paradigma de la “justicia transicional”, esto es, según una definición convencional, todo el conjunto de teorías y prácticas derivadas de los procesos políticos por medio de las cuales las sociedades “tratan de ajustar cuentas con un pasado de atrocidades e impunidad, y hacen justicia a las víctimas de dictaduras, guerras civiles y otras crisis de amplio espectro o larga duración, con el fin de avanzar o retornar a la normalidad democrática” (Valencia Villa, 2007: 76). Como ya he discutido en otro texto, entiendo que la salida de la “impunidad” es el centro de gravedad del que depende que esta teoría pueda ser una “teoría de la justicia”, y que esta es una condición necesaria, si bien no suficiente, de la obtención de la “verdad” y la “reparación”. Al menos en nuestras sociedades, esta salida sólo puede asegurarse por medio de la aplicación del sistema penal. En ese marco, nuestro trabajo intenta profundizar en las dimensiones que vinculan los procesos judiciales con núcleos de sentido éticos, políticos,

existenciales. Por ello, buscamos pensar, con Arendt, una idea que nos permita analizar aquello que conecta la posibilidad de efectuar procesos judiciales de castigo a los responsables, y la reconstrucción de una comunidad de juicio en el sentido antes denotado. Esta interpretación amplia de la facultad de juzgar puede aportar interesantes criterios para evaluar el alcance y los límites del paradigma de la “justicia transicional”, y sus usos discursivos a nivel local.

El cuidado del mundo y la idea de un interés en el desinterés.

“Crisis en la Cultura” nos ofrece algunos indicios clave para pensar el sentido del *cuidado del mundo*, esa actitud existencial y cultural básica que Arendt sitúa en un lugar clave de la vida política.

Allí leemos que es en la obra de un Cicerón –lector filosófico de los antiguos y, a la vez, actor político republicano en el exilio– donde puede encontrarse una primera formulación explícita del sintagma. Efectivamente, el autor romano ofrece una reformulación de la *phrónesis* en términos de *cultura animi*, de “mente cultivada”: la *phrónesis* supone y mantiene “lo común” cuidando-cultivando la vida histórica de una comunidad, que para los romanos se abre en su relación –de identidad y de diferencia– con la herencia clásica, con el “mundo griego”:

Tanto la palabra como el concepto “cultura” son de origen romano. El vocablo deriva del verbo *colere*, cultivar, colonizar, ocuparse de algo, atender y conservar, y en primer término se refiere al intercambio del hombre con la naturaleza, en el sentido de cultivar y atender la naturaleza para que el hombre pueda habitarla. Esta acepción indica una actitud de cuidado afectivo y establece un contraste abrupto con todos los esfuerzos hechos para sujetar la naturaleza al dominio del hombre [...] Parece que el primero en usar la palabra para temas espirituales y abstractos fue Cicerón, que habla de *ex colere animum*, cultivar la mente, y de *cultura animi*, el cultivo de la mente [...] Los griegos no sabían lo que era el cultivo, porque no cultivaban la naturaleza, sino que más bien arrancaban del seno de la tierra los frutos que los dioses habían ocultado allí de los ojos de los hombres (Hesíodo); conectado de cerca con esto está el hecho de que tampoco compartían esa gran reverencia de los romanos hacia el testimonio del pasado como tal, a la que debemos, además de la preservación de la herencia griega, la continuidad misma de nuestra tradición (Arendt, 1996: 224-225).

Apuntemos tres cuestiones. Por un lado, el concepto de cuidado-cultivo incorpora el momento de la “formación” –del aprendizaje político en sentido amplio– como “cultivo del espíritu”. Por otro lado, ese cultivo del espíritu está ligado a la atención a los documentos del pasado: en su lectura es posible encontrar claves para proseguir, y aumentar, la tarea de hacer “habitable” la naturaleza “para nosotros”. Por último, esta tarea supone una “elección” (este es el rastro aristotélico más obvio) que “humaniza” los criterios absolutos de lo bello, lo verdadero, lo justo. Juzgar es ejercer una “relación activa” que busca en el pasado, y en sus juicios, el “valor humano y la categoría personal” de un quién que los expresa al juzgar: a través de esta mediación transformamos la reflexión sobre los criterios, en una sobre la posible comunidad con los que en el presente o en el pasado, también han juzgado. Juzgar nos “incorpora” en la comunidad en sentido amplio, y promueve un “gusto por lo común” que nos ayuda a tomar distancia de los exclusivos e imperiosos “intereses morales” o “vitales” del yo. Sobre la compleja mediación reflexiva de la actividad de juzgar, la autora señala:

El humanismo, como la cultura, es de origen romano; tampoco el vocablo latino *humanitas* tiene equivalente en griego. Por tanto, no será impropio [...] que elija un ejemplo romano para ilustrar el sentido en que el gusto es la capacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea una cultura. Conocemos una peculiar sentencia ciceroniana que parecería una formulación deliberada para contradecir el lugar común por entonces muy difundido en Roma: «*Amicus Sócrates, amicus Platón, sed magis aestimanda veritas*». Este viejo adagio, se esté de acuerdo o no con él, puede haber ofendido el sentido romano de *humanitas*, de la integridad de la persona como persona, porque en él se sacrifica el valor humano y la categoría personal, junto con la amistad, en aras de la primacía de la verdad absoluta. De todos modos, nada puede estar más alejado del ideal de una verdad absoluta, perentoria, que lo que dijo Cicerón: «*Errare mehercule malo cum Platone ... quam cum istis (sc. Pythagoraeis) vera sentire*» [...] la frase significa con claridad: es cuestión de gustos preferir la compañía de Platón y sus pensamientos aun cuando nos lleven a equivocarnos en cuanto a la verdad. Y esta afirmación es muy atrevida, incluso de un atrevimiento excesivo, en especial porque se refiere a la verdad; es obvio que otro tanto se puede decir y decidir con respecto a la belleza, que para los que adiestran sus sentidos tanto como la mayoría de nosotros adiestramos nuestras mentes es no menos perentoria que la verdad. En rigor, lo que dice Cicerón es que para el verdadero humanista ni las verdades de los científicos ni la verdad del filósofo ni la belleza del artista pueden ser absolutos; el humanista, porque no está especializado, ejerce una facultad de juicio y

gusto que está más allá de las coacciones que cada especialidad nos impone (Arendt, 1996: 236-237).

Gran parte de la obra posterior de Hannah Arendt es un abigarrado intento de pensar las condiciones de la elección política centrada en la facultad de juzgar y su sentido como “cuidado del mundo”, en especial retomando la fuente de la estética kantiana. Como este no es un trabajo sobre esa recepción, simplemente voy a destacar algunos principios que se desprenden de esa lectura, si uno los lee teniendo en cuenta, también, la fuente ciceroniana que acabamos de destacar.

En primer lugar, algunas cuestiones estructurales del funcionamiento del juicio reflexionante: se trata de una facultar ligada al particular, que busca y reclama sin obligación el asentimiento de los otros, que posee cierta validez ejemplar centrada en el gusto común y, más en general, en un gusto por “lo común” y por una relación activa y reflexiva con lo común. Por supuesto, la apuesta arendtiana es una politización del juicio, que en Kant queda circunscripto al terreno de la estética (Arendt, 2003: 35-36).

En segundo lugar, respecto de Cicerón, la perspectiva kantiana supone una democratización del juicio “desde una perspectiva cosmopolita” (Arendt, 2003: 78). Para el filósofo romano, la actividad de juzgar es una actividad realizada por los “humanistas”, en tanto representantes de la élite cultural, que definen lo que es para nosotros y lo que no lo es. Para Kant, aquello a lo que apela el que juzga, es a una comunidad posible de todos los seres que juzgan, que se juega cada vez, ante lo que se muestra como ejemplar en el particular.

En tercer lugar, respecto de la tradición tópico-retórica de la *phrónesis*, Kant conserva el elemento de la elección por lo común involucrado en el juicio, pero, además, retoma la perspectiva romana del espectador, central en el horizonte de una experiencia de la historicidad que, si bien para los romanos se circunscribe al pasado griego, abre el espacio y la dirección general para la pregunta por la relación entre reflexión, temporalidad y elección. La mirada del espectador (Arendt, 2003: 104-105), da cuenta de la importancia y la necesidad del cuidado de un mundo que excede al espacio del presente sin abandonar el terreno de la apariencia. Lo común, ante la mirada del espectador, es lo que podemos traer frágilmente a la presencia –por medio de la re-presentación de lo que ya no es– o lo que

esperamos que aparezca –por medio de la imaginación de lo que aún no es (Arendt, 2003: 143-153).

Por último, aquello que constituye el motor último del juicio, es el interés por “mundo” que está entre nosotros. Kant denomina a este motor como el de un “desinterés del juicio” (Arendt, 2003: 135-136). Y Arendt insiste en que el afecto ligado a este “desinterés” es un placer por lo común. No es descabellado ligar este “placer por lo común” con ese huidizo concepto arendtiano de “amor por el mundo”, que la autora piensa con y contra Agustín, y que en sus *Conferencias sobre Kant* liga al maquiaveliano amor por la ciudad. Un amor que difiere de aquel otro centrado en la salvación de nuestro propio yo (sea un interés o moral, o simplemente vital, ambos están fundados en el “amor a sí mismo”). El espacio que abre el ejercicio de esta facultad no es “inmoral”, sino que brinda la posibilidad de pensar de otro modo la relación entre esos dos modos de estar juntos que son el pensamiento (en donde estoy conmigo mismo) y la acción (en donde estoy con otros). Esto es, abre la pregunta por una “ética política” centrada en el cuidado del mundo:

En los juicios estéticos, tanto como en los políticos, se adopta una decisión y, aunque siempre esté determinada por cierta subjetividad, por el mero hecho de que cada persona ocupa un lugar propio desde el que observa y juzga al mundo, esa decisión también deriva del hecho de que el mundo mismo es un dato objetivo, algo común a todos sus habitantes. La actividad del gusto decide la manera en que este mundo tiene que verse y mostrarse, independiente de su utilidad y de nuestro interés vital en él: la manera en que los hombres verán y oirán en él. El gusto juzga al mundo en sus apariencias y en su mundanidad; su interés en el mundo es puramente «desinteresado» y eso significa que no hay en él una implicación, ni de los intereses vitales del individuo ni de los intereses morales del yo. Para los juicios del gusto, el objeto primordial es el mundo, no el hombre ni su vida ni su yo (Arendt, 1996: 234).

Juicio o dominio del pasado.

Lejos de la ingenuidad, Arendt planteará el problema del “amor por el mundo” y su posibilidad, en relación con la fundación política de los regímenes pos-totalitarios. Este es el contexto inmediato que la convence de que la “fundación” no puede ser ajena a la posibilidad efectiva de “juzgar el pasado”, y cumplir con ello con alguna demanda de justicia. En este apar-



tado breve destacamos en qué sentido esta posibilidad no supone “dominar” nada, sino el establecimiento o el restablecimiento de las condiciones para la elección política (en sentido amplio) de la comunidad.

Por una parte, la autora insiste en que la posibilidad de juzgar requiere un trabajo con el pasado que no es el de su dominio como “objeto”, sino el de su cuidado como horizonte en el que se pone en juego la libertad de los hombres: su afirmación o su destrucción. Arendt destaca la importancia de esta perspectiva en el seno del peso aplastante del horror totalitario, y su “enseñanza”. En ningún otro contexto cabe entender la alternativa con la que cierra “El Pensar”, único capítulo concluido de *La Vida del Espíritu*: “o bien decimos con Hegel: *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, dejando el juicio último al éxito; o bien podemos reafirmarnos, con Kant, en la autonomía del espíritu humano y su capacidad de independizarse de las cosas tal como son o tal como han llegado a ser” (Arendt, 2002: 235). Por otra parte, la distancia del juicio –su autonomía– es aquella provista por una reflexión ligada al particular, esto es, por lo que en la historia puede ser destacado como ejemplar, en su particularidad. Este aspecto es fundamental para entender el “método” arendtiano; además, para volver a pensar la fuerza normativa ligada a la narración de fenómenos históricos concretos y para problematizar los efectos de falsas universalizaciones en el modo de concebir la agencia humana en cuyo marco es posible prever menos la libertad, que la sujeción a la norma, incluso a la normalidad totalitaria.

Por último, la apelación a los actores en tanto participantes de una comunidad sensible capaz de juzgar debe apoyarse también en una invitación de la “imaginación” para traer al presente lo que ya está ausente, y, también, lo que aún no está presente. No se trata, por supuesto, de eliminar la irrupción de todo aquello que no encaje en el orden del ser presente, sino de hacerle un lugar en el horizonte de nuestras preguntas y aspiraciones de libertad. Hacerle lugar en un mundo en el que la imagen de lo “histórico” como “destino” incuestionable y como destrucción, parece haber hecho realidad nuestras peores pesadillas. En este plano, el *dictum* del cuidado es también el del amparo de todo lo frágil: por más débilmente que pueda sonar esa promesa.

Dimensiones del juicio y “justicia transicional”

Hemos intentado mostrar que la preocupación arendtiana por una “buena” fundación –la que sin dudas supone la elección política en el presente, sobre el presente– no puede dissociarse del problema de la posibilidad de la comunidad política de establecer juicios sobre el pasado. Este asunto era para la autora una clave de bóveda del cuidado del frágil mundo que emergía a partir de 1945.

Si bien es posible señalar que el ya mencionado paradigma de la “justicia transicional” es relativamente joven (puede datarse en los años ochenta), los problemas de base no dejan de resonar desde 1945. Me parece que puede ser muy estimulante traer al presente a otros autores que, desde diferentes tradiciones, han intentado pensar filosóficamente estos problemas. ¿Hasta dónde podemos ser contemporáneos, por ejemplo, de los problemas trabajados por Arendt? La apuesta de nuestro texto es que lograr esta contemporaneidad requiere interrogar los conceptos arendtianos; y hacer que estos conceptos también interroguen a nuestro presente.

En términos generales, el paradigma de la justicia transicional, como señalaba al inicio, contiene el conjunto de teorías y prácticas que intentan dar cuenta de la justificación y de la efectiva implementación de una variedad de mecanismos que las sociedades y los Estados involucrados en procesos de violación masiva de los DDHH –durante y después del S. XX–, han implementado en vistas de obtener verdad, justicia y reparación. Como varios autores han indicado, el inicio de estos procesos está, sin dudas, ligado a escenas de demanda de justicia por parte de organizaciones de víctimas y de DDHH. No obstante, el carácter, la extensión y la efectiva implementación de estos variados mecanismos dependen y han dependido de otras fuerzas políticas (en especial de políticas estatales) e intereses existentes, de una multiplicidad de actores sociales y de complejas dinámicas entre ellos. Como señala Rosario Figari Layus, se trata de procesos conflictivos que se prolongan de manera continua y dinámica en el tiempo, dando lugar a aperturas o cierres de distintas políticas y mecanismos (2015: 138).

En este horizonte, nos gustaría pensar en qué medida la reapertura de la opción penal en sociedades “pos-transicionales” (Figari Layús, 2015: 129) como la argentina desde el 2006, muestra un núcleo de sentido fundamental ligado a la realización de juicios penales a los responsables de

crímenes de lesa humanidad. Este núcleo muchas veces quedó invisibilizado por una manera de entender la “justicia transicional” desde una categoría de “excepcionalidad” que excluía la reflexión sobre procesos de “larga duración”. Entendemos que la teoría del juicio de Arendt puede ayudarnos a pensar en ese núcleo de sentido que, sostenemos, está ligado a las funciones éticas y políticas de los juicios penales.

Se sabe que, junto con la “verdad” y la “reparación”, la justicia en el más acotado sentido penal de un castigo a los responsables forma parte de las dimensiones de la “justicia transicional”. No obstante, en muchos casos históricos concretos, esta última opción o bien no ha sido fácticamente posible o bien lo ha sido de manera limitada, dadas determinadas relaciones de fuerza políticas (el peso, por ejemplo, de los militares luego de dejar el poder), o bien ha sido eludida con diversas justificaciones que hablan de la bondad de procedimientos y diseños que excluyen el juicio penal. La excepcionalidad aparece en todos casos como una justificación *ad hoc*: para “limitar” el uso de una de las herramientas básicas del Estado de derecho en pos de un Estado democrático de derecho “por venir”; para proponer alternativas que suspenden esa posibilidad de justicia, en nombre de otro tipo de justicia y de fines, tales como la “reparación-restauración del tejido social dañado por la violencia” (tal es la justificación de mecanismos “sanadores” no punitivos como las comisiones de verdad en Sudáfrica).

¿Qué es lo que se deja de lado, cuando no se juzga penalmente a los responsables? ¿Existe alguna relación entre la posibilidad de llevar adelante juicios penales hacia los responsables de graves violaciones a los derechos humanos, y el ejercicio de la facultad de juzgar en el sentido que hemos venido desarrollando? Entiendo que la respuesta de Arendt era afirmativa: si hay algo que conecta la administración de justicia y la actividad política de juzgar, es que nos permiten afirmar una autonomía frágil, incluso de los peores males. Aquí reside, en nuestra perspectiva, una redefinición post totalitaria de la idea de “dignidad”. Porque en el caso de “crímenes de lesa humanidad”, se trata de un intento de destrucción del punto de vista que habilita lo común en tanto modo de elección de lo común y su dignidad. La puesta en marcha de una “negación del mundo” que justifica su destrucción.

Lo que el proceso argentino puede aportar a esta mirada arendtiana, y en general a los procesos “transicionales” que se plantean en términos de una justicia posible, es la centralidad que tienen las escenas mismas de

justicia, como condiciones para la recomposición del ejercicio de la facultad de juzgar de una comunidad que ha sido vulnerada como comunidad de juicio.

A riesgo de simplificar, y teniendo en mente la pregunta por las condiciones para recomponer, o recrear una “comunidad de juicio”, hacemos algunas observaciones finales.

En primer lugar, esta perspectiva nos permite ver las falencias de todas aquellas teorías y prácticas que excluyen la capacidad de una sociedad de “juzgar a los responsables”. Esta posibilidad no apunta sólo a la dimensión punitiva –que es claramente insuficiente, como señalaba Arendt de estos crímenes–, sino a la capacidad de juzgar de las víctimas y de aquellos que se sitúan como “espectadores”. Para que aparezca la “verdad”, para que sea posible la “reparación”, y también la “crítica” y la “autocrítica” –todos aspectos de *lo común*– son necesarias condiciones (Hunziker, 2019: 48). Entre esas condiciones, aunque no exclusivamente, al menos en sociedades democráticas y liberales como las nuestras, no puede figurar la impunidad de los victimarios: al menos no en el nivel de las “justificaciones”. No puede hablarse del fortalecimiento de la capacidad de juzgar cuando la legitimidad de este proceso se funda en la negociación de la impunidad de los victimarios; pero incluso si esta negociación no existiera, cualquier alternativa que suponga impunidad, ofrece límites severos para la obtención de la verdad o la reparación.

En segundo lugar, de acuerdo con las reflexiones que desarrollábamos sobre Arendt, es necesario pensar que entre las dimensiones interesantes de la justicia transicional está la idea de que la excepcionalidad no es la de los procedimientos, sino más bien la de los crímenes. Son éstos los que nos obligan a repensar, también a los jueces, las categorías jurídicas básicas. Ello no supone de ninguna manera una elisión de las normas básicas del Estado de derecho, sino más bien una transformación de algunas de las categorías habituales de juicio para poder seguir adelante con ese Estado, dada radicalidad de los crímenes cometidos. Esta dimensión es central para la teoría del juicio arendtiano. Tenemos que comportarnos no sólo como aplicadores o cumplidores de la ley, sino como lo que somos en una interpretación republicana: la primera justificación de la igualdad ante la ley es la igual participación en la génesis de la ley “en tanto legisladores y jueces” (Arendt, 2005: 532). Por supuesto, esto no supone para la autora, dejar de lado los procedimientos. En ningún sentido la aplicación

de la “justicia transicional” es algo que, necesariamente, aparece por fuera de los canales de la justicia penal ordinaria; algo que permite suspenderla, o atenuarla, en pos de un objetivo mayor. Se trata, por el contrario, de mostrar la centralidad del juicio político para pensar nuevas categorías, incluso en el horizonte de nuestro sistema penal ordinario. Por nombrar un ejemplo: la condena por homicidios en casos de desaparición forzada –en donde no hay propiamente cuerpos– requiere de todo un ejercicio del juicio para dar cuenta de la novedad del crimen de la “desaparición”, que destaca su singularidad, en el marco de su pertenencia al conjunto de las vulneraciones graves que unos hombres pueden ejercer sobre las vidas de otros.

En tercer lugar, la teoría del juicio de Arendt nos permite pensar en la importancia de los juicios penales por crímenes de *lesa humanidad* desde una perspectiva que enmarca la idea de castigo en la de justicia política en sentido amplio, esto es, que aborda la praxis de la “administración de justicia” como un conjunto de acciones que dan lugar a un espacio común para la aparición de la verdad y su reconocimiento social. Efectivamente, como muestra la reapertura de los juicios a partir de 2006 en la Argentina, estos juicios han sido fundamentales a la hora de revelar aspectos nuevos que las víctimas y la sociedad “no sabían” –fundamental cuando entre los crímenes se destaca la falta de información (Figari Layús, 2015: 131) –, así como para reconocer socialmente cuestiones que no eran audibles o aceptadas.

Por último, permite valorar lo que debe complementar –no sustituir– las estrategias penales. Aquí, es posible leer con otros ojos los diversos mecanismos que otras sociedades han implementado para reparar el daño social, lograr la comprensión de lo sucedido y “ajustar cuentas” con sus pasados recientes. Entendemos que, en estos términos, es posible leer la tan nombrada experiencia sudafricana, así como otras. Pienso, en especial, y con esto concluyo, en la fuerza política de diversas narrativas: tanto para “aceptar lo sucedido” sin sucumbir mansamente a su peso, como señalaba Arendt de la “fuerza del pasado”, como para producir esa conversación acerca de lo común vulnerado –nuestra infancia, nuestros trabajos, nuestros cuerpos– que, contra todo pronóstico, cada vez se manifiestan con más fuerza para interrogar nuestras vidas.

Como bien sabía Henry James, no hay modo de “dominar” la bestia en la jungla. Tal vez una idea de cuidado más receptiva a lo frágil y valioso

que hay en el mundo que se encuentra entre nosotros, nos permita hacer lugar a lo que nos acecha sin que nos aniquile.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1996 [1960]). “Crisis en la cultura”. En: Arendt, H. *Entre el Pasado y el Futuro*, (pp. 209-228). Barcelona: Península.

(1990 [1960]). “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”. En: Arendt, H. *Hombres en Tiempos de Oscuridad*, (pp. 13-41). Barcelona: Gedisa.

(2003). *Conferencias sobre la Filosofía Política de Kant*. Buenos Aires: Paidós.

(2002). *La Vida del Espíritu*. Barcelona: Paidós.

(2005 [1954]). “La preocupación por la política en el reciente pensamiento europeo”. En Arendt, H. *Ensayos de comprensión*, (pp. 515-538). Madrid: Caparrós.

(2006). *Diario Filosófico*. 1950-1973, Vol. I: Diario Filosófico, Vol. II: Notas y Apéndices. Barcelona: Herder.

Figari Layus, R. (2015). “Violencia, poder y justicia: contrastes de Argentina y Colombia en políticas de justicia pre y post transicional”. En: Mandolessi-Alonso (edit.). *Estudios sobre Memoria*, (pp.119-144) Córdoba: Edivim.

Hunziker, P. (2019). “Las Humanidades y la crueldad”. En: Maccario, P. y Cuello, C. (Comps.). *Resistencia, melancolía, Crueldad* (pp. 41-50). Córdoba: Encuentro Editor.

Valencia Villa, H. (2007). “Una introducción a la justicia transicional”. En *Claves de Razón Práctica*, N°180, Madrid, 76-82.



Las promesas políticas: Fragilidad y Cuidado

Ari Angelina Costamagna Fernández*

• Promesa y política? ¿O promesas políticas? Vínculo indisoluble, aunque dislocado. Vínculo co-perteneciente, quizás. La política promete algo. Política y promesa, dice Hilb, se conjugan simultáneamente en las letanías del fin: de la historia, de la política, de las utopías (Hilb, 1992: 168). Sujeta a una tensión que le es inherente, entre el pasado y el futuro del “ya no” y del “todavía no”, es acto consumado, y en ese mismo acto inaugura un futuro por-venir. Inscripta en el ámbito público, la promesa es acción y aparición. Quien actúa aprende a respirar de nuevo como recién nacido. El segundo nacimiento de la pluralidad es cuando se asume la capacidad de comenzar. La fragilidad de los asuntos humanos alude a la incapacidad de predecir sus consecuencias y su irreversibilidad. En este marco Arendt piensa el perdón y la promesa como mecanismos restitutivos y predictivos del ámbito común, aunque siempre atados a las inclemencias del tiempo.

En lo que sigue, pretendo exponer algunas primeras y tímidas lecturas sobre el problema de la temporalidad de la promesa en la teoría política de Arendt, centrándome en *La Condición Humana* (Arendt, 2016). El trabajo estará dividido en dos partes. En la primera, tomaremos el capítulo V, donde la autora ligará la lectura de la promesa a su capacidad estabilizadora del mundo común frente al riesgo de la irreversibilidad e imprevisibilidad de la acción. La capacidad estabilizadora de la promesa se erige como paliativo frente a la incertidumbre del porvenir, en donde los hombres son capaces de construir un mínimo de estabilidad, suficiente para hacer duradero el suelo común e interrumpir el curso de las acciones y de las historias cuando fuese necesario. Aunque endeble, precaria, frágil, la promesa construye cierta estabilidad. En este punto alude a un gesto profundamente conservador que se manifiesta en la preocupación arendtiana por el cuidado del mundo. En ese sentido, la autora hace un gran esfuerzo por conjugar el aspecto de la libertad humana y el de la necesidad de conservar el mundo común a partir del cual se erige toda política.

* UNC

ariangelinacostamagna@gmail.com

En la segunda parte, la indagación se centra en el rol de las promesas en el seno del diagnóstico crítico de la modernidad y la consiguiente horadación de lo común. Las promesas rotas desgastan lo común, que es aquello por lo cual existen, es decir, en pos de conservar la esfera pública. Arendt menciona que:

La fuerza que mantiene unidas [a las personas], a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia este espacio público, es la fuerza del contrato o de la mutua promesa (Arendt, 2016: 264).

Como acto que inaugura un por-venir el riesgo podría pensarse como hipoteca a futuro por la ruptura de un pacto. De todas maneras, lo que me interesa es remarcar la radicalidad del problema. Entre la capacidad estabilizadora y la hipoteca a futuro, se ubica la promesa intentando ser un paliativo frente a la fragilidad de los asuntos humanos, pero sometida a ella. Este punto Margaret Canovan sostiene que los esfuerzos de Arendt por pensar la permanencia, la estabilidad, y en definitiva el cuidado del mundo común refiere a un aspecto conservador de su pensamiento.

La pregunta por la promesa de la política en nuestra actualidad nos remite a quienes hartos de la política y de quienes “la hacen”, dicen: “No queremos más promesas”, enunciación en la cual también se escuchan ecos del “que se vayan todos”. Hoy nos toca pensar nuevos horizontes de la promesa en pos de la restitución de lo común, del espacio público que nuclea luchas heterogéneas y a veces contrapuestas. En este punto, la pre-ocupación y la pregunta por la promesa de la política intenta problematizar las condiciones que posibilitan y han posibilitado la obturación de la capacidad de la acción, y por consiguiente la capacidad de la irrupción de la novedad en el ámbito público.

I.

La recuperación de la propuesta arendtiana sobre la promesa se encuentra en *La condición humana* (Arendt, 2016), en el marco de la interrelación de las tres actividades desarrolladas en el libro –labor, trabajo y acción–, las condiciones que le corresponden a cada una de ellas –vida, mundanidad y pluralidad–, y las condiciones transversales a las actividades –natalidad y mortalidad. El doble carácter de la natalidad como condición de posibili-

dad de nuevos comienzos y como riesgo de pérdida del mundo compartido, sugiere la fragilidad a la que los asuntos humanos están sujetos.

En este punto, quisiéramos recuperar la lectura de Margaret Canovan en relación con el conservadurismo arendtiano. La intérprete menciona que el conservadurismo de Arendt está inscripto en cierto radicalismo de su pensamiento (es decir, éste último es impulsado por el primero). Así, el mundo humano está sometido a la posibilidad de la ruina constante a menos que los hombres lo intervengan, creen mundo, lo abran, creen cultura. La erosión de la esfera pública con la que concluye su diagnóstico crítico a la modernidad influye en esta lectura particular que nos ofrece Canovan. Sin embargo, la perspectiva conservadora de Arendt no alude a la simple preservación del *status quo*, sino que encuentra sus ecos en la articulación de las categorías políticas de su propuesta. Retomaremos este punto más adelante.

Volviendo al inicio de las reflexiones aquí propuestas la promesa se lee en torno a la relación de las actividades y a sus respectivas condiciones. La labor implica una temporalidad cíclica propia de la vida biológica, que no tiene principio ni fin ni agente, representada por el *animal laborans*. En este sentido, la ruptura de este tiempo cíclico la inaugura el *homo faber*, y la actividad que lo caracteriza es el trabajo. Sin embargo, como menciona Arendt, la actividad propiamente humana es la acción, y su consiguiente condición de pluralidad.

El citado pasaje de *La Condición Humana* (Arendt, 2016) que menciona el vínculo de los romanos con la política, quienes “empleaban las expresiones “vivir” y “estar entre hombres” (*inter homines esse*) o “morir” y “cesar de estar entre hombres” (*inter homines esse desinere*) como sinónimos” (Arendt, 2016: 22) indica una dimensión ontológico-existencial de la condición de pluralidad, lo cual atañe a la posibilidad de erigir un mundo permanente en un *entre hombres* que constituye la condición *sine qua non* de toda política. En el marco del vínculo entre trabajo y acción, la posibilidad de perdurar del mundo humano está dada u obturada, entre otras cosas, por la configuración de ese *entre*. En ese sentido, la durabilidad trasciende la existencia individual y generacional. La pluralidad, como menciona Arendt, “condición básica tanto de la acción como del discurso” (Arendt, 2016: 200), implica un segundo nacimiento y en este punto la condición de natalidad aparece como impulso a la propia iniciativa, como comienzo, como poner en movimiento algo. Aquí no se trata del comienzo de algo,

“sino de alguien que es un principiante por sí mismo” (Arendt, 2016: 201). La apertura de la natalidad nos sumerge en el lugar de lo inesperado, de lo improbable.

En este punto, la acción y las palabras en su sentido específicamente político no han dejado rastro sin la mediación del *homo faber*, cuya aptitud se mienta en la capacidad de construir un mundo durable, un mundo destinado a perdurar y trascender a los hombres, frente a la capacidad disruptiva de la natalidad. Así,

Al levantar un mundo de objetos el hombre redime su condición de mero reproductor de la vida biológica –*animal laborans*–, del círculo sin fin de la repetición del ciclo natural. [...] A través de estos objetos que trascienden en el tiempo la vida biológica de los hombres, el hombre en tanto fabricante perpetúa un mundo cuya objetividad albergará no sólo a él y sus contemporáneos sino también a quienes lleguen cuando él ya se haya ido (Hilb, 1992: 170-171).

Es en esa objetividad donde se mienta el mundo comúnmente construido. Sin embargo, hay que mencionar que, frente a la preservación de ciertas experiencias políticas, existieron otras que fueron olvidadas por la tradición, por no hallar la oportunidad de articularse con los esquemas de la tradición política. En otros términos, podemos decir que la potencial amenaza del mundo construido se contrarresta con la potencial inmortalidad terrena que nos permite el *homo faber*, en contraposición a la eternidad arendtiana, como modos antagónicos de compromiso con las cosas de este mundo. Así:

[...] los hombres que actúan y hablan necesitan la ayuda del *homo faber* en su más elevada capacidad, esto es, la ayuda del artista, de poetas e historiadores, de constructores de monumentos o de escritores, ya que sin ellos el único producto de su actividad, la historia que establecen y cuentan, no sobreviviría. Con el fin de que el mundo sea lo que siempre se ha considerado que era, un hogar para los hombres durante su vida en la Tierra, el artificio humano ha de ser lugar apropiado para la acción y el discurso [...] (Arendt, 2016: 191).

De todas maneras, la potencial inmortalidad de los hombres se entiende en el esquema arendtiano vinculada a la pluralidad. La mortalidad es la marca de distinción de los hombres, pero: “Por su capacidad en realizar

actos inmortales, por su habilidad en dejar huellas imborrables, los hombres, a pesar de su mortalidad individual, alcanzan su propia inmortalidad” (Arendt, 2016: 31).

Ahora bien, la fragilidad de la *lexis* y la *práxis*, es decir, en general de la acción humana, no se “resuelve” por la actividad sola del *homo faber*, aunque provea de cierta estabilidad de lo común. La imposibilidad de predecir y la irreversibilidad de los asuntos humanos son contrarrestadas por la promesa y el perdón, lo cual permite conjugar la capacidad de nuevos comienzos, de irrupción crítica, en síntesis, de libertad, y la conservación del ámbito público (*cfr.*, Hilb, 1992: 172). No se trata de preservar solamente en el recuerdo, en la memoria, en la construcción de la historia los poemas que guardan acciones de hacedores de grandes hechos ni oradores de grandes palabras, aunque bien no son una parte menor de nuestros modos de concebir y articular las categorías políticas.

En tanto que el riesgo constante del aflujo de “nuevos comienzos” nos introduce en un esquema de incertidumbre y desasosiego, frente a la impotencia para adelantarnos al futuro y construir seguridades, la autora encuentra en esa dimensión, podríamos decir, ontológica u existencial (en tanto variable temporal) la potencia de la libertad humana. De todas maneras, con esto no quiero decir que sea interpretada como una variable transhistórica, sino que se desarrolla históricamente pero nunca *determina* la acción. Así:

Puesto que sin la acción y el discurso, sin la articulación de la natalidad, estaríamos condenados a girar para siempre en el repetido ciclo del llegar a ser, sin la facultad para deshacer lo que hemos hecho y controlar al menos parcialmente los procesos que hemos desencadenado, seríamos las víctimas de una automática necesidad con todos los signos de las leyes inexorables que, según las ciencias naturales anteriores a nuestra época, se suponía que constituían las características sobresalientes de los procesos naturales (Arendt, 2016: 265).

De este modo, dirá Hilb, es que la acción se ubica más allá de la preservación de la escena pública, ya que la *constituye* y así trasciende al agente. Para Arendt,

Debido a que el actor siempre se mueve entre y en relación con otros seres actuantes, nunca es simplemente un “agente”, sino que siempre y al mismo tiempo es un paciente. Hacer y sufrir son como las dos caras de la

misma moneda, y la historia que un actor comienza está formada de sus consecuentes hechos y sufrimientos (Arendt, 2016: 213).

En este marco, la promesa como facultad política asegura una endeble permanencia, pero “que da espesor a este espacio de aparición” (Hilb, 1992: 179), ya que fuera de este sitio dislocado que construye la promesa, fuera de la voluntad de asegurar la permanencia de la esfera pública en este marco plural e intersubjetivo, no puede constituirse la propia durabilidad de lo común. En la posibilidad de hacer promesas y cumplirlas se erige la permanencia de lo público, dirá Hilb. En este sentido, dentro del esquema arendtiano no tienen lugar variables transhistóricas que puedan cifrar la permanencia de lo público, sino el entramado complejo e histórico del “entre” que constituye la pluralidad de la acción.

Dejados sin control, los asuntos humanos no pueden más que seguir la ley de la mortalidad, que es la más cierta y la única digna de confianza de una vida que transcurre entre el nacimiento y la muerte. La facultad de la acción es la que se interfiere en esta ley, ya que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana, que, a su vez, como vimos, se interfería e interrumpía el ciclo del proceso de la vida biológica... El milagro que salva al mundo y a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción” (Arendt, 2016: 265-266).

Frente a esto, existe el riesgo de la natalidad. Es decir, no todo nacimiento requiere un desenlace virtuoso. Y tanto el azar como la fragilidad de los asuntos humanos se conciben a partir de la doble dimensión de la natalidad. Aquí quisiera retomar, como mencionamos, la lectura de Margaret Canovan. La intérprete dirá que los hombres son como seres ciertamente libres pero frágiles, enfrentados a un destino sobrecogedor y capaz de provocar catástrofes cuando emplean su libertad de acción. Y, por tanto, el éxito absoluto de los esfuerzos humanos es imposible (Canovan, 2000: 71).

II.

Ahora, la facultad política de la promesa, de hacerlas y cumplirlas, apunta como mencionamos a la función de previsibilidad, en un mundo común imprevisible. A su vez, es la fuerza que mantiene unidas a las personas en

el marco de una comunidad política, en aras de contener los efectos de las acciones *en el interior* de la escena pública para preservarla. Así, Arendt dice que los hombres vinculados mediante promesas tienen ciertas ventajas frente a las individualidades: la ventaja reside en “la capacidad para disponer del futuro como si fuera el presente, es decir, la enorme y en verdad milagrosa ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo” (Arendt, 2016: 264).

En este marco, el mayor riesgo de romper promesas no se halla en la horadación de lo común, puesto que se reafirma el carácter imprevisible de la acción (ya que nunca dejará de ser en cierto sentido imprevisible podemos decir, en contraposición a la necesidad histórica), sino de la incapacidad de la estabilización de la comunidad política. En otras palabras, Arendt se corre de toda postura política que concibe este pacto como una inclinación a cubrir todo de un halo de seguridades ficticias, es decir, “cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas las direcciones” (Arendt, 2016, 263). Dice Arendt, las promesas “pierden su poder vinculante y, así, toda empresa resulta contraproducente” (Ídem).

Aquí, la propuesta de Margaret Canovan alude a la interpretación de Arendt como una pensadora conservadora, pero no en pos de la conservación del *status quo*, como ya mencionamos. Tomando el diagnóstico arendtiano crítico de la modernidad, Canovan entiende su conservadurismo en un sentido particular, que encuentra su asidero en la preocupación arendtiana por pensar la estabilidad y estabilización de la comunidad política, por su pervivencia frente al peligro de su destrucción total. En este punto, a partir de la modernidad el mundo humano se alza a merced de procesos naturales incontrolables e incontrolados, *hybrísticos* dirá Canovan. Esta liberación sin condiciones ni restricciones desata la potencia destructiva de tales procesos. En este sentido, no podemos decir que en el conservadurismo de la autora se encuentren ciertos aspectos románticos, como un regreso melancólico a un estado natural o prepolítico. Al contrario, la búsqueda de la estabilidad implica un elemento de violencia, que retrotrae los procesos naturales desatados en la modernidad.

Lo que ha destruido al mundo en la modernidad no es el descuido de la naturaleza, sino al contrario, el “crecimiento antinatural de lo natural” (Canovan, 2000: 54) Así, lo que está en juego es la posibilidad de articular el pensamiento en torno a lo político que no se entiende si no se confronta

con la experiencia histórica del totalitarismo, y que por ende nos obliga a pensar nuevas articulaciones de las categorías políticas.

Por otro lado, para que las promesas puedan erigirse como tales, es decir, en tanto facultades políticas, y cumplir su función estabilizadora, requieren una mínima posibilidad de establecer un suelo común a partir del cual fundar su objetividad. En este sentido, podríamos decir, de la mano de Canovan, “Muchas de estas posiciones “conservadoras” emanan de un interés característicamente conservador por el realismo” (Canovan, 2000: 62).

La actualidad del problema de la promesa –es decir, las promesas políticas hoy– apunta a la querella por los significados de lo político que constituyen e instituyen lo real, como objetivo, en tanto mundo comúnmente construido. En el ámbito de la palabra se desenvuelve esta lucha, construyendo en la o las gramáticas nuevos modos de articulación de las experiencias políticas de nuestro tiempo. En este sentido, el problema de la promesa alude a determinados aspectos de la institución y restitución de lo común, en el marco de la doble dimensión de los nacimientos. De este modo, la preocupación y la pregunta por la promesa de la política intenta problematizar las condiciones que posibilitan y han posibilitado la obturación de la capacidad de la acción, y por consiguiente la capacidad de la irrupción de la novedad en el ámbito público.

Referencias Bibliográficas

Arendt, H. (2016). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós

Canovan, M. (2000). “Hannah Arendt como pensadora conservadora”. En Birulés, F. (comp.) *Hannah Arendt. El orgullo del pensar*, pp. 51-75. Barcelona: Gedisa.

Hilb, C. (1992). “Intramuros ¿Puede haber un mundo sin promesa?”. *Revista Sociedad*, a. 1992, vol. 1, pp. 167-185.



Elige tu propia aventura. Una lectura arendtiana sobre el colectivo historias desobedientes

Carolina Rusca*

Historias desobedientes es el nombre del colectivo de hijos e hijas –luego se suman familiares, nietos y nietas– de genocidas, por la Verdad, la Memoria y la Justicia, nacido en 2017, al calor de la protesta por el fallo de la Corte Suprema de Justicia de la Nación conocido como el “2x1”. A partir de lo que cuentan algunas de sus fundadoras y lo que expresan documentos propios del colectivo, entendemos que en ese nombre se expresan dos cosas. Primero, la necesidad de visibilizar *historias*, una pluralidad de testimonios de vida, de cómo cada uno había transitado de manera distinta su vida familiar, unidos a su vez por una historia común más grande que era una sola y la misma, del papel de sus padres en el terrorismo de Estado:

De inmediato se advirtieron las diferencias: tantas historias como integrantes van acercándose y constituyendo el Colectivo. Edades, recorridos, vivencias, modos de elaboración de la propia historia. Familiares genocidas de distintas fuerzas y jerarquías, vivos condenados, vivos impunes, muertos condenados, muertos impunes, con domiciliarias. Todos responsables de crímenes de lesa humanidad, de un genocidio perpetrado. (<http://www.historiasdesobedientes.com/>)

Por otra parte, se expresa en el nombre la decisión común de *desobedecer*, de construir una identidad colectiva a partir de la *desobediencia*. La elección por la desobediencia, la decisión de aparecer en la escena pública llamando a sus propias historias de vida ante todo como historias desobedientes toma una fuerza radical cuando comprendemos el poder simbólico y real con el que la idea de obediencia atraviesa estas historias: la obediencia a la ley del padre –a la de estos padres– pero también la obediencia como uno de los valores supremos de la formación militar, la obediencia debida a las órdenes recibidas como justificación (y exculpación) de los crímenes cometidos. Declaran al respecto:

* UNC-CONICET
rusca.carolina@gmail.com

Desobedecemos a la autoridad que exige respeto por tener un uniforme, un arma, una sotana, o un cargo importante, pero es incapaz de respetar la dignidad de un ser humano. Desobedecemos la incondicional filiatoria hacia aquellos familiares que nos mintieron, ocultaron, y defraudaron. Que fueron capaces de secuestrar, torturar, robar, violar, asesinar y desaparecer. Desobedecemos, por lo tanto, a la complicidad familiar. Desobedecemos el temor, el sometimiento, la violencia. Desobedecemos la vergüenza y el silencio. Porque no solo desobedecemos la ley del padre, también desobedecemos el mandato social que nos insta al silencio y nos identifica con el genocida y con el pensamiento genocida. Desobedecemos a la imposición de un discurso único y mucho más cuando lo imponen los poderosos. Desobedecemos al odio, el rechazo y el desprecio, que nos inculcaron por los que piensan distinto. Desobedecemos al mandato de silencio porque nuestras voces que crecieron acalladas tienen mucho que decir. Desobedecemos, sobre todo, a la culpa por desobedecer.

En el siguiente trabajo, nos proponemos entonces entablar una conversación en torno a este fenómeno político –inédito a la vez que estrechamente vinculado en la potente historia de los movimientos por los derechos humanos en la Argentina posdictatorial–, valiéndonos de algunas nociones centrales del pensamiento político arendtiano (acción, natalidad, herencia) para intentar abordarlo en su complejidad de sentidos y acciones. Esto, con la intuición primera de que el surgimiento de este colectivo como experiencia política puede leerse con mejores lentes desde la proximidad que revela con los conceptos políticos arendtianos en toda su potencialidad. Y que, además, su aparición en la escena política nos invita a volver la mirada sobre algunos interrogantes que atraviesan gran parte de la historia política argentina, pero también en relación con el momento político actual y al surgimiento de los movimientos feministas.

Las primeras ideas que se nos presentan a medida que indagamos en la génesis de *historias desobedientes* y sus declaraciones fundacionales, nos transportan al concepto arendtiano de *natalidad* en estrecha relación con las virtudes constitutivas de la acción política.

Nuestra potencia radica en dos aspectos fundamentales: funcionar colectivamente y plantarnos en la posición ética que nos define. Repudiar el accionar de nuestros familiares genocidas, por sus crímenes que mantienen vigencia y por los que nunca se arrepintieron. Y simultáneamente, repudiar al accionar represivo que pueden tomar hoy las Fuerzas Armadas y de Seguridad, en contra del pueblo y en defensa de los poderosos, que se

pretenden dueños de la vida y de los destinos de los argentinos. [...] Uno de los primeros y primordiales objetivos del colectivo fue encontrarnos. A partir de la certeza de que no éramos los únicos ni tan descabellado nuestro posicionamiento de repudio al accionar criminal de nuestros familiares genocidas y en el marco del actual gobierno macrista que insiste en la negación como práctica sistemática. El objetivo fundante fue contactarnos, encontrarnos.

La idea –desarrollada *in extenso* en *La condición humana* (Arendt, 2009) – de que no hay sujetos políticos como tales preexistentes a la acción de la cual son autores, o dicho de otro modo, que el actor nace de sus actos, y no los preexiste, y que ese nuevo nacimiento requiere entre otras cosas, revelarse en la acción y en las palabras ante otros con quienes construye el espacio público que necesita para aparecer y constituirse como actor, esa capacidad del nuevo comienzo, del segundo nacimiento, se trasluce de un modo casi inmediato en los testimonios de sus miembros. Si bien el vínculo filiatorio del que cada uno viene es lo que determina su encuentro, la desobediencia deliberada y colectiva hacia “la propia sangre” tal lo como lo expresan fue lo que los constituyó como comunidad. La natalidad o segundo nacimiento, condición de la acción (Arendt, 2006: 662), es la facultad que conjuga la espontaneidad humana y la preocupación por la vida pública, y aparece aquí como una ruptura radical con el propio pasado compartido, con lo heredado en un sentido absoluto: la tradición política de un país heredada de una generación a otra, como señala Arendt en unas notas del año 1953: “La ruptura con la tradición: propiamente, es decir, pensada a la romana en este caso, la ruptura en la sucesión, «successio», de las generaciones que recibieron lo transmitido las unas de las otras y lo siguieron entregando, manteniéndose así con las manos estrechadas” (2011: 290).

La manera absolutamente singular en la que *Historias desobedientes* comienza de nuevo y rompe con el pasado –le añade algo *propio* al mundo diríamos con Arendt – tiene que ver con la decisión común, política y pública de dejar sin herederos ni herederas el legado político de sus propios padres. Ponerlo en evidencia, narrarlo como aquello que se rechaza contundentemente, con una acción cuyo sentido primero es la decisión de lidiar con esa memoria de otro modo, de reafirmarse en la libertad de heredar otro legado del cual apropiarse y desde allí iluminar su propio presente. En el documento leído en el primer encuentro internacional de

Historias Desobedientes, afirmaban lo siguiente: “Tomamos el ejemplo de los Organismos de Derechos Humanos, de las Madres, de las Abuelas, de los Hijos, de los Sobrevivientes, de los Familiares. El amor y la constancia en la búsqueda de *Memoria, Verdad y Justicia* han sido nuestro faro en medio de tanta oscuridad.” Pero al mismo tiempo, es también evidenciar ese acto mismo de rechazo de aquello que se da por supuesto: lo que pretendía *entregarse y debería haberse mantenido así con las manos estrechadas*, como expresa Arendt. Y ello se manifiesta en la elección del nombre, de la identidad elegida que admiten siempre como uno de los motivos centrales de discusión y conversación, esto es, el hecho de aparecer como *hijos e hijas*. “Yo me posiciono como su hija –explica Analía – Y como su hija, le digo: ‘Papá, dame la cara y explícame qué hiciste; mírame a los ojos y decime qué sabés, no seas cobarde’. Yo me habilito desde ese lugar porque lo siento mi padre con todo el dolor que eso me implica.” (La Tinta, 2018) Otros y otras, conformaron otro colectivo, *Ex hijxs de genocidas* al que pertenece Mariana Dopazo, ex hija de Miguel Ángel Etchecolatz, quien lo relata de este modo: “El 2x1 fue, para mí, la última valla, el último límite que yo podía tolerar en el silencio en el que siempre me vi compelida a vivir por la potencia de ese apellido [...] En este sentido, apelar a la ley como último eslabón tenía que ver con no permitirle nunca más ser mi padre.” (Ídem). Aquí las alternativas fueron dos. El apellido, lo primero que se hereda del padre en el sistema de familiar tradicionalista argentino, puede convertirse en un lugar a resignificar, desde el cual dar la batalla y aparecer en la esfera pública, el terreno de disputa que hace visible aquella ruptura con la que se ha comenzado de nuevo. O bien solo puede vivenciarse como una carga de la cual impera liberarse, como el último reducto de control de esos padres sobre las identidades de sus hijos e hijas, y quitárselo es la manera más poderosa de mostrar el quiebre con lo heredado como un nuevo comienzo que cuenta con la ausencia definitiva de sus padres en la historia, rompiendo así lo que supuestamente es irrompible, el vínculo paternal: se puede ser ex pareja, ex amigo, pero no ex hijo en tanto se supone que es un vínculo filial irrenunciable.

No sólo es –o era, o es hasta cierto límite– un vínculo que se considera inquebrantable en el imaginario de toda comunidad política fundada sobre la base de la institución familiar, sino que también –y, por lo tanto– sobre esa consideración se fundamentan algunas leyes de nuestra legislación penal nacional. O, dicho de otro modo, el derecho presupone

una necesidad social, fundadamente “por naturaleza”, de la unión familiar –hegelianamente se diría que la familia es el primer núcleo ético de la estatalidad–, que estas historias han venido a desafiar. Pablo Verna, uno de los integrantes del *Colectivo Historias Desobedientes*, denunció públicamente a Julio Alejandro Verna, su padre, médico, ex Capitán del Ejército Argentino, que participó de los vuelos de la muerte. Cuando quiso testificar contra su padre y contar la información que tenía se encontró con que el Código Procesal Penal de la Nación se lo prohibía. Decidieron presentar un proyecto de ley para poder denunciar penalmente a sus padres, para que se modifiquen los artículos 178 y 242 de ese Código (uno prohíbe la denuncia a los familiares, salvo que la víctima del delito haya sido el propio denunciante u otro familiar de igual grado más próximo. La misma prohibición corre para el caso dar testimonio en juicio, con la misma excepción). En el lenguaje del derecho, el “bien jurídico” que intentan proteger estos artículos es el vínculo familiar, considerándolo más valioso que lo que pueda haber sucedido entre los miembros enfrentados, a menos que el denunciante (o pariente consanguíneo) sea víctima, lo que supone que ya no habría vínculo que proteger y la prohibición desaparece (Maier, 2015: 139). Dijo la Corte Suprema fundamentando la prohibición de la extracción compulsiva de ADN en casos de nietos secuestrados: “Las reglas que autorizan a los testigos a preservar ciertos vínculos familiares tienden a ahorrarle a los individuos la carga de conciencia que representaría verse obligado a traicionar la confianza que caracteriza tales relaciones” (LL, 2003: 970).

Lo más interesante son algunos de los fundamentos del proyecto de modificación que presentó *historias desobedientes*, y manifiestan cómo los crímenes de lesa humanidad y la historia en común de despojo que ellos arrastran, perfora en lo más hondo los sedimentos de una comunidad política: “Que siendo que los crímenes de lesa humanidad han sido así definidos en razón de que afectan a la humanidad en su totalidad, no podría considerarse que los hijos y familiares de genocidas no han resultado lesionados. Lo contrario implicaría considerarlos fuera de la humanidad.”// Que las hijas, hijos y familiares de genocidas que luego de un largo camino hemos podido aproximarnos a la conciencia de que nuestros padres han cometido los crímenes más aberrantes, tenemos la necesidad de que sea removido todo tipo de impedimento para poder contribuir a los fines del considerando anterior”. La presentación de una ley modificatoria de esa

prohibición, al igual que el propio surgimiento del colectivo al calor de la protesta por el 2x1, habla de la voluntad de una construcción colectiva en torno a una idea de justicia. Es decir, que no solo contengan una historia particular o pedidos individuales de modificación filiatoria, sino a través de una apuesta a las instituciones democráticas, lo que manifiesta una preocupación genuina, de principio a fin, por construir un legado común.

Quisiéramos, ya para finalizar, señalar dos cuestiones importantes que nos quedan por pensar, y cuya vinculación se torna evidente. La primera tiene que ver con el hecho de que gran parte de los legados de la historia política argentina han sido formados sobre las bases identitarias de las filiaciones familiares. Madres que buscan a sus hijos e hijas, abuelas que reclaman a sus nietos y nietas, hijos e hijas de desaparecidos, familiares de ex presos políticos, hijos e hijas, nietos, nietas y familiares de genocidas, ex hijos e hijas. Pareciera que los vínculos familiares, generacionales, albergan una potencialidad política singular, retorno al origen como fundación de una novedad, a ese primer entramado del mundo que nos recibe como advenedizos y que resulta ser un lugar desde el cual reconstruir esa historia, fundar una comunidad de iguales en una misma condición –madres, abuelas, familiares, hijas, hijos– o, con Arendt, un lugar para establecer promesas entre pares como islas de certidumbre. Eso no ha significado, sin embargo, que estos movimientos no contengan en su seno fuertes críticas a la idea de familia como institución y que no contuvieran un proyecto de comunidad política en la que los lazos se constituyeran más allá de las ideas de filiación sanguínea o herencia familiar. Incluso en los movimientos feministas –cuya continuidad y vinculación con los movimientos de derechos humanos argentinos se hace cada día más patente–, hay mujeres que se reivindican “nietas de las brujas que no pudieron quemar”, nietas “de las abuelas que les enseñaron a luchar”, continuadoras de las abuelas que les dieron el voto y de las madres que les dieron el divorcio, etcétera, como el legado de una lucha que se traspasa y se fortalece de una generación a otra, y que cuestiona ante todo la jerarquía del sistema patriarcal y su arraigo en la institución familiar.

La segunda cuestión sobre la que no queríamos dejar de prestar atención, y quizás en consonancia con lo anterior, es el hecho que estos colectivos señalan constantemente, que el noventa por ciento de sus miembros son mujeres, que en la primera reunión sólo había un varón, y ese desobedecer implica quebrar el mandato de la Ley del Padre, la del padre de fami-

lia (el *paterfamilias* que fue el centro de la fundación del derecho romano que aún permanece latente en tantas legislaciones argentinas), el mandato de los pactos de silencio e impunidad entre genocidas y que es también el mandato del patriarcado. La primera vez que el colectivo *historias desobedientes* decide aparecer con una bandera que les identificaba como tales fue en la marcha del “Ni una menos” el 3 de junio de 2017. En ese momento eran sólo mujeres, y ese día se acercaron dos más. Entienden, cito,

que sus familias, capaz que más proporcionalmente que otras, están fuertemente atravesadas por el patriarcado, por ser familias de militares, de policías, donde esto está totalmente naturalizado. Fue una decisión política y adrede. Nosotras salimos a discutir, a desobedecer esos mandatos. Desde acá nos paramos y desde acá también hablamos (2018).

La decisión política de marchar un 3 de junio nos habla de algo allí que se entrecruza, la propia historia de ser hijas de genocidas con el *Ni una menos*, que se define antes que nada como grito colectivo y donde hay, ante todo, desobediencia. Que se contrapone de inmediato al mandamiento (anterior al *No matarás*) *honrarás a tu padre –no siempre*, dice Analía, una de las fundadoras– a los pactos de silencio familiares a los que aluden una y otra vez los testimonios, al disciplinamiento de los cuerpos, pero también de las identidades. Escriben en su documento: “Desobedecemos el temor, el sometimiento, la violencia. Desobedecemos la vergüenza y el silencio”, y al leerlo, se hace evidente también la vinculación con los colectivos de la diversidad y la disidencia –en la trama de continuidades históricas con los feminismos– surgidos casi coetáneamente con los movimientos por los derechos humanos en Argentina, que alzaron la bandera del orgullo frente a la condena a vivir en la vergüenza según el mandato del patriarcado. Como la recordada expresión de Carlos Jáuregui: *En una sociedad que nos educa para la vergüenza, el orgullo es una respuesta política*.

En una nota de 1950, Arendt escribía lo siguiente: “La primera relación de dominio es entre padres e hijos. Propiamente dominar significa ser la espontaneidad del dominado [...] es decir, despojar al otro de su espontaneidad.” (2011: 33) *Historias desobedientes* es una respuesta contra el dominio que implican las paternidades genocidas sobre la espontaneidad como condición humana, es decir, la aniquilación de la natalidad, matriz de la acción siempre imprevisible de cambiar el curso de la historia, de las historias.

Referencias Bibliográficas

Arendt, H. (2011) *Diarios Filosóficos*. Barcelona: Herder.

Arendt, H. (2009). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós

Maier, J. (2015): *Derecho procesal penal*. Buenos Aires: Ad-Hoc SRL

Fallo “Vázquez-Ferrá” de la Corte Suprema de la Nación CSJN (30 de septiembre de 2003) La Ley 2003-F, p.970

Colectivo Historias Desobedientes *Documento leído en el primer encuentro internacional de Historias desobedientes*. En línea en <http://www.historiasdesobedientes.com/>

La gorra no se hereda: hijos de genocidas. (21 de marzo de 2018). En línea en: <https://latinta.com.ar/2018/03/gorra-no-hereda-genocidas-hijos/> (Consultado en mayo de 2019)

Hijas e Hijos de genocidas: la historia se reconstruye (7 de junio de 2018). En línea en: <https://latinta.com.ar/2018/06/hijas-e-hijos-de-genocidas-la-historia-se-reconstruye/> (Consultado en mayo de 2019)



La aniquilación de la espontaneidad en el universo concentracionario: lecturas de Arendt y Rousset

Germán Ramos*

La cuestión del “universo concentracionario”, según la expresión de David Rousset (2018) encuentra en Hannah Arendt una profunda resonancia. En efecto, la pregunta por la singularidad u originalidad del acontecimiento totalitario se enfrenta con la cuestión de la historicidad de este. Si los campos de concentración, que constituyen las instituciones fundamentales del sistema totalitario, pueden ser caracterizados como un “universo”, pareciera entonces que se encuentran “fuera de este mundo”, más allá de la realidad conocida y de la estructura que le da sentido. Pero, por otro lado, el considerar a estos mismos campos como un ámbito que trasciende el mundo conocido conlleva el peligro de sacralizarlos, es decir, de anular la posibilidad de comprenderlos y juzgarlos; si sólo se puede entender lo que aparece de algún modo como familiar y conocido, entonces lo que se coloca más allá de ese ámbito resulta, simplemente, incognoscible.

El objetivo de este escrito es analizar en qué medida los campos de concentración nazis pudieron completar la tarea fundamental que se les asignó, a saber: la de aniquilar la espontaneidad de los prisioneros, convirtiéndolos en “cadáveres vivientes”. Nos preguntaremos también por la posibilidad de algún tipo de rebelión dentro de este universo concentracionario, y por las continuidades o discontinuidades entre el mundo cotidiano y el mundo de los campos. Si de hecho resultó posible preservar algo de lo específicamente humano en estos ámbitos de abyección, entonces el cuidado del mundo adquiere un valor fundamental como forma de resistencia frente a la opresión y se constituye como un legado inesperado de la experiencia concentracionaria.

El método que utiliza Arendt en *Los orígenes del totalitarismo* [1951], que consiste, según la interpretación de Enzo Traverso (2013), en un “abordaje genético”, la lleva a considerar el antisemitismo y el imperalismo de los siglos XIX y XX como los elementos indispensables para el

* UNGS

germanluisramos@yahoo.com.ar

nacimiento del totalitarismo. Entender cómo se originó esta nueva forma de gobierno implica rastrear los antecedentes que la hicieron posible, y esto supone una inmensa tarea de comprensión que debe discernir cuáles son los acontecimientos que finalmente permitieron su cristalización. El extenso análisis del antisemitismo y del imperialismo le permite a Arendt (2015) destacar la historicidad del totalitarismo, que se arraiga en un desarrollo de sucesos que permite su intelección. Sin embargo, la autora insiste en remarcar la novedad radical del acontecimiento totalitario, que impide que se lo reduzca a la suma de sus antecedentes, como si se tratase de un simple proceso de causalidad, o que se lo asimile a concepciones conocidas, tomadas del pasado, como sucede con la interpretación que lo equipara a la tiranía o a otras formas históricas de dominación que han negado la libertad. Resaltar la historicidad del fenómeno y, al mismo tiempo, destacar su originalidad es, en nuestra opinión, el gran objetivo de Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*.

La novedad radical del totalitarismo se manifestó plenamente en la creación de los campos de concentración, una institución social nunca antes vista que permitió la implementación de su política de dominación total. Frente a este suceso inédito, que desafía nuestras categorías de comprensión y nuestros criterios de juicio, la pregunta por los orígenes y la historicidad se enfrenta con una aporía: ¿cómo explicar un acontecimiento que excede las razones comprensibles? Cuando Arendt indaga por los antecedentes de la atrocidad, asume una tarea que puede generar suspicacias, el horror paraliza la razón, y cualquier interpretación o intento de comprensión parece confundirse con una justificación. Sin embargo, la autora es consciente de que el peso que los acontecimientos han puesto sobre nosotros nos obliga a encarar esta tarea. De lo contrario, nunca podremos reconciliarnos con el mundo que habitamos, un mundo en el que el infierno de los campos se hizo realidad.

Del complejo entramado de circunstancias que dio lugar a la emergencia de estos campos, el principal antecedente se vincula con el proceso de deshumanización que, en el período posterior a la Primera Guerra Mundial, se inició con la anulación del individuo a partir de la aniquilación de la persona jurídica. Si los campos suponen una *ruptura antropológica* –según la expresión de Traverso (2013)–, que implica la transformación de la naturaleza humana, el primer paso fue el no-reconocimiento legal de la

persona, que daba lugar a la eliminación física de los grupos considerados indignos de habitar el mundo.

Con la liquidación de Rusia y Austria-Hungría, los dos grandes imperios de la Europa de preguerra que constituían verdaderos estados multinacionales, aparecieron dos grupos de víctimas: los apátridas y las minorías. Estos grupos se vieron forzados a vivir bajo la ley de excepción de ciertos tratados o, simplemente, en un estado de absoluta ilegalidad. Los estados-nación, cuya forma de gobierno se basa en la homogeneidad de la población y su enraizamiento en el territorio, no podían garantizar los derechos humanos a quienes habían perdido su nacionalidad; por ello, las minorías y los apátridas se transformaron en la “escoria de la tierra”, en el conjunto de los indeseables, y así fueron recibidos en todas partes. De esta manera, se iniciaba un recorrido que culminaría con la liquidación física y real de estos grupos desplazados, para quienes el mundo se había convertido en un espacio inhabitable.

Ahora bien, ¿cómo conectar este desplazamiento de ciertas colectividades con el exterminio masivo en las cámaras de gas? El primer punto relevante lo constituye esta aniquilación de la persona jurídica, que expulsa de la humanidad a quienes son declarados superfluos. Pero mientras que esta circunstancia le confiere historicidad a la matanza masiva, pues permite comprender el origen de este proceso de deshumanización, lo que la coloca más allá de la historia es el tratamiento de la legalidad dentro del totalitarismo. En efecto, las leyes a las que apela el régimen totalitario no pertenecen al derecho, sino a la naturaleza. Esto implica que el gobierno totalitario desafía las leyes positivas, pero a la vez opera según la guía del supuesto derecho natural, que es el origen de legitimación del derecho positivo. En este sentido, el avance del movimiento se identifica con el desenvolvimiento de las leyes naturales, que son absolutas y necesarias y que lo eximen de la preocupación por traducirlas en normas jurídicas para orientar y reglamentar la vida en común. Dicho en otros términos, mientras que la deshumanización y la aniquilación de la personalidad jurídica permiten identificar las raíces históricas del totalitarismo, su apelación a las leyes naturales como principio radical de legalidad lo alejan de cualquier interpretación sociohistórica.

Los campos de concentración pueden ser interpretados como el ámbito en que esta ruptura con la historia tuvo lugar; ruptura que, en realidad,

constituye la transformación de la condición humana de pluralidad y de natalidad. La categoría de “hombre” dejaba de existir en este ámbito, y se daba paso a una nueva identidad: la del concentracionario. Así lo atestigua David Rousset (2018), que interpreta el espacio creado por los campos como un *universo*. Esta caracterización supone la existencia de un corte radical con la continuidad del mundo: los campos tienen propiedades empíricas determinadas, que los acercan a los espacios que la humanidad habita, pero su estatuto ontológico los coloca más allá de la realidad conocida. Arendt (2015), por su parte, asemeja lo acontecido en los campos con el horror de las fantasías perversas y malignas, y por ello sostiene que estos espacios pueden ser asimilados con los escenarios de una vida posterior a la muerte: una atmósfera de irrealidad los rodea, que los protege de la mirada exterior y que asegura que el terror se extienda a toda la sociedad. Pero, a pesar de esto, la autora insiste en que los campos surgieron a partir de una preparación histórica y políticamente inteligible, que transforma a las personas en cadáveres vivientes. La desintegración política de los estados-nación y la pérdida de validez de los derechos humanos crearon el escenario para esta transformación de la condición humana: se mata en el individuo la persona jurídica a partir de su marginación en la ilegalidad y se lo prepara, de este modo, para la dominación total.

Arendt (2015) sostiene que el campo es el espacio en que esta dominación total se realiza. La espontaneidad personal del prisionero, que constituye el principio radical de su autonomía, es aniquilada, y su naturaleza propia como ser humano se ve reducida a un simple “haz de reacciones”. Esto supone que nada de lo que es específicamente humano puede sobrevivir en este ámbito. Si esto es así, el objetivo del gobierno totalitario se cumplió y su victoria fue completa. Pero ¿qué decir de las manifestaciones de resistencia dentro del universo concentracionario? ¿Son dignas de atención, o simplemente constituyen un último grito de rebeldía en el marco de una derrota ya consumada? ¿Y qué sucede con la distinción entre campos de trabajo y de exterminio? ¿Se puede sostener que este universo concentracionario tiene diferentes niveles, diferentes grados de dominación?

Frente a estas preguntas, debemos decir que el análisis que presenta Arendt de la experiencia concentracionaria no consiste en una descripción fáctica y detallada de lo que de hecho aconteció en esos ámbitos, sino de un examen político sobre su estructura y su significado. El análisis de

Rousset, en cambio, ostenta las características del testimonio: la descripción fenomenológica, cruda y sin atenuantes, nos permite acercarnos a la experiencia de los prisioneros. Sin embargo, esta misma descripción también resalta ciertas características estructurales del universo concentracionario, de modo que su relato no se reduce a la subjetividad de sus vivencias como cautivo, sino que muestra las condiciones generales que configuraron el escenario de estos ámbitos de reclusión. Son esas características estructurales las que nos permiten cuestionar en qué medida la aniquilación de la espontaneidad fue de hecho consumada, pues revelan una singular “vida política” dentro de este universo, que parecía simplemente imposible en la descripción que presenta Arendt.

Una de las principales afirmaciones de Rousset consiste en sostener que entre los campos de trabajo y los de exterminio no había una diferencia esencial o de naturaleza, sino sólo de grado. La matanza industrializada y a gran escala era una prerrogativa de los campos de exterminio, como Birkenau o Sobibor, pero esto no implicaba que, en los campos *normales* como Buchenwald o Neuengamme, la deshumanización y la aniquilación de grandes cantidades de reclusos fuesen cuestiones ajenas y extrañas. La eliminación física, sostiene Rousset, es el propósito de los campos, pero la finalidad real va más allá: el enemigo representa la fuerza del Mal y debe ser aniquilado. Por ello, debemos interpretar estos espacios como lugares de expiación, en los que la muerte no constituye más que la culminación de un proceso de degradación física y moral que permitía que el enemigo comprendiese que era la personificación del Mal. En consecuencia, el universo concentracionario presenta diversos niveles, que se organizan como estratos de sordidez cada vez más profundos, pero una misma y única finalidad: la aniquilación de la espontaneidad individual a través de la transformación de la condición humana.

Si bien en este punto, referido a la finalidad de los campos, el análisis de Arendt sigue fielmente al de Rousset, hay una diferencia significativa en la interpretación que presentan sobre la composición interna de estos espacios y sobre la función específica que cumplían sus reclusos. Mientras que Arendt sostiene que la inclusión de prisioneros objetivamente culpables, como los presos políticos o los delincuentes, se justifica sólo como una forma de hacer verosímil la afirmación de que estas instituciones existen para los elementos asociales, Rousset les adjudica a estos

mismos grupos un papel determinante en la dinámica del universo concentracionario.

Arendt afirma que la aniquilación de la espontaneidad personal se logra de modo más eficaz cuando se aplica a prisioneros que son inocentes en todo sentido, es decir, que no se encuentran expiando una culpa determinada. La justificación es que la muerte de la persona jurídica es más difícil de alcanzar con quienes están encerrados por alguna causa objetiva, pues esto implica que al menos un vestigio de legalidad se conserva para ellos. En este sentido, los presos políticos o los delincuentes no constituyen la *materia prima* esencial de los campos, pues la dominación total no resulta factible sobre ellos. Rousset, en cambio, tiende a interpretar la participación de estos mismos elementos como un componente definitivo de la dinámica concentracionaria. De hecho, considera que la presencia de los delincuentes se justifica como una forma de evitar cualquier tipo de solidaridad entre los diferentes grupos de reclusos, ya que su influencia dentro del campo es la que instituye la violencia, el engaño y el odio como las únicas relaciones humanas posibles. Por ello, el enfrentamiento entre los presos políticos y los prisioneros de *derecho común* constituye para él una cuestión determinante en el desarrollo de la vida en común dentro de este universo particular.

Un principio fundamental de la organización de los campos consistía en que, mientras que los SS sólo se encargaban del control y la dirección general, la gestión interna quedaba en manos de los prisioneros. Esto suponía una feroz lucha por acceder a la estructura burocrática que dirigía y administraba la vida y el trabajo en estos ámbitos de reclusión, pues eso aseguraba mayores oportunidades de supervivencia. Este mecanismo de organización, que tentaba y corrompía incluso a los prisioneros decentes bajo la esperanza de preservar la vida, tenía una finalidad precisa: la existencia de una aristocracia de prisioneros que ejercen el poder impedía la formación de una oposición homogénea y eficaz. Nuevamente, se trataba de aniquilar la espontaneidad y la posibilidad de asociación, volviendo improbable cualquier tipo de resistencia o de acción común y novedosa. Pero el testimonio de Rousset nos presenta un resultado diferente e inesperado, a saber: la formación de fracciones dentro de los campos, que suponían la organización y la solidaridad. Este es el caso de los comunistas alemanes, que comenzaron dominando la administración interna de Buchenwald durante la guerra y que lograron extender su influencia al punto

de que los comunistas de otras naciones se beneficiaron de una verdadera hermandad internacional.

La pregunta determinante aquí es: ¿se trata de una victoria contra el sistema concentracionario o es sólo una circunstancia particular que no logra eclipsar el triunfo definitivo de la política de dominación totalitaria? El resultado final es evaluado de la misma forma por Arendt y Rousset: ambos consideran que los campos lograron vaciar de sustancia a las naciones sobre las que extendieron sus alambradas, y determinaron que, una vez concluida la guerra, no fuese posible extraer de los elementos de resistencia una fuente de acción común. Pero debemos decir que la evidencia de cierta oposición dentro de estos ámbitos de abyección es una prueba de que la dominación total encontró barreras y fue combatida, y que esto ocurrió incluso en el interior de estos laboratorios en los que el experimento de transformación de la condición humana fue puesto en marcha.

La otra pregunta determinante consiste en cuestionar por qué Arendt le resta valor a esta resistencia y no la considera como un hecho relevante en su análisis del universo concentracionario. Al respecto, sólo podemos proponer una hipótesis: las señales de oposición a la política de dominación no son suficientes frente a la magnitud del triunfo totalitario, que logró que la aparente imposibilidad del axioma que sostiene que *todo es posible* se convirtiese en una verdad inapelable. Arendt intenta destacar la cuestión general y estructural, que permite evaluar el resultado de una política determinada, por lo que las contingencias de este universo no entran en su consideración. Rousset también está preocupado por dar testimonio del funcionamiento de estas instituciones particulares, y por ello su texto no está sobrecargado de referencias directas a su propia experiencia personal, como es común en los relatos de otros sobrevivientes. Sin embargo, tal vez sea esta vivencia directa del horror la que le permite encontrar matices en una realidad que, como un “astro muerto repleto de cadáveres”, no parece ofrecer más que desolación y muerte. Que existan casos particulares de prisioneros que han podido soportar las atrocidades y conservado su dignidad personal (de los que Rousset guarda un respeto lleno de admiración), no parece ser lo definitivo; como sostiene Giorgio Agamben (2014), el testigo integral del campo no es el que logró conservar su personalidad intacta sino el que se hundió de tal forma en el abismo de la inhumanidad que, por ello mismo, ya no puede dar testimonio de su experiencia. Lo definitivo, en cambio, parece estar en que en el interior

mismo de este universo concentracionario, donde la personalidad jurídica y moral, e incluso la propia individualidad, quedaban reducidas a un simple objeto, tenues señales de acción común y concertada aportan una prueba de que, en contextos de opresión y deshumanización, el cuidado del mundo parece ser la única alternativa que permite conservar algo de lo que nos convierte en seres humanos.

Referencias Bibliográficas

Agamben, G. (2014). *Lo que queda de Auschwitz*. Valencia: Pre-textos.

Arendt, H. (2015 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza Editorial.

Levi, P. (2017). *Si esto es un hombre*. Buenos Aires: Ariel.

Rousset, D. (2018). *El universo concentracionario*. Madrid: Anthropos.

Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada*. Barcelona: Herder.

(2013). *El totalitarismo*. Buenos Aires: Eudeba.



Cuidado y elección: debate de las perspectivas ontológica y ética en la construcción de la idea de tiempo

Gisela Suazo*

I.

Entre noviembre de 1975 y mayo de 1976, Emmanuel Lévinas ofrece su último curso en la Sorbona como profesor regular cuyo tema fue “La muerte y el tiempo”. Como es de imaginar, el propósito del seminario era estudiar el sentido que adquiere el tiempo en relación con el acontecimiento de la muerte; dicho en otras palabras: “la significación de la muerte para el tiempo” (Lévinas, 2005: 64). Aunque las clases visitan obras de distintos autores (Aristóteles, Kant, Hegel, Fink y Bloch), el tratamiento del tema se focaliza especialmente en el pensamiento de Heidegger, al que considera literalmente “un paso obligado” (y a quien, a su pesar, admite, es necesario reconocerle las virtudes metodológicas de su hermenéutica, a la vez que exponer las limitaciones de las tesis ontológicas del autor de *Ser y tiempo* sobre el lugar de la alteridad y de la muerte del otro en el acontecimiento de conformación de la ipseidad). Posteriormente, el curso fue editado por Jacques Rolland, uno de sus críticos más agudos. La clave de lectura aplicada en el curso pone el acento en el sentido temporal de la estructura del cuidado del *Dasein* y el lugar privilegiado que asume allí el tópico de la muerte propia. Tarea que el lituano despliega con un lenguaje y ordenamiento de las premisas que pre-anuncian el pasaje a su propia visión del tiempo como elección ética del otro al Mismo. Cuidado y elección aparecen en este breve texto a modo de dos perspectivas diferentes para pensar el sentido del tiempo humano en las que inevitablemente subyacen maneras distintas de pensar la historia y el fenómeno político.

* UNGS
gisela.suazo@gmail.com

II.

El curso comienza abordando el concepto de *Dasein* y su centralidad en la economía de *Ser y tiempo* en la medida en que es él mismo el lugar de interrogación sobre el ser. “El interés de ser es hasta tal punto suyo que el significado de este ser es *su interés*”, su propio *conatus*. El *Da* del *Dasein*, el *alki*, es la manera de estar a cargo del ser de una manera no intelectual y en la concreción del hombre cuya modalidad es la de estar en el mundo. La forma de estar en el mundo es, a su vez, el interrogar sobre el ser. Lévinas elige una expresión sugerente para nombrar la interrogación existencial de la que está hecho el *Dasein*: “estar en tela de juicio”. No es lo mismo preguntar que poner en tela de juicio. Poner en tela de juicio lleva consigo el sentido de interpelar y cuestionar la validez o legitimidad de algo o de alguien. Ciertamente, en el *Dasein* el ser está en cuestión y ese cuestionamiento concierne al *Dasein* a tal punto que su mismidad reside en la identificación con esa pre-ocupación. Por eso, puede decirse que el “estar en tela de juicio” anuda la ipseidad del *Dasein*. Es necesario vincular la noción “estar en tela de juicio” con la de ser-para-la-muerte, consideradas ambas modos de ser que se articulan en el seno de la estructura ontológica del cuidado a partir de los cuales se esboza el sentido del tiempo como finitud.

Los elementos existenciales del *Dasein*, es decir, los que describen su singular existencia como posibilidad, se reúnen en una unidad en la fórmula del cuidado (*Sorge*). Lévinas resume dicha fórmula de la siguiente manera: “estar ya por delante de sí mismo y en el mundo (al lado de las cosas)” (Lévinas, 2005: 38). A su vez, cada uno de los miembros de esta “ecuación” posee un sentido temporal: el “ya” (del “estar ya”) mienta la condición de arrojado del *Dasein*, su facticidad, y se concibe como el pasado original; el “por delante de sí” tiene el sentido de proyecto y “al lado de” es el presente del estar junto a las cosas intramundanas con las que nos ocupamos. Futuro, pasado y presente como facticidad, proyecto y caída, son los éxtasis mismos que articulan el tiempo original y que no tienen que verse desde la lógica de la sucesión, pues el tiempo original no es el del río que fluye ni un curso de instantes homogéneos mensurables. El tiempo medible, el tiempo del reloj, es una significación derivada del tiempo original o genuino en el que se lleva a cabo la ejecución del ser como *Dasein*. De modo, que el tiempo no se agrega al *Dasein* como cualidad, ni el tiempo un horizonte capaz de contenerlo. Si el *Dasein* tiene

tiempo es porque él es tiempo; en efecto, proyecto, facticidad y caída conjugan las referencias temporales cooriginarias que se definen únicamente a partir de las relaciones del *Dasein*. Futuro, pasado y presente se enlazan y co-implican y no existe entre estas dimensiones temporales un orden de sucesión. No obstante, el futuro tiene una prioridad hermenéutica porque permite comprender la facticidad del *Dasein* como finitud. El futuro genuino, enlaza con pasado y presente, porque es un adelantarse hasta la muerte (propia) que devuelve al *Dasein*, angustia mediante, a su ser-para-la-muerte, vale decir, su condición de arrojado. En este contexto, la muerte no es abordada como un momento o hecho empírico concreto, es ontológicamente una manera de ser de la cual se hace cargo el *Dasein* existiendo. La muerte es la posibilidad más propia del *Dasein* porque frente a ella es insustituible. Es una certeza, pero también una imprevisibilidad acerca de su cómo y cuándo. Y, fundamentalmente, es la posibilidad extrema en la medida en que es la única que no puede ser materializada por el yo; por eso, la muerte significa la posibilidad radical en virtud de que se mantiene siempre abierta. Como posibilidad más propia (intransferible), la muerte del *Dasein* es fuente de unicidad, así como el horizonte a partir del cual recogen su condición de posibilidad el resto de las posibilidades que efectivamente puede realizar el hombre. Si el hombre es posibilidad, si su ser es tiempo y el tiempo es, por excelencia, el futuro del “estar por delante de sí”, su ser se concreta como el “existir para la muerte”. Al punto, sostiene Lévinas, que el *Dasein* sólo es posible como mortal, y que “una persona inmortal es algo contradictorio en los términos” (Lévinas, 2005: 59). La indeterminación originaria del *Dasein* se funda en el existir para la muerte. El morir “la propia muerte” es la manera en la que el hombre —señala el lituano— lleva a cabo su ser. Intransferible por definición, la muerte es una posibilidad aisladora “que corta todos los lazos con los demás hombres” y es la posibilidad última frente a la cual todas las otras se vuelven insignificantes. La existencia propia del *Dasein* reside en esta relación comprensora existencial con la posibilidad de morir abierta en la *stimmung* fundamental de la angustia. De esta manera, el hombre comprendido desde la analítica heideggeriana tiene en su poder lo imposible, afirma Lévinas, “es una posibilidad que el *Dasein* aprovecha, no un rapto” (54-55). Y poniendo el acento en un cierto sesgo que el *Dasein* parecería estar heredando de la filosofía del sujeto, el autor de *Totalidad e Infinito* hace hincapié en la virilidad del *Dasein*: como habitado por un excedente,

la muerte es una ausencia en el propio ser del *Dasein* en virtud de la cual se encuentra ya siendo fuera de sí. Pero la pro-tención hacia la muerte exige valor, valentía. Es consumación de la finitud como “libertad para la muerte” y elección del sí mismo. En suma, “toda la estructura del tiempo –continúa Lévinas – procede de la relación con la muerte” (Lévinas, 2005: 73), y la constitución de la ipseidad, como aquello que procede de la finitud del ser, es la reducción de lo humano a la ontología.

El pasado original de la facticidad del *Dasein*, su tener que ser, arrojado a sus propios pies como posibilidad, es, en definitiva, un “tener que morir”. Vida iluminada por la muerte como un incontenible que hay en ella, un no, una nada. La nadización del *Dasein* transido de angustia ante la posibilidad radical, es el propio “estar en tela de juicio” en el que escucha, comprende y obedece (todos términos utilizados en *Ser y tiempo*) la llamada que proviene de sí mismo a asumir su más propio poder ser culpable, su finitud.

“Así –avanza Lévinas – la totalidad del ser humano y de su propio estar allí se investiga sin ninguna intervención de los otros, únicamente dentro del *Dasein* como ser en el mundo” (49). Y se pregunta si no hay otro modo de pensar la ejecución del tiempo y del hombre que no sea circunscriptos a “la epopeya del ser”, si el surgimiento de lo humano no estriba en “la ruptura de la epopeya del ser por la relación entre uno y otro (terreno de la ética), que no sería un nivel superior al ser, sino la gratuidad en la que el conatus, la perseverancia en el ser, se des-hace” (Lévinas, 2005: 40-41).

III.

La estructura de la *Sorge* heideggeriana descubre la dinámica del tiempo como desvelo del ser por sí mismo. El *Dasein* encarna este interés existencial por su propio hecho de ser concebido de manera inescindible con la muerte anunciada en el interior de sí. Es este anuncio (producido bajo la forma de llamada silenciosa de sí a sí) el que describe el fenómeno originario de la conciencia en cuanto asunción de su finitud. Poniendo en cuestión el sentido del tiempo a partir de la estructura del cuidado, Lévinas propone situarnos en una visión del tiempo ejecutada como elección y gratuidad. Vuelve una vez más sobre los pasos de *Ser y tiempo* a propósito de las consideraciones sobre el valor secundario de la experiencia de la muerte del otro en relación con la definición del sentido ontológico de la



muerte para el hombre, con la finalidad de contradecir la tesis heideggeriana de que la primera muerte, aquella en función de la cual se constituye el tiempo original y la propia ipseidad, es la del propio *Dasein* y, por su carácter intransitivo, jamás puede ser la del otro. A la inversa, Lévinas afirma que “la muerte del otro es la primera muerte” (Lévinas, 2005: 56-57):

La muerte que supone el final no podría medir todo su alcance sino convirtiéndose en responsabilidad hacia el prójimo, por la cual, en realidad, nos hacemos nosotros mismos: nos construimos a través de esa responsabilidad intransferible, no delegable. Soy responsable de la muerte del otro hasta el punto de incluirme en la muerte. Esto se ve mejor quizá en otra proposición más aceptable: “soy responsable del otro en la medida en que es mortal” (*Ibidem.*).

Como la muerte en Heidegger, para Lévinas la alteridad de la otra persona es lo indeterminable que “pone en tela de juicio” la serenidad del yo en su propia inmanencia y es, por esta vía, constitutiva de su ipseidad ética. En este sentido, la subjetividad se resuelve como única en cuanto sujeta ética al otro en la especie de la responsabilidad por su muerte perfilada como amenaza en el rostro. El rostro, expresión de vida que trasciende y refracta todas las posibilidades del Mismo, lo interpela como fragilidad demandante de una respuesta y como un juicio, cuestionamiento del lugar que éste ocupa bajo el sol. El lituano describe esta afección del Mismo por el Otro como un desgarramiento, una inquietud, pero también, como tiempo. El tiempo es versión del mismo hacia el otro, y el otro es infinitud, movimiento de trascendencia que excede la capacidad de aprehensión de la conciencia. Según el enfoque del autor, la deferencia no escogida ante la muerte del otro expuesta en su rostro determina el acontecimiento inaccesible a la razón en el que tiene lugar la producción originaria del tiempo.

Lévinas dice sobrepasar a Heidegger quien “busca una experiencia de la muerte [...] que se confirma como nada, sin que ningún elemento del otro lado de la nada penetre en el *Dasein*” (Lévinas, 2005: 57). En esta línea argumental, la nadización de la muerte (anticipada) envuelve al *Dasein* en un instante de autopresencia excluyente del tiempo. Al tiempo del cuidado que se estructura en la comprensión y asunción de la finitud, Lévinas opone la noción de tiempo como resquebrajamiento por la diferencia, como condición de la socialidad y del conflicto. La elección anárquica del

rostro es la gratuidad del acontecimiento que arranca al mismo de su enroscamiento en el instante autorreferencial de la finitud.

La fisura del instante por el advenimiento de lo infinito –que no es una trascendencia trasmundana, sino el rostro que expresa demandas y denuncias capaces de impugnar y perforar el orden político, económico y social del mundo concreto– es a la vez la visitación de lo invisible en el plano de lo visible. La invisibilidad del rostro no es sólo ontológica, nos explica Enrique Dussel, es también política. El relato de la Modernidad –advierte el mendocino– se construye sobre la base de una fórmula narrativa que invierte los términos de la relación de la conquista, haciendo de la víctima un victimario y del victimario un emancipador. Las víctimas-victimarias cristalizadas en el discurso eurocéntrico de la Modernidad invisibilizan al otro situándolo en los márgenes de la cultura y de las instituciones jurídicas y políticas. Dussel (*Cfr.* 1994: 150-166) menciona siete rostros de América Latina, encubiertos por el “descubrimiento”; el del esclavo, el indígena, el mestizo, el criollo, el del campesino sin tierra, los trabajadores sobreexplotados y los marginales (un ejército laboral de reserva; el rostro más injusto y violento del capitalismo tardío).

La fractura del instante es también la introducción de un cuestionamiento que detiene el tiempo de las instituciones a cuya cronología es ajena la diferencia expresada como rostro. El doble sentido del tiempo en Lévinas (*cfr.* 2003: 86-88) indica un tiempo del relato –sincrónico– y el tiempo de la ruptura del relato –diacrónico– es una vía posible para pensar la irrupción de lo invisible en lo visible, que destrama la hechura de formas y categorías en las que la diferencia (singularidad) se diluye o se oculta. La diacronía del tiempo no es un tiempo detrás del tiempo. No se trataría, entonces, de remontarse de una supuesta inautenticidad del tiempo a otro más originario. La diacronía es la trascendencia misma del tiempo por la que las instituciones políticas se reservan la posibilidad de no cerrarse sobre sí mismas. De este modo, piensa Lévinas, la desmesura ética –acontecimiento del rostro que denuncia indiferencia a su diferencia– interpela la medida política y la discontinúa, con la posibilidad de animarla en otro sentido. Y, a su vez, la medida política se plantea como necesaria para que la responsabilidad ética devenga respuesta concreta en el mundo objetivo de las instituciones.

IV.

¿Qué sucede en este pasaje de la ética a la política? ¿Cómo pensar y comprender al rostro no sólo como destinatario de la justicia sino, también, como sujeto de su construcción? En torno a estas preguntas, Enrique Dussel ensaya algunos canales explicativos que sean capaces de conservar el acontecimiento de lo invisible en el seno de lo político, pero a su vez, concibiendo esa invisibilidad como sustrato de un sujeto político. El autor (Dussel, 1994: 149) sostiene que estos rostros adquieren una potencialidad política a través de su conformación como bloque social en sentido gramsciano. El bloque social cobra fisonomía de sujeto histórico cuando, en cuanto bloque no homogéneo de oprimidos encarnan procesos de descolonización como en la América Latina del siglo XIX. Al interior del pueblo, uno, hay rostros que expresan una opresión específica del sistema a otros sujetos que también encarnan rostros con otras demandas de justicia. Constituidos como un “bloque histórico de oprimidos” (*Ibidem.*), la escucha de rostros en la que cada sujeto se hace móvil de respuesta de la demanda del otro, el conflicto se plantea en contra de una estructura hegemónica.

Nos queda pensar, entre otras cosas, cuáles son los rostros del siglo XXI en América Latina y en la periferia en general y qué posibilidades históricas existen de la conformación de bloques históricos contra hegemónicos. Los movimientos feministas, tan heterogéneos en su interior por sus demandas, puntos de partida y objetivos, como lo explicita G. Di Marco mediante la categoría de “pueblo” feminista son –creemos– un ejemplo a explorar para orientar nuestra reflexión en ese sentido. Siguiendo la reposición de este planteo realizado por Camila Meyar y Maximiliano Giordana (*Cfr.* 2019: 95-98), el movimiento feminista articula demandas y políticas del propio feminismo con las de otros movimientos sociales de origen campesino, obrero, piquetero, movimientos de derechos humanos como Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, etc. De esta articulación resulta el movimiento feminista como un “encuentro contingente de elementos heterogéneos” (Meyar y Giordana, 2019: 95). En ese contingente se encuentran –agregamos nosotros– múltiples rostros que expresan su invisibilidad y reclamo de justicia respecto de un mismo opresor, el neoliberalismo tardío (*Cfr.* Meyar y Giordana, 2019: 97). Como lo muestra Claudia Bacci (2019: 100-102), la invisibilidad de los rostros femeni-

namamente sexuados se rastrea hasta la antigüedad en la que “las muertes femeninas permanecen silenciosas y fuera de vista” (Bacci, 2019: 101) y llega hasta las sociedades contemporáneas latinoamericanas en las que el aborto clandestino, la violación, el abuso sexual en general y el asesinato por razones de género (femicidios, transfemicidios y travesticidios) son formas de violencia que se encuadran en un ámbito público-intimo, señala la autora y que, al visibilizarse por las estructuras mediáticas del mismo sistema que les estigmatiza, las víctimas son re-victimizadas a través de relatos e imágenes humillantes y quebrantador de la subjetividad. La invisibilidad de los rostros –ser-para-la-muerte de la otra/o/e escuchada en el interior de los encuentros donde el costo de la diferencia no es indiferente a los interlocutores. No son rostros abstractos, su carácter sensible como demanda se dirige hacia escenarios concretos de violencia política. Así lo deja ver Lucía Vinuesa desde un enfoque butleriano que recupera la concepción levinasiana de la sensibilidad humana como exposición y vulnerabilidad. Vinuesa observa que, si la vulnerabilidad o precariedad es la condición humana, ello exige, por una parte, reducir las condiciones de precariedad que incrementan el sufrimiento, y, por otro, “reconocer el grado diferencial en que algunas personas se encuentran más o menos expuestas a la violencia, al sufrimiento, a la discriminación, entre otras” (Vinuesa, 2019: 125). El feminismo interviene como sujeto político que persigue la reconfiguración de los marcos (jurídicos, políticos, culturales) que den respuesta a estas precariedades y las reviertan. María Pía López señala que la violencia llevada contra la corporalidad reducida a desecho (violada, asesinada, embolsada) es recibida por los movimientos feministas para darle lectura política, quitarlos del espacio doméstico y privado y conducirlo al ámbito del espacio público a través de actos, manifestaciones, movilizaciones, declaraciones, que cumplen con la elaboración de un duelo público que no sustituye al privado pero que “acompaña en el dolor de una desconocida” (López, 2019: 134) y declara esos cuerpos desechados dignos de duelo.

El feminismo como bloque social, y los oprimidos de la otra-cara de la Modernidad en Dussel, envuelven probablemente vinculaciones asimétricas entre las personas, cada una un rostro para el/la otro/a, pero insustituible frente al del otro/a para responder ante su vulnerabilidad política, económica y culturalmente emplazada. De esta escucha que oye lo no-dicho, lo no objetivado, lo no visible emerge la irrupción que interrumpe

y pone en cuestión el tiempo del relato, haciendo de la responsabilidad (no sólo ética, sino política) por la muerte del otro concreta y/o posible el elemento que reorienta el sentido del tiempo objetivo de las instituciones y sus narraciones.

Referencias bibliográficas

- Bacci, C. (2019). “De la crueldad a las resistencias” en: Maccario, P. y Cuello, C. (2019) *Resistencia, Melancolía y Crueldad. XIV Jornadas de Filosofía Política*, (pp. 99-106). Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Dussel, E. (1994). *1492: El encubrimiento de América. Hacia el origen del mito de la Modernidad*, La Paz: UMSA.
- Lévinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2005). *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Editorial Cátedra.
- López, María Pía (2019). “Duelo y Melancolía” en: Maccario, P. y Cuello, C. (2019). *Resistencia, Melancolía y Crueldad. XIV Jornadas de Filosofía Política*. (pp. 131-136) Córdoba: Encuentro Grupo Editor
- Meyar, C. y Giordana, M. (2019). “Feminismo, Libertad y democracia en la coyuntura nacional” en: Maccario, P. y Cuello, C. (2019). *Resistencia, Melancolía y Crueldad. XIV Jornadas de Filosofía Política*. (pp. 91-98) Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Vinuesa, L.(2019). “Restos singulares y resistencias colectivas. *Ni una menos*: De la crueldad femicida al grito emancipador” en: Maccario, P. y Cuello, C. (2019). *Resistencia, Melancolía y Crueldad. XIV Jornadas de Filosofía Política*. (pp.123-130) Córdoba: Encuentro Grupo Editor.



Del cuidado como reproducción al cuidado como estrategia: apuntes sobre las transformaciones feministas de la política

Alfonsina Santolalla*

Los movimientos feministas han dado lugar a una transformación cultural que se origina en tiempos y cuerpos de una amplia pluralidad, pero que hoy parecen sintetizarse en un momento de masividad histórica. En ese marco, y particularmente en esta coyuntura de lucha contra el avance de las derechas neoliberales en Argentina y en toda la región, nos toca reorganizar las fuerzas políticas y surge como urgencia el debate en torno a cuáles son los aportes y las transformaciones que los feminismos pueden imprimirle a la política y a las militancias. Es al interior de esta discusión que me gustaría introducir el problema del cuidado. Existe una forma de cuidado que aparece como deber impuesto a las mujeres en tanto rol social asignado desde comienzos de la modernidad para hacer posible la reproducción social. Sin embargo, actualmente el cuidado también aparece resignificado por los propios feminismos como un valor que puede trastocar las lógicas de la política tradicional.

A menudo, cuando se piensa en términos de política feminista, escuchamos hablar sobre la feminización de la política y, si bien se podría decir que esa es la cara más visible del problema, el término feminización en sí mismo refiere a la mera presencia fáctica de mujeres ocupando espacios de poder, y sabemos que eso no garantiza el desarrollo de políticas feministas. En este trabajo me propongo reflexionar, en cambio, sobre las maneras en que el cuidado aparece como estrategia política de reestructuración de las formas de hacer política en nuestro tiempo, lo cual –entiendo– trasciende ampliamente el debate sobre el cupo. Las intuiciones que guían este trabajo son dos: por un lado, que los feminismos tienen la capacidad de oponerse radicalmente a muchas de las lógicas del neoliberalismo; y, por otro lado, que el cuidado, resignificado y recuperado de los espacios de opresión, constituye en gran parte esa potencialidad política.

* UNC

asn.713@gmail.com



El cuidado como reproducción

El cuidado es uno de los valores asignados a las mujeres como encargadas del trabajo doméstico y reproductivo desde la división sexual del trabajo producida, al menos a nivel generalizado, a partir del desarrollo del capitalismo industrial. A modo de caracterización general del trabajo doméstico y sus implicancias, Silvia Federici realiza una profunda investigación histórico-materialista sobre la opresión de género como violencia originaria del sistema capitalista. Federici sostiene que “cuando hablamos de trabajo doméstico no estamos hablando de un empleo como cualquier otro, sino que nos ocupa la manipulación más perversa y la violencia más sutil que el capitalismo ha perpetrado nunca contra cualquier segmento de la clase obrera” (1975: 36). El trabajo doméstico se invisibiliza a partir de la construcción del sentido de que, en vez de tratarse de un trabajo dentro del sistema –y como tal, meritorio de salario–, se trata de una especie de obligación moral que las mujeres tienen debido a su “inclinación natural” hacia el cuidado. A las mujeres se nos socializa desde nuestros primeros días de vida para el trabajo doméstico, pero al estar desprovisto de salario o condiciones formales, el trabajo reproductivo y el cuidado que ese trabajo implica se convierten en un “acto de amor”. Así, el capital obtiene trabajo gratuito y dependiente –de otro trabajo que sí esté asalariado– y el sistema encuentra la clave de su reproducción. En definitiva, el trabajo doméstico que caracteriza Federici es una actividad no reconocida como trabajo que se vuelve “invisible” por estar naturalizado e implica una mezcla de servicios físicos, emocionales y sexuales, entre los que podríamos incluir al cuidado.

Con el objetivo de cuestionar al modelo jerárquico y binario que impone el patriarcado, Carol Gilligan, desde una perspectiva psicológica, busca explicar la manera en que culturalmente las feminidades se han visto forzadas hacia el cuidado. Gilligan (2013) define cuidado como una serie de prácticas que son constitutivamente relacionales: escuchar, respetar y atender a otras personas; y que han sido asignadas socialmente con exclusividad a las mujeres. Por el contrario, y como señala también la autora, la modernidad ha construido a los hombres como encarnaciones de la individualidad, siendo la autonomía e independencia los atributos más esperados y valorados en un varón. Este modelo moderno y patriarcal de comportamiento ha hecho que para las mujeres resulte incluso egoísta

cuidarse a sí mismas, ya que deben responder a un modelo de bondad completamente entregada. Teresa Torns (2013) sostiene que al confinar al ámbito doméstico y privado el trabajo del cuidado realizado por mujeres, se nos aleja del lugar del prestigio y valor que tienen las actividades públicas –por caso, la política–, realizadas mayoritariamente por hombres. El biologicismo ha confinado a las mujeres a ser las garantes del bienestar cotidiano, pero desde la invisibilidad y la esclavitud. Sin embargo, Torns también señala que por ser las mujeres las que sostienen día a día el bienestar social, son ellas quienes tienen las mejores herramientas para pensar en una reorganización social y colectiva del cuidado.

El capitalismo patriarcal no sólo ha asociado directamente a las mujeres con el cuidado, sino que ha generado que las tareas del trabajo doméstico y las prácticas del cuidado se vuelvan actividades inevitables para las mujeres. Esta forma del cuidado, que supone cierta “inclinación natural” femenina hacia las prácticas del cuidado, impide que ese cuidado tome otras formas que no sean la total y “bondadosa” entrega de todo nuestro tiempo y energía a los demás, impidiendo que demos lugar al cuidado de nosotras mismas, o al cuidado recíproco. Sin embargo, es por todo esto también que, como señalan las autoras, las mujeres e identidades feminizadas estamos en condiciones de cuestionar las lógicas del sistema desde el lugar de invisibilidad que se nos ha asignado y, además, podemos pensar cuáles son las mejores estrategias para reconfigurar el cuidado en pos de una reconfiguración social. Como dice Clara Serra, diputada madrileña por el bloque de Podemos: “Si la política la hacen sólo aquellos que por tradición y cultura no conocen el cuidado y lo han dejado en manos de otras personas, la política está sesgada” (Borraz y Requena, 2016). Me propongo, entonces, pensar cómo los feminismos son capaces de sacar al cuidado de su forma esclavizante, y convertirlo en una herramienta de reorganización social que permita superar este modelo de producción y reproducción basado en la opresión de género.

El cuidado como estrategia

Como señalé al principio, habitualmente se asocia el impacto del feminismo en la política a la lucha por un cupo de género en las listas electorales y los espacios institucionales de gobierno. Esta no es una cuestión menor, ya que como señala Flavia Freidemberg, pareciera que “las mujeres están

para asistir incluso en términos políticos y no para acceder al poder” (Am-brogi, 2019). Los obstáculos que se presentan a las mujeres al momento de buscar acceder al poder político –desde participar en organizaciones, hasta lograr ser referentes, candidatas y finalmente funcionarias electas– hacen que resulte sólo una cuestión de excepción poder sobrevivir y plantarse frente a tanta violencia política. Además, en espacios donde el liderazgo positivo es el de los varones, muchas mujeres optan por masculinizar sus prácticas para mantener y hacer uso del poder. Sin embargo, sabemos que reducir la discusión a una cuestión de presencia de mujeres (principalmente cis) en los espacios de poder, no sólo reproduce concepciones esencialistas y biologicistas, sino que no garantiza la entrada de los feminismos en esos espacios, ni una transformación estructural del sistema. Son las lógicas, y no los cupos, lo que los feminismos tienen la tarea de trastocar.

Susana Rostagnol señala que “la forma tradicional de hacer política refuerza los modelos tradicionales de lo femenino y lo masculino, es decir, refuerza la masculinidad hegemónica” (Rostagnol, 2017: 134). Como ya vimos, el atributo de poder masculino se contrapone a la forma del cuidado impuesto a las mujeres. La autora también señala que

Las mujeres han salido al espacio público en los momentos de crisis. Se las convoca en momentos difíciles. Es ampliamente reconocido el papel desempeñado por las mujeres en la resistencia durante las dictaduras en el Cono Sur, así como su movilización para ponerles fin, sus luchas en el terreno de los derechos humanos. Se las convoca en momentos de contienda electoral, de resistencia ante determinadas situaciones. Pero, pasado el momento, ya no se las quiere en la arena política. Son invisibles (Rostagnol, 2017: 137).

Es por esto que, para Rostagnol, nunca es suficiente la mera presencia de mujeres en los espacios públicos, sino que es necesario hacer estallar desde los feminismos las barreras entre lo público y lo privado, y la división sexual de roles socialmente asignados para el ámbito de la política.

Una de las estrategias para lograrlo es sacar al cuidado del lugar de la sacralización de una feminidad inventada y opresiva, para ponerlo al servicio de la construcción colectiva de una alternativa común. Para Silvia Gil, la ebullición y masividad actual de los feminismos se explica a partir de su capacidad de transformar los modos de hacer política a partir de la

reapropiación de los sentidos del cuidado para denunciar y combatir de los poderes que producen violencia y opresión:

¿por qué ahora esta reverberación del feminismo, inconcebible hace solo unos años? Vamos a lanzar una hipótesis: desafiar las condiciones actuales del capitalismo exige algo de los feminismos (...) su capacidad para activar una política diferente; que recupera el cuerpo como lugar de resistencia, insiste en la profunda conexión entre poder y sujeto, piensa el *cuidado* de la vida en toda su diversidad, articula micropolítica con esferas globales, posibilita nuevos protagonismos, expresa las diferencias y *piensa la vida común* desde ellas (...) Los feminismos ensayan visiones alternativas; intuiciones y propuestas tejidas por procesos, diálogos y afectos, movilizados en diferentes niveles para *contrarrestar las políticas neoliberales* (Gil, 2016).

Hay dos aspectos de esta cita que ayudan a pensar cómo los feminismos resignifican el cuidado para volverlo estrategia política: el vínculo del cuidado con la construcción de vidas y prácticas comunes, y el cuidado como herramienta de resistencia antineoliberal.

La estrategia del cuidado para construir lo común

Sobre las vigiliadas del pasado año en distintos puntos del país a la espera de las resoluciones de las cámaras legislativas nacionales sobre el proyecto de ley presentado por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito, dos referentes del movimiento feminista cordobés, escribieron que en las enormes movilizaciones del año pasado “las tareas de cuidado eran elegidas porque no cuidamos más para seguir sosteniendo los órdenes hegemónicos de este sistema patriarcal, sino que aprendimos que para luchar debemos estar enteras, debemos estar fuertes, pero sobre todo, debemos estar organizadas” (Altamirano y Molina, 2018: 9). El cuidado aparece resignificado porque se elige, por voluntad política, y por decisión colectiva de garantizar las condiciones para alcanzar un objetivo común. Los feminismos poseen la herramienta del cuidado y, sacándola del lugar de lo privado y lo impuesto, la ponen al servicio de las luchas comunes. Otras autoras también consideran que, al asumir el cuidado como estrategia política, los feminismos aumentan su capacidad de construir alternativas comunes frente a la avanzada neoliberal. El auge de la última ola feminista posee potencialidades políticas muy importantes para repensar y reconstruir las estructuras sociales, como dice Gil: “Nos en-

contramos, más que con la extensión de lo femenino, ante una apuesta política indispensable de nuestro tiempo por reconstruir la vida común desde otros criterios ético-políticos” (2016).

El problema de la construcción de lo común ha sido largamente discutido desde la llamada “crisis de las izquierdas” –pos caída del muro de Berlín. El término “común”, aunque tiene muchas –y debatidas– acepciones, busca nombrar ideas y estrategias para combatir la lógica individualista y competitiva del capital. Federici resalta la importancia de incorporar una perspectiva feminista, ya que considera que en los contextos periféricos en los que el neoliberalismo se vuelve más hostil “son las mujeres las que han liderado los esfuerzos para colectivizar el trabajo reproductivo como herramienta para economizar los costes reproductivos y para protegerse mutuamente de la pobreza, de la violencia estatal y de la ejercida de manera individual por los hombres” (Federici, 2010: 252). Además, señala que a pesar de que las agencias y programas que fomentan la expansión global del capital han intentado cooptar las luchas de las mujeres, no lo han logrado debido a que se trata de organizaciones estructuralmente antineoliberales, ya que combaten la lógica de la vergüenza y el individualismo desde la solidaridad y la confianza. Esto, para Federici, es construcción colectiva de lo común.

Para la argentina María Pía López, los feminismos tienen la virtud de ponerse constantemente en tensión para lograr construir un espacio común, debido a que valoran la diversidad y la disidencia. Considera que “construir la hospitalidad de lo común” (López, 2019: 17) es una tarea que los feminismos ya pusieron en marcha. Y también indica que, si suponemos que para lograr derrotar la avanzada del neoliberalismo es necesaria una amplia alianza de todas las organizaciones sociales y políticas del campo popular, es necesario observar que la única experiencia concreta que da cuenta de tanta capacidad de construcción común es la de los feminismos. Los feminismos piensan el poder desde un lugar común, que por eso es muchos lugares a la vez; se proponen nuevas institucionalidades, y construyen otros modos de vida. La clave, para la autora, es que los feminismos han dado con uno de los ejes de toda construcción común: la lucha por la vida, por oponerle al neoliberalismo otras maneras de vivir.

La estrategia del cuidado como resistencia antineoliberal

Considerando lo desarrollado hasta aquí, la construcción de lo común desde el cuidado como estrategia política feminista es posible, pero requiere de una postura explícitamente antineoliberal. Frente a lo que parece un optimismo generalizado respecto a las potencialidades de los feminismos, algunas voces señalan que el movimiento feminista no es inherentemente emancipatorio. En *Feminismo para el 99%*, Nancy Fraser, Cinzia Arruzza y Thithi Bhattacharya advierten sobre un feminismo de corte liberal que está en la búsqueda de lograr la equidad de género en los espacios de poder propios de la clase dirigente, pero que de fondo defiende que se perpetúe la inequidad social y económica que sostiene al sistema capitalista. Sin embargo, señalan que “la nueva ola” feminista sí tiene la capacidad de construir un “feminismo para el 99%”, con perspectiva internacionalista e incluyendo las demandas de todas las identidades que se ven vulneradas por el capitalismo neoliberal. Pero advierten que, para lograrlo, es necesario leer el momento de crisis que actualmente atraviesa el neoliberalismo en clave transversal: no se trata solamente de una crisis financiera, sino que además es una situación crítica para el cuidado. Al depender de la explotación, el sistema se encuentra en crisis por desestabilizar sus propias condiciones de subsistencia al degradar la naturaleza y al “apropiarse del trabajo de cuidado sin pagarlo” (Arruzza, Fraser, Bhattacharya, 2019: 32). Frente a una crisis mundial del cuidado, los feminismos pueden hacer uso de las herramientas que les provee el haber resignificado el cuidado, como vimos, con fines de construcción de una alternativa común, de cuidado mutuo y de solidaridad social.

Recientemente, Marta Dillon le escribió una carta abierta a Cristina Fernández de Kirchner, en la que dice:

Al final del video en que anuncias la fórmula nos decís a todes “cuidense mucho”, como las madres en alguna época decían “ponete un saquito”. Como hija de una madre desaparecida, la huérfana que soy aún en mis cincuenta se conmueve. Pero desde esta ficción de escribirte cuando tenía el mandato de escribir “sobre” (una mujer), yo te digo a vos que te cuides mucho y lo digo en términos feministas: cuidados colectivos, recíprocos, solidarios. Cuidado es hacer comunidad, cuidado es sostener el deseo. Y el deseo es siempre desobediente (Dillon, 2019).

Actualmente, el cuidado puede salir del lugar de la imposición y la opresión subjetiva y material de todas las mujeres que formamos parte del sistema capitalista porque está siendo resignificado y reconfigurado en alternativas políticas al neoliberalismo. Y como dice Dillon, esos cuidados colectivos, recíprocos y solidarios construyen lo común, habilitando la desobediencia frente al sistema que nos asfixia. Son cuidados eminentemente estratégicos, que en esa carta se dirigen a Cristina con miras a construir colectivamente una salida a la situación política crítica en la que nos encontramos, pero que nos involucran a todes en la apuesta por la reelaboración de las lógicas de poder y de política que llevamos adelante día a día en nuestras militancias.

Referencias bibliográficas

- Altamirano, A. y Molina, A. (2018). “De las vigili­as al poder feminista (o de cómo ocupamos las calles y ahora queremos ocuparlo todo)”. *Etcétera. Revista del Área de Ciencias Sociales del CIFYH*, N°3. Córdoba: UNC. En línea en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/22594/22596>
- Ambrog­i, C. (7 de mayo de 2019). “La feminización de la política es urgente”. *La Marea*. En línea en <https://www.lamareanoticias.com.ar/2019/05/07/la-feminizacion-de-la-politica-es-urgente/> (Consultado en mayo de 2019)
- Arruzza, C.; Bhattacharya, T. y Fraser, N. (2019). *Feminismo para el 99%. Un manifiesto*, Buenos Aires: Rara avis.
- Borraz, M. y Requena Aguilar, A. (29 de noviembre de 2016). “Qué es eso de la “feminización de la política”. *Eldiario.es* En línea en: https://www.eldiario.es/politica/significa-feminizar-politica_1_3712350.html (Consultado en mayo de 2019)
- Dillon, M. (26 de mayo de 2019). “Cuidate mucho”. *Página 12*. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/196143-cuidate-mucho> (Consultado en mayo de 2019)

Federici, S. (1975). "Salarios contra el trabajo doméstico". En Federici, Silvia, *Revolución en punto cero* (pp. 35-44). Madrid: Traficante de sueños.

(2010). "El feminismo y las políticas de lo común en una era de acumulación primitiva". En *Revolución en punto cero* (pp. 243-254). Madrid: Traficantes de sueños.

Gil, S. (19 de julio de 2016) "Feminización de la política" *Periódico Diagonal*. En línea en: <https://www.diagonalperiodico.net/blogs/vidasprecarias/feminizacion-la-politica.html> (Consultado en mayo de 2019)

Gilligan, Carol (2013). "La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado". En Gilligan, Carol, *La ética del cuidado* (pp. 40-67). Barcelona: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas.

López, M.P. (2019). *Apuntes para las militancias. Feminismos: promesas y combates*. La Plata: Rara avis.

Rostagnol, S. (2017). "El difícil camino de las mujeres en los partidos políticos". En Sagot Rodríguez, Montserrat (comp.), *Feminismos, pensamiento crítico y propuestas alternativas en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.

Torns, T. (2013). "Los cuidados y la vida cotidiana". En Gilligan, Carol, *La ética del cuidado*, pp. 86-95. Barcelona: Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas.



De los cuerpos graciosos a las cuerpos felices: un análisis visual y feminista

Cecilia Mc Donnell *

Natacha Scherbovsky ‡

La invitación a pensar la cuestión de la gratuidad, y algún vicio de oficio, nos llevó a pensar el concepto a partir de la etimología. El término “gratuito” proviene, tal y como puede sospecharse, del latín *gratia*, el cual, a su vez, tiene un equivalente en griego: *kháris*; noción que logró corporizarse en tres diosas. Según Hesíodo, Eurínome, en unión con Zeus, dio a luz a las tres gracias (*Kharités*): Thália (abundancia, festividad), Aglaía (belleza, esplendor) y Euphrosýne (alegría, felicidad, placer) (*Teogonía*, 910). El vínculo establecido por las tres se retrató en numerosas ocasiones formando un círculo tomadas de las manos. Esta circularidad indica un cierto progreso en espiral abierto por la generosidad de Aglaía, que producía la gratitud de Euphrosýne, posibilitando la abundancia de Thália, quien devolvía a Aglaía su don transformado. El vínculo entre las gracias abría la posibilidad a la restitución de las deudas y al término o prevención de la *stásis*. Una adecuada gratitud y una restitución graciosa, contribuía a impedir los conflictos internos y a asegurar una vida buena, placentera y feliz. El lazo social creado por las *Kharités* exponía, de este modo, tanto lo festivo de la vida en comunidad como la vulnerabilidad de la condición humana (MacLachlan, 1993: 11): las gracias nos ayudan a franquear las barreras que confinan al ser, posibilitan los lazos comunitarios y nos muestran, en ese mismo movimiento, que esos vínculos son frágiles y pueden ser vulnerados. El concepto de *kháris*, comprendido de este modo, no es un mero intercambio de favores. Los poetas también supieron describirla como un encuentro con la belleza: los objetos bellos confieren placer, y este placer, a su vez, provoca una respuesta. Lo importante es asegurarnos de que la danza circular de las gracias continúe girando: sólo mediante una adecuada restitución de lo gratuito, se mantienen

* CONICET-UNGS-UNR

‡ CONICET-UBA-UNR
cecilia.mcd@gmail.com

los lazos sociales. La gratuidad, desde esta perspectiva, hunde sus raíces en el placer, la belleza, la abundancia y la gratitud, pero por sobre todo en la comunidad. El don gratuito no pertenece al ámbito de lo privado, no se trata de un favor entre individuos, sino que es un lazo que abre el campo a la fraternidad y al placer común. Estos vínculos quedan ineludiblemente plasmados en el ámbito del rito y de la fiesta, en la que se agradece a las gracias por el movimiento continuo que abre paso a la abundancia y a la buena vida en comunidad.

Con la incorporación del latín como lengua oficial del occidente cristiano, esta noción de gratuidad ligada al don de las *Kharités* como arquetipo de los lazos comunitarios queda desplazada. La *gratia* latina se transforma aquí en una alabanza individual orientada hacia lo alto. El orden social va a encontrar su nuevo modelo en las formas contractuales que garantizan, mediante un pacto, el sostenimiento de la comunidad. Progresivamente, la justicia distributiva y fraterna que había inaugurado la danza circular de las *Kharités* terminó por confundirse con la justicia conmutativa del contrato que permite cuantificar el accionar y el mérito de les otros y determinar el monto debido para ocupar el lugar que creemos propio (Scalzo, Moreno Almárcegui, y Padilla, 2018). Es preciso, en este contexto, convertir a cada individuo en un ser responsable y capaz de cumplir promesas, con vistas a considerarlo “necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla y, en consecuencia, calculable” (Nietzsche, 2011: 60). De este modo, toda retribución se hace de acuerdo con el mérito que tiene y de acuerdo con la cantidad de confianza, temor y respeto que imponga entre sus iguales. Cada individuo se convierte en medida de valor propia desde la cual juzga a los demás, honrándolos o despreciándolos. La gracia, por su parte, queda ligada a la relación del hombre con Dios, quien, por una elección libre y desinteresada, decide salvar a un hombre por sobre otro. Vale aclarar que, si bien el don gratuito no parece haber encontrado muchas formas de continuidad en las comunidades protestantes debido al carácter irracional de lo gratuito (si vamos a ser salvados, no es por nuestros actos, sino porque tenemos fe y recibimos a Cristo como nuestro salvador), sí continuó encontrando formas de expresión en las comunidades católicas bajo la forma de la caridad privada o del perdón, lo cual no pudo sino relegar el problema del cuidado de les otros al ámbito privado. Existe, además, una segunda forma de pensar la gracia atribuida específicamente a la representación de cuerpos femeninos, pensados a

partir de una proporción adecuada y armónica que deriva en una forma estática de concebir la belleza (Eco, 2010: 215).

A partir de esta brevísima investigación etimológica, nos encontramos con dos formas divergentes de concebir lo gratuito: por un lado, un sentido comunitario, profundamente ligado con la vida buena y placentera, permitiendo la continuidad de los lazos humanos y asegurando la abundancia. Se trata de un don gratuito celebrado en el marco de la fiesta con una risa orientada hacia lo alto. Por otro lado, un sentido individual que depende de la imposición de uno sobre otros, poniendo en evidencia la desigualdad inherente a la forma social. Gracia y caridad se encuentran aquí como formas de afirmación de la disparidad. Tomando en cuenta las dos formas desarrolladas (individual/comunitario-social), nos centraremos en las representaciones visuales de las *Kharités*: cómo aparece y reaparece esta tríada en las artes visuales a lo largo del tiempo; cómo se tensiona el aspecto individual, la imposición de unos sobre otros con el aspecto comunitario: la alegría, el placer, la solidaridad. Intentaremos revisar, entonces, estas representaciones desde su forma clásica de tres mujeres enlazadas realizada históricamente por pintores varones que, desde cierto lugar de privilegio, modelan/pintar/crean/recrean a las *Kharités*, hasta la actualidad, en donde somos las mujeres las que nos apropiamos de las imágenes de nosotras mismas y, en este caso, de “Las gracias”. Las volvemos a representar resignificándolas, dándoles otros/nuevos sentidos.

Para abordar el análisis visual de las *Kharités*, recuperamos en primer lugar, la perspectiva marxista-feminista de Federici. En *Calibán y la bruja*, la filósofa señala que “desde los comienzos del Movimiento de Mujeres, las activistas y teóricas feministas han visto el concepto de «cuerpo» como una clave para comprender las raíces del dominio masculino y de la construcción de la identidad social femenina” (Federici, 2010: 27). De acuerdo con estos estudios, los cuerpos femeninos constituyen el principal objetivo del despliegue de las técnicas y las relaciones de poder. En el campo del arte visual, este despliegue resulta claramente identificable. Como afirma Berger, la presencia social y convencional de un hombre depende de “la promesa de poder que él encarna” (Berger, 2016: 26). Si la promesa de poder es grande, su presencia es llamativa; si no, es insignificante. El poder puede ser formal, económico, sexual, etcétera, pero su objeto siempre es exterior. En palabras del autor, “se orienta hacia un poder que siempre ejerce sobre otros” (Berger, 2016: 26). En cambio, la presencia de las mu-

jeros expresa la propia actitud hacia sí mismas, pero también la definición de lo que se le puede o no hacer. Su presencia se manifiesta en gestos, gustos, expresiones, opiniones, ropas, etcétera. Se establecen, así, determinadas formas y relaciones de poder, en las cuales los varones actúan, mientras las mujeres aparecen. Aparecen *para* los varones. Y ellas, mientras están siendo contempladas, se miran a sí mismas. Estas relaciones entre varones y mujeres se trasladan a la relación que las mujeres tenemos con nosotras mismas. Porque, según el autor, “el supervisor que lleva dentro de sí la mujer es masculino: la supervisada es femenina. De este modo, se convierte a sí misma en objeto y particularmente en un objeto visual, en una visión” (Berger, 2016: 27).

Existe un tipo de pintura al óleo que se caracteriza por representar a las mujeres de manera recurrente: el desnudo. En la Edad Media, los primeros desnudos representaban el mito de Adán y Eva, del que, según Berger, se desprenden dos ideas importantes: primero, la conciencia de la propia desnudez al verse distintos luego de haber comido la manzana. Gracias a este elemento, “la desnudez se engendró en la mente del espectador” (Berger 2016:27). En segundo lugar, la idea de que se culpa a la mujer y se la condena a quedar subordinada al hombre, quien se convierte en agente de Dios. Esta escena presentada, asiduamente en el Medioevo, contrasta con la representación renacentista, en la que comienza a mostrarse el momento de la vergüenza. Aparecen, así, las hojitas de higuera o los gestos de las manos tapando los cuerpos. La vergüenza, en este momento, está relacionada con el otro. Posteriormente, cuando se seculariza la pintura, se convierte en exhibicionismo. Se es consciente que al tema “mujer” la contempla un espectador. “Ella no está desnuda como es sino como el espectador la ve” (Berger, 2016: 28). Se la representa para el placer del espectador, que es el verdadero protagonista del cuadro. En este sentido, la mujer en el arte europeo aparece desnuda para otro y, en este movimiento, se convierte en objeto. Se exhibe para un sujeto que está fuera del cuadro y aún conserva su ropa.

Ahora bien, teniendo en cuenta este entramado de relaciones de poder en las representaciones visuales del arte europeo, nos acercamos a la representación de las *Kharités* en la historia del arte. Como imagen recurrente, que una y otra vez se vuelve a presentar y a producir, vamos a hacer un breve repaso seleccionando algunas imágenes icónicas para los fines de esta ponencia.



Fig. 1: *Las tres gracias* (ca. 1625-1630) de Paul Rubens

Tomaremos como punto de partida para el análisis *Las tres gracias* de Paul Rubens (Fig. 1), por ser la pintura de referencia de la cual diversos artistas se han inspirado para recrearla, replicarla, alterarla, etc. Paul Rubens realiza esta pintura al óleo entre 1625-1630 (según el fechado del Museo del Prado). En ella se ven representadas con forma de mujer a las *Kharitès*, quienes se toman de los brazos con cierta distancia y, podríamos suponer, intentando expresar un abrazo. Este movimiento genera un círculo. Las

gracias están desnudas: sólo una tela, casi transparente, recorre partes de sus cuerpos y, en este recorrido, las enlaza. Sus miradas también generan un enlace (la primera diosa mira a la segunda, quien contempla a la primera y la tercera a la segunda diosa). No podemos distinguir qué mujer representa a cada Gracia, pero alrededor de ellas se observan flores, plantas; en el lado derecho vemos a Cupido volcando agua y, detrás de ellas (el fondo/contexto), encontramos un paisaje natural con animales y árboles. En virtud de este escenario, podríamos remitir tanto a la belleza como a la abundancia. Sin embargo, en esta imagen no reconocemos signos de placer ni de festividad. Las tres Gracias tienen gestos sobrios: dos de ellas esbozan una sonrisa, mientras que la que está de espaldas, permanece seria. Se tocan, se agarran, pero no se ven indicios de amor, de cariño, de placer. Es interesante la representación de los cuerpos de las mujeres-diosas: son cuerpos robustos, sus genitales no tienen vello púbico, y la tela transparente y “sugerente” atraviesa el pubis de una y el glúteo de otra. Siguiendo la perspectiva de Berger, podemos señalar que la vergüenza de la desnudez se expresa en esa tela que encubre levemente partes de sus cuerpos. A pesar de estar en círculo y en una escena que bien podría ser destinada a ellas mismas, están distantes unas de otras y, en esta distancia, sus torsos quedan mirando al frente, al espectador, quien, desde fuera del cuadro, puede apreciar mejor sus cuerpos. El placer, en todo caso, es el placer de la mirada del que está fuera, del que mira y contempla los cuerpos robustos, “deseantes”, de las gracias.

Con similitudes y algunas diferencias podemos recuperar *La Primavera* de Sandro Botticelli (Fig. 2), pintado con anterioridad a *Las tres gracias* de Rubens, entre los años 1477 y 1482. *La Primavera*, tal y como ha sido analizada con profundidad y a lo largo del tiempo, propone una narración que recorre los diferentes personajes mitológicos que allí se representan. Este recorrido (de derecha a izquierda) empieza con Céfiro y termina con Mercurio a la izquierda del cuadro. Antes de cerrar este relato aparecen “las tres Gracias”. Son mujeres, como en el cuadro de Rubens, pero en esta oportunidad se las ve tomadas de las manos, danzando. Ya no aparecen totalmente desnudas porque tienen vestidos que, si bien son livianos y transparentes, recubren sus cuerpos. Se las representa más delgadas y estilizadas, con cabellos sueltos. Las poses son similares a las Gracias de Rubens, pero en este caso la mirada de la segunda no está dirigida hacia la primera diosa sino hacia Mercurio, que se encuentra fuera del círculo



Fig. 2: *La Primavera* (ca. 1477-1482) de Sandro Botticelli

femenino. Aquí podríamos pensar que el espectador está fuera y dentro del cuadro. En esta imagen, además de las flores, las diferentes especies de plantas, la belleza y la abundancia, se representa el amor con el acto de Cupido arrojando la flecha sobre una de las gracias. Amor, abundancia, belleza... ¿y el placer? ¿placer de lo bello? ¿del amor? ¿de la fecundidad? Obsérvese que Venus, en el centro del cuadro, está embarazada, así como Flora en el margen derecho. ¿O se trata del placer de la armoniosa relación entre personajes mitológicos y la naturaleza? Probablemente se encuentre en todos estos elementos reunidos, es decir, no sólo en ver danzar a “las Gracias” con ropas livianas, sino que también en la contemplación de Venus y Flora, cuyas miradas están dirigidas al frente, hacia el protagonista masculino del cuadro.

Sin dejar de señalar, como decíamos anteriormente, que la figura de *Las tres Gracias* ha sido pintada infinidad de veces a lo largo de la historia en diferentes épocas y siguiendo diferentes estilos (surrealismo, realismo, cubismo), nos gustaría dar un salto temporal y analizar finalmente dos cuadros más contemporáneos y retratados por pinceles latinoamericanos. Elegimos estas pinturas ya que, a nuestro entender, estas nuevas/ otras imágenes quiebran ciertos patrones de representación hasta alterar



Fig. 3: *Las Tres Gracias en rosado* de Gonzalo Cienfuegos

la imagen de “las tres gracias”, y porque las mujeres ahí representadas se resisten a ser consideradas un objeto, una visión de/para otro.

Las Tres Gracias en rosado del pintor chileno Gonzalo Cienfuegos (Fig. 3), representa a tres mujeres que están vestidas, con sus cuerpos mirando al frente, con gestos serios y miradas desafiantes. Son mujeres diversas: una aparece con un corsé que deja al descubierto sus hombros y parte del torso, sus cabellos están sueltos. La Gracia del medio está representada con ropa de trabajo, una especie de uniforme, también con pelo suelto, pero levemente atado y, finalmente, a la Gracia del costado derecho se la pinta con pelo corto y vistiendo una mixtura de corsé rojo con un traje cerrado gris.

El círculo está más disuelto, a diferencia de las otras pinturas, pero permanecen cercanas, y sus manos ya no se encuentran dirigidas hacia arriba, sino hacia abajo. En el fondo del cuadro vemos un paisaje fabril con chimeneas humeando y un cielo rosa. La representación de estas *Kharités* es completamente diferente a la de los pintores europeos. Por sus gestos, la pose de sus cuerpos, el contexto y los colores elegidos, nos sugiere una sensación de potencia femenina. La Gracia del medio no está de espal-

das, tiene el torso vuelto y camina hacia adelante. La belleza, quizás, está representada en el cielo rosa, en el caminar juntas, en lo que viene, en el porvenir. Si bien permanece, por parte de la Gracia izquierda, una mirada discreta, sigilosa o sugerente hacia el espectador, la mirada de la que está en el frente pareciera ser la dominante que, en lugar de estar dirigida al espectador masculino, pareciera dirigirse hacia fuera del cuadro, al horizonte. ¿Es una mirada hacia el porvenir? Las mujeres ya no aparecen desnudas para la contemplación masculina: están vestidas. Por lo tanto, aquí notamos que algo de la representación históricamente dominante de “Las tres Gracias” está quebrada o, por lo menos, tensionada.

Por último, nos interesa recuperar una imagen muy reciente de una exposición colectiva llamada “Tomamos del paraíso” que se hizo en el Centro Cultural Recoleta (Buenos Aires) en 2017, donde un grupo de artistas feministas se ocupó de revisitar, una vez más, la figura de las Gracias. Si bien la resonancia al cuadro de Rubens se torna inmediatamente patente, creemos encontrar algunas diferencias sustanciales. Para empezar, aquí los cuerpos femeninos adquieren una nueva denominación: “cuerpas felices”. Estas cuerpas tienen rasgos contemporáneos: tienen aros y tatuajes, no se encuentran rodeadas de naturaleza, sino que están tomando alcohol y a sus pies se despliegan los restos que indican que el encuentro lleva cierto tiempo transcurriendo. La mirada entre ellas parece tener cierta complicidad y el ámbito feliz y de fiesta, indicativo de que están pasando un buen momento entre ellas, las desprende de todo posible espectador objetivizante. Por contraste, las bebidas alcohólicas llaman al ojo más que el desnudo que, a su vez, queda nuevamente desplazado por la variedad de los tatuajes. Las cuerpas ya no parecen remitir ni al ideal de belleza graciosa como tampoco al desnudo culposo, vergonzoso y deudor de Eva. Ante estas cuerpas, no podemos más que recuperar, una vez más, la consigna LGTBIQ+: “En una sociedad que nos educa para la vergüenza, el orgullo es una respuesta política”.

Como reflexión final, consideramos necesario recuperar estas nuevas imágenes que tuercen la representación hegemónica de “las tres Gracias”, ya que se pone de manifiesto lo señalado por Silvia Federici al inicio de este escrito. El cuerpo de las mujeres no solo es territorio de dominación patriarcal, sino que también puede ser campo de disputa, de tensiones y de resistencia. Las Gracias latinoamericanas dejan de ser mujeres-objetos para convertirse en mujeres-sujetos, que disfrutan en sus cuerpos y



Fig. 3: *Cuerpos felices*. Obra colectiva

disfrutan entre ellas. De este modo, la resistencia se expresa en su representación: son mujeres capaces de celebrar, de generarse placer. La resistencia también se presenta en el lenguaje (del vocablo cuerpo a cuerpos, recuperando la tradición feminista del lenguaje y de la pluralidad). De esta

manera, en los cuadros latinoamericanos resurgen características de las *Kharités* que la tradición europea “olvidó”: la felicidad, la celebración, la fiesta entre ellas, la solidaridad, la comunión. El placer, en principio, lo experimentan entre ellas mismas, dentro del cuadro. Pero, también, el placer puede aparecer en nosotras que miramos estas imágenes, en las mujeres que nos asumimos como sujetas políticas, que compartimos, disfrutamos de verlas/vernos celebrando la vida, la amistad, la alegría, la hermandad, caminando juntas, de la mano. Desde esta perspectiva, las mujeres nos convertimos en protagonistas de las pinturas y, de este modo, el afuera/dentro de cuadro se relaja y ya no se encuentra tan delimitado, porque somos nosotras mismas las que nos representamos y disfrutamos. Gracias a esta transformación, tanto las relaciones como las representaciones cobran nuevos sentidos: más emancipadores, más libres, más deseantes.

Referencias Bibliográficas

- Berger, J. (2016). *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Eco, U. (2010). *Historia de la Belleza*. Barcelona: Debolsillo.
- Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hesíodo (1978). “Teogonía”. En Hesíodo, *Obras y fragmentos* (pp. 63-113). Madrid: Gredos.
- MacLachlan, B. (1993). *The Age of Grace. Charis in Early Greek Poetry*. Princeton: Princeton University Press.
- Nietzsche, F. (2011). *La Genealogía de la Moral*. Buenos Aires: Libertador.
- Scalzo, G.; Moreno Almárcegui, A. y Padilla, M. (2018). “Rebuilding the Temple of Graces: Gift-giving as the Foundation of Care”. *CEconomía. History, Methodology, Philosophy*, vol. 8, n°2, pp. 139-55.



Penelopeyas o la política como arte de tejer

Julia Monge*

El hilo de plata o las imaginarias

Una y otra vez encontramos la metáfora del tejido, del arte de tejer, como símbolo y definición de las prácticas en las militancias feministas. Entretejer el pensamiento con la vida, tejer redes de cuidado, entramar nuevos modos de relación con nuevas formas de lucha, componer un tejido que preserva y reúne la diversidad. Discursos y movimientos variados fueron urdiendo esta imagen en común, de lo común; precisamente como una posición que enlaza la política y la existencia cotidiana mentando en la trama relacional como objeto de crítica, transformación e invención.

Persiguiendo referencias se nos descubrió una historia del tejido que, remontándose más atrás del *Político* de Platón, apareció igualmente ligada a una escena en que el mundo gira al revés. En el comienzo, la comunidad “tejida con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles”, se evoca como ya siempre perdida dice J. L. Nancy, y en ausencia de Ulises, “alrededor de Penélope que rehace el tejido de la intimidad sin nunca terminarlo, los pretendientes instalan la escena social, guerrera y política – la pura exterioridad” (2000: 30-31). En el comienzo de nuestra historia entonces, el tejido y un vacío de poder se reúnen como virtud de una mujer cuya paciencia es infinita. Y sin embargo...

Atenea, diosa guerrera y tejedora. Helena, inscribiendo en su telar el conflicto que provocó. Creúsa, eximia tejedora que arranca a Apolo la confesión para que su hijo sea reconocido ciudadano. El arte de tejer, signo a la vez de un saber práctico ingenioso, de un entramado expresivo indirecto, de la confección del vestido que hace a la vez al pudor y al adorno, es una habilidad que corresponde a muchas mujeres griegas destacadas, según cuenta Ana Iriarte. Apenas menciona entre ellas a Penélope, a la que sin embargo le corresponde la adjetivación esperada: “tejedora ejemplar” (1990: 31).

* CIFFyH, IDH-UNC
julia_monge@hotmail.com



“¿Y en qué me convertí cuando ganó terreno la versión oficial?” –se pregunta una Penélope de ultratumba, convocada por Margaret Atwood– “En una leyenda edificante. En un palo con el que pegar a otras mujeres. Esa fue la interpretación que eligieron los rapsodas [...] Así que voy a tejer mi propia versión” (2005: 20-21). Podríamos hipotetizar que el sentido que asume hoy la metáfora del tejido político proviene de una tal versión que mostraría otra cosa que un milenario espectro azotador. Pero el único discurso audible en aquel tiempo era el de un “femenino imaginario” relatado por hombres, que en el mismo símil en disociación que distanciaba el estatus real de los artesanos del recurso metafórico al tejido político en Platón (Vidal-Naquet, 1986), encarnaba el reparto entre una labor propia de las mujeres y un simbólico reservado a la acción masculina: como trama discursiva correspondía a los hombres y los asuntos públicos como suyos, impedido a las literalmente tejedoras situadas en la casa (Papadopoulou-Belmehdi, 1996).

*Héctor a Andrómaca: “Mas ve a casa y ocúpate de tus labores,
el telar y la rueca, y ordena a las sirvientas aplicarse a la
faena. Del combate se ocuparán los hombres y yo, sobre todo”*
(Ilíada, VI, 490).

*Telémaco a Penélope: “Mas tú vete a tus salas de nuevo y
atiende a tus propias labores, al telar y a la rueca, y ordena
asimismo a tus siervas aplicarse al trabajo; el hablar les com-
pete a los hombres y entre todos a mí, porque tengo el poder
en la casa”*
(Odisea, I, 355).

¿Cómo es que esa actividad que significaba la exclusión de las mujeres del discurso y la política llegó a ser una expresión feminista de la construcción colectiva, forma de un cuidado de y para todes y del mundo? Sabemos que Penélope estaba haciendo otra cosa que tejer, propiamente tramando un ardid en que el cuidado de sí misma destejendo se enlazaba con la suerte de Ítaca. Aunque varios estudios señalan su simetría con Ulises en esa inteligencia astuta, es difícil entrever en qué punto Penélope participó del acuerdo de colaboración que en el reencuentro recompone el orden en la casa y la ciudad. Como señala Nieto Hernández, en el canto XXIII de la *Odisea*, cuando se relatan mutuamente sus historias, la de

Penélope se compendia en cuatro líneas –donde sólo enuncia su padecer y son protagonistas los malos galanes y las ovejas, las vacas y el vino que consumían- mientras que la de Ulises se extiende treinta y dos...esa escuálida reducción es todo lo que nos queda “de lo que podría haber sido una *Penelopeya*” (2008: 60).

El inicio de esta trama sin voceras propias nos advierte entonces que, si entendemos la política en clave feminista no por esencia o identidad biológica sino en tanto experiencia histórica, posición y perspectiva prácticas, no alcanzamos a recuperar sino cómo estaba ligada su representación imaginaria al arte de tejer. Como labor distintamente femenina, el tejido traducía una densidad alegórica sobre una forma de acción compleja y conflictiva que, tensando el ser y el parecer, la obediencia y la transgresión, las pasiones y un pensamiento sagaz, era susceptible de ejemplificaciones antitéticas - como la Esfinge y su terrorífico entramado del enigma desafiando al poder de los ciudadanos, o Lisístrata, encerrándose a tejer con sus compañeras y sustrayéndose al encuentro sexual poniendo el cuerpo, viva voz y humor a lo disimulado por Penélope (Iriarte, 1990; Papadopoulou-Belmehti, 1996).

Participando por su labor, pero sin voz ni voto, en el reparto entre lo material y simbólico de ese arte de tejer asociado al orden, la injerencia de las mujeres se revela menos suprimida que contenida en los límites de su discurso e intervención pública, que son los límites imaginarios –transpuestos como interdicción real- de su agencia en la comunidad política. Pero en momentos de crisis y anomalía, los medios puramente femeninos –figurados, impuestos como tales- trastornan sus fines subordinados avanzando desde el tejido literal, sin pasar abiertamente por el simbólico, a esa otra trama material que es la política. Lo ominoso en que las mujeres desdibujan su representación gratuitamente otorgada –cuyo costo y deuda recae sobre quienes la reciben y no sobre quienes la confieren-; el miedo a que comparezcan como interlocutoras –que se les transfiere como riesgo de exposición- parece atado más profundamente a ese tácito reparto que conserva la comunidad, a que se rompa ese pacto no consentido y que su función en la trama se formule como lo que es: no una predisposición natural o una virtud elegida, sino una actividad a la vez reconocida en su cuidado de la vida, denegada en su expresión social y depreciada en su alcance político. Malla subterránea de contención que, si empieza a tensar aquí y allá sus hebras, terminará desajustándolo todo.

Quizás entonces ensayando una suerte de genealogía (incompleta, fragmentaria) del uso político de la metáfora por parte de las mujeres, cuando la reconversión material del tejido encuentre sus narradoras, lo que empezó como una representación impuesta sobre su naturaleza y papel en la comunidad, pueda mostrarnos si vale todo lo que cuesta o lo que cuesta hacerla valer, puesto que su elección incesantemente renovada ha trascendido hasta hoy.

La fibra negra o las desgraciadas

Si hay algo que me enfada sobre todas las demás miserias de este maldito tejido de falsa sociedad, es la imbecilidad con la que se dice, con auténtica flema: «¿Por qué no se marchan las mujeres?» ¿Me diréis a dónde irán y qué es lo que harán? (De Cleyre, 2016: 15).

Las discípulas de la emancipación clamaron contra mi heterodoxia y me declararon buena para la hoguera [...] Pero la verdadera emancipación no empieza en los parlamentos, empieza en el alma de la mujer [...] cortando el lazo de los prejuicios, tradiciones y costumbres rutinarias (Goldman, 1911a: 150).

En sintonía disyuntiva las que hablan abiertamente son dos anarquistas. Bautizada en Estados Unidos como “la mujer más peligrosa del mundo”, Emma Goldman estaba recién llegada de Rusia con 17 años cuando fue la masacre de Heymarket (1886). Empleado textil, fue encarcelada tres veces: por incitar a la revuelta en una asamblea obrera, por enseñar públicamente el uso de anticonceptivos y por conspirar contra el reclutamiento para la primera guerra mundial, lo cual le valió su deportación. Apoyando primero a los Bolcheviques y acompañando luego la rebelión de Kronstadt, pasó los siguientes 20 años de su vida viajando por Europa y Canadá, involucrándose en el vaivén en la Guerra Civil Española.

Según su definición, el Anarquismo es la filosofía de un nuevo orden social basado en la unidad de la vida. Si bien reconoce como mayor mal el económico, sostiene que su solución solo puede venir de una consideración de cada esfera, tanto individual como colectiva, interna como externa. La trama Dios-Estado-Patrón-Marido, más completa que la que llegaba a reconocer el ala masculina, había impedido que la humanidad alcance “su plena estatura. Solo en libertad va a reconocer la verdadera fuerza de los lazos sociales que tejen al conjunto” (Goldman, 1911b: 40).

Voltaireine De Cleyre encontraba esas proclamas demasiado comunistas, y aunque consideraba una aporía aconsejar a otros, reconocía lo que aquella demostraba en su proselitismo: que “las autoridades no nos temen en lo que somos, temen en lo que podríamos convertirnos” (2007: 308).

Entre sus disensos, acordaban que la lucha de las mujeres estaba directamente enlazada con alcanzar esa verdadera talla de lo humano mismo. La oscilación de lo abyecto a lo sublime, siniestra estrategia del puritanismo para sujetar a las mujeres, tenía fines bien concretos: concederles gracias sobrenaturales o instintos menos que bestiales para que nunca se sitúen al nivel del poder material. Goldman, tentando ásperamente los límites de la crítica, entendía que esa tensión había malogrado vidas enteras y que era una lucha no menos encarnizada que, e incluso fundante de, la comunidad de iguales. Las mujeres tenían que emanciparse de la emancipación que las había conducido a las mismas condiciones de una política ya harto viciada por los hombres y a desconfiar acerca de sí mismas; pero la transvaloración de todos los valores que afirmaba que era la revolución, implicaba vérselas en lo concreto con la ambigüedad de los lazos que tanto pueden apresar como tramar una sociabilidad libre, los perfiles espinosos de la interrelación y mutua dependencia. Las libertades fundamentales que los bolcheviques tachaban de supersticiones burguesas, eran tan indeclinables como disyuntivas de la falta de ardor en las sufragistas preocupadas por la opinión pública; el matrimonio y la maternidad como chantaje para ser algo en la vida era la imagen invertida del verdadero amor consistente en “prodigarse sin tasa para encontrarse a sí misma más rica, más profunda, mejor” (1911a: 150), la comunidad libre era enemiga tanto del reformismo perpetuador del Estado como del monstruo de los celos, y sólo advendría por la fluidez de la acción revolucionaria, la cual no pudiendo esquivar la violencia, debía avanzar “como proceso de reconstrucción más que de destrucción” (1911b: 44), como debía volver a hilarse toda la trama de relaciones de la vida, que tanto acoge como expone a múltiples formas de vulnerabilidad.

No estoy tallada en una sola pieza. Hace tiempo me di cuenta de que estaba tejida con diferentes madejas, de matices y texturas en conflicto. Hasta el último de mis días estaré desgarrada entre el anhelo de una vida personal y la necesidad de darlo todo a mi ideal (Goldman, 1996: 183).

Retratando a Mary Wollstonecraft como una trágica y a De Cleyre como una mente aguda que no podía trascender “las pesadillas del mundo que pesaban sobre ella” (2017: 135), se hermanaba en las desavenencias de haber estallado el femenino imaginario y no encontrar en el fondo de sí mismas sino insatisfacción y contradicciones, que si bien destacaban la urgencia “de sentir hondamente la unión con los demás, sin avenirse por ello a perder las características más salientes de una misma” (1911a: 143), amenazaban en su intransigencia respecto a la vieja moral no sólo la elección por la revolución de parte de las mujeres, sino la unión misma entre ellas. Penélope se lamentaba que los dioses habían acabado con todo su brillo el día que se marcharon las naves (*Odisea*, XVIII, 180); para éstas les habían enmarañado el fondo del alma, expropiándoles también una intimidad deseable. Sin embargo, De Cleyre decía que Goldman estaba animada “por el único espíritu que puede liberar al esclavo de la esclavitud y al tirano de su tiranía - el que está dispuesto a desafiar y a sufrir” (2007: 309).

El hilo invisible o las estalladas

Según plantea Mariarosa Dalla Costa entender cómo funciona el hilo invisible continuo de la explotación sobre el trabajo no asalariado, supone reconocer que cuando la clase obrera ha sido capaz de organizar luchas de masas en la comunidad, “la base ha sido siempre la organización informal y la red de trabajo ininterrumpido de las mujeres que sale a la superficie en momentos críticos” (Dalla Costa; James, 1977: 35), oscurecido no obstante por el “mito de la incapacidad femenina” que, erigido sobre el aislamiento doméstico, las ha negado como sujetos de la revuelta social.

La pluralidad de esferas en que impactó la campaña por el salario al trabajo doméstico (dentro y fuera de los feminismos, desde cuestiones programáticas hasta las discusiones teóricas en el marxismo) permitió calibrar hasta qué punto la visibilización constituye no sólo un rasgo fundamental de una política feminista, sino un factor que llama a la transformación radical. Se anudaba la lucha contra una naturaleza impuesta –“El racismo y el sexismo nos adiestran para adquirir y desarrollar ciertas capacidades a expensas de todas las demás”, las cuales luego “se toman como si fueran nuestra naturaleza y fijan nuestras funciones, fijando también la calidad de nuestras relaciones mutuas” (Dalla Costa; James, 1977: IX)– la consideración de un mundo de relaciones ocultas extendidas hasta las

agriculturas de subsistencia y devaluación de la mano de obra en regiones colonizadas (Federici, 2018), y la redefinición, en palabras de James, de “un concepto reformista y deformado de capital como una serie de *cosas* que luchamos por controlar o dirigir más que como una *relación social* que luchamos por destruir” (Dalla Costa; James, 1977: 1).

Introducir el análisis económico demostró la necesidad de construir un “marco y acciones políticos nuevos y autónomos” para afirmar la escala masiva y amplitud del ataque, lo cual no conquistó inmediata unanimidad entre el movimiento de mujeres: posturas feministas “no políticas” sostenían que ese análisis no podía abarcar la opresión física y psicológica cuya salida era personal; posturas “políticas” desde una lectura masculina de clase consumaban la lucha en la igualdad salarial y un estado de bienestar más eficiente (Dalla Costa; James, 1977: 3-6). Reconocer la casa como el *oikos* sobre el cual se construye la economía, es para Federici precisamente lo que permite refundar la vida colectiva desde un nuevo punto de apoyo que rechaza “la visión de un *nosotros* separada de un *ellos*” para construir “una vida transversal a múltiples formas de cooperación, que proporcione seguridad sin aislamiento y sin obsesión”, y fundamentalmente “nuevas formas colectivas de reproducción” (2013: 254-257). Se trata de hacer “estallar fuera las contradicciones y las frustraciones que el capital ha querido hacer reventar y contener dentro de la familia” (Dalla Costa; James, 1977: 47).

Que lo que no explota implosiona es el principio por el cual Luci Cavallero y Verónica Gago (2019) señalan que es preciso reparar en ese otro eje de la trama que enlaza naturalización, invisibilización y sujeción: la deuda. No sólo la que toman los Estados, sino el parche al encarecimiento de los servicios básicos, la que genera la clandestinidad del aborto, lo que se debe ya antes y para entrar al mercado laboral; mecanismo de inclusión financiera del trabajo “informal” (migrante, precario, barrial, doméstico) que no homogeniza las diferencias sexuales, de géneros, de raza y de localización, sino que las explota diferencialmente.

El “terror financiero” deprecia, disciplina y funciona como “contrarrevolución cotidiana” en tanto “opera en el mismo plano donde la revolución feminista se ha desplegado con fuerza, sobre los vínculos de sumisión y obediencia y lo domestico como ámbito de reclusión” (2019:25). Normalizar que la subsistencia por sí misma genere deuda, impacta directamente en el mantenimiento de lazos violentos por necesidad. Impone,

como la partida de Ulises a Penélope, un juego entre la paciencia, una reducción conservadora del futuro y la moral: tensa cuánto se puede soportar y cuánto porvenir va a estar obligado, y anuda el disciplinamiento de la educación financiera con la conservación de estructuras constrictivas –las autoras señalan que el rechazo a la ESI hace nudo con la moralización familiar patriarcal que sirve a la economía de la obediencia.

Un gesto feminista sobre la deuda implica entonces “tramar el desacato”, sacar las ollas a la calle, aunque el poder las vea como los calderos de las brujas, precisamente porque así las ve: “espacios de reunión, nutrición y conversación donde se teje la resistencia”, se destruye toda abstracción y se expone la capacidad de colectivizar y politizar la crisis de la reproducción. Las ollas callejeras “prenden el fuego colectivo frente a la inexistencia a las que nos quieren condenar” (2019: 28-30).

La hebra-raíz o las arraigadas

El Hombre-humanidad-estatal-universal, es el espectro azotador que trasciende en la narración desde la crítica de-colonial y las experiencias de movimientos indígenas. Una “politicidad femenina” y una “política en femenino” empiezan para Rita Segato y Raquel Gutiérrez Aguilar también, como vimos en aquel comienzo griego, disputando el lugar de enunciación, pero más que en lo público *contra* lo público como espacio que domina el sentido de lo común y zanja cómo se puede hablar políticamente.

Para la primera “reatar los hilos con lo que perdimos en el camino de la historia” se hace posible ante el derrumbe del canon político patriarcal y la ficción institucional: la historia de la burocracia y el ADN del Estado dice Segato, “no es la historia de las mujeres”, la historia del hacer y resolver de todes les otres fuera del monismo humanista (2018: 21). Más que la separación del mundo entre temas de valor universal y temas de supuesto interés de minoría, se abren dos proyectos históricos al cabo disyuntivos “aunque vivamos inevitablemente de forma anfibia”; como es anfibio el camino de nuevas formas de sociabilidad con respecto del Estado: el *proyecto de las cosas* cuya meta es funcional al capital y el *proyecto de los vínculos*. La política en clave femenina, de este lado de la bifurcación, se caracteriza por el anclaje espacial, “orientada por las contingencias y no principista en su moralidad”, preservadora de lo cotidiano restaurando sus raíces colectivista y comunitarias (2018: 17-18).

“Comunitario-popular” es para Gutiérrez Aguilar el horizonte desde el cual la política en femenino “teje de abajo hacia arriba articulaciones” y da lugar a “tejidos variopintos y heterogéneos con propósitos comunes” que reafirman la autonomía política de lo social frente a las lógicas estado-céntricas (2017: 70-71). El eje de esta política que la autora define como un lenguaje más que un modelo, es disputar el monopolio de la toma de decisiones de los asuntos que a todos competen porque a todos afectan.

En esta clave, plantea con mayor nitidez la disyunción entre dos formas de entender y hacer política que implica redefinir todos los componentes de la trama: una asamblearia, concreta, plural y otra que no termina de someter a crítica la existencia de un lugar totalizante para lo universal afirmativo. Lo común como acción colectiva de reproducción de la vida, se distingue de lo público como lo que no es de ninguno y de todos; el sentido de inclusión se opone al canon de pertenencia; la articulación a la igualdad abstracta; la conservación y el cuidado de los recursos materiales colectivamente disponibles a los procesos de acumulación del capital; y el par común/íntimo-doméstico se confronta con el público/privado que colapsa en este último una opacidad que incluye tanto la reproducción de la vida como los negocios mercantiles. En este arte del tejido político “la cuestión a construir o reconstruir no es ya ninguna *res pública* sino una *res común*” (2017: 149).

Re-hilvanando

Detrás de la aparente simpleza de la metáfora, quizás podíamos esperar-nos que las relatoras encarnadas complejizaran bastante la rematerialización política del tejido. En efecto, de metáfora quedó muy poco en deseos, pensamientos y acciones que, a igual distancia del romanticismo y el cinismo, no se permitieron erigir una nueva ficción en las ruinas de otra: la de un enlace vincular naturalmente armónico, un entramado virtuoso sin tensiones ni disidencias de la vida y la política, que consentiría la victoriosa sustitución del mito de la *comunidad perdida* por el mito de la *comunidad recluida*, pronta a instituirse cuando se liberara el femenino imaginario y real de su privación política.

De la clandestinidad a la incomodidad de la representación y las desavenencias del cuidado y la exposición, del continuo de las ataduras mo-

rales naturalizadas a la división política entre reformismo y revolución, advertimos algo más que el hecho de que feminismo se predica en plural, en concreto, en proceso, combinando una constatación histórica que no devenga determinismo con la conjura de universales abstractos sin adjudicarse poderes suprahumanos. Descubrimos que la apuesta de la política como arte de tejer, al ras de los hechos, como insurrección de los vínculos, es una elección costosa. Porque si le ponemos historia y cuerpos y voces y territorio, enrarece lo íntimo y lo próximo y obliga a repensar si queda algo extraño o ajeno.

Poder aparecer y hacerse oír no les facilitó la trama. Pero pudieron nombrar lo que pasa cuando el mundo que gira al revés se reúne con la impaciencia: un hilo de fuego atraviesa la vida y la política y aparecen en un mismo telar el pan y las rosas.

Referencias bibliográficas

- Atwood, M. (2005). *Penélope y las doce criadas*. Barcelona: Salamandra.
- Cavallero, L.; Gago, V. (2019). *Una lectura feminista de la deuda*. “Vivas, libres y desendeudadas nos queremos”. Buenos Aires: Fundación Rosa Luxemburgo.
- Dalla Costa, M.; James, S. (1977). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México: Siglo XXI Editores.
- De Cleyre, V. (2007). “In Defense of Emma Goldman”. En Weiss, P.; Kesinger, L. (eds.), *Feminist Interpretations of Emma Goldman* (pp. 301-310). The Pennsylvania State University Press.
- (2016). “Esclavitud sexual”. En *Pequeña antología anarcofeminista*. La Congregación. En línea en <https://anarquismoenpdf1.files.wordpress.com/2016/03/pequec3b1a-antologc3ada-anarcofeminista-anarquismo-en-pdf.pdf>
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Goldman, E. (1911a). "The Tragedy of Woman's Emancipation". En *Anarchism and other essays* (pp. 143-151). London: Mother Earth Publishing Association.
- (1911b). "Anarchism: What it Really Stands for". En *Anarchism and other essays*, pp. 31- 44.
- (1996). *Viviendo mi vida*. Tomo I. Madrid: Fundación de Estudios Libertarios "Anselmo Lorenzo".
- (2017). "Voltairine De Cleyre". En *La mujer más peligrosa del mundo. Textos feministas de Emma Goldman*, (pp. 113-138). La congregación. En línea en: <https://anarquismoenpdf.tumblr.com/post/160663804093/emma-goldman-la-mujer-m%C3%A1s-peligrosa-del-mundo> (Consultado en Junio de 2019)
- Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Homero (1993). *Odisea*. Traducción José Manuel Pavón. Madrid: Gredos.
- (1996). *Iliada*. Traducción, prólogo y notas Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos.
- Iriarte, A. (1990). *Las redes del enigma. Voces femeninas en el pensamiento griego*. Madrid: Taurus.
- Nancy, J.L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- Nieto Hernández, P. (2008) "Penelope's Absent Song". *Phoenix*, Vol. 62, n°1, pp. 39-62.

Papadopoulou-Belmehdi, I. (1996). "Tejidos griegos o lo femenino en antítesis". *Enrahonar*, n° 26, pp. 25-39.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo.

Vidal-Naquet, P. (1986). *The Black Hunter. Forms of Thought and Forms of Society in the Greek World*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.



Elección, gratuidad y cuidado en el uso de los saberes y el decir veraz

Roque Farrán*

“La igualdad es que cada uno sea remitido a su elección, no a su posición. Es lo que liga una verdad política a la instancia de la decisión, que se establece siempre en situaciones concretas, punto por punto” (Badiou, 2006: 44). En esta definición, Badiou anuda el tema de la elección que nos convoca a la condición democrática irreductible de la igualdad, junto a la verdad y la decisión. También a cierta puntualidad que remite a lo singular de cada situación concreta. La elección, en el plano de la igualdad, si es verdadera no remite pues a condiciones regladas o estandarizadas, no obedece al *statu quo* o la posición social, sino a sus bordes y dislocaciones; la elección es un punto insondable en su singularidad. Insondable no quiere decir místico o inefable, porque remite a una indeterminación objetiva de la situación, su borde rigurosamente circunscrito. Hay pues una dimensión política inerradicable en cualquier elección verdadera, sea científica, artística o incluso amorosa; en sus modos singulares de arriesgar un decir excesivo respecto a lo reglado de la situación. La elección se juega en múltiples planos e instancias, por ejemplo, en lo que nos convoca ahora en esta situación puntual: elegimos la universidad en que nos inscribimos, las facultades en que nos formamos, elegimos nuestros representantes, elegimos presentarnos a concursos docente, elegimos en qué jornadas participar, etcétera. La cuestión del gobierno cruza transversalmente todos esos planos: tensa los aspectos reglados y estratégicos de nuestras prácticas, discursivas o no. Tal como lo entiende Foucault, cuando complejiza la noción de poder a través de los modos de gobernar las conductas en distintas relaciones sociales: entre padres e hijos, docentes y alumnos, sacerdotes y fieles, médicos y pacientes, periodistas y oyentes, etcétera. El gobierno de sí y de los otros en función del coraje de la verdad, o parresia.

Pero antes de situarme en la propuesta foucaultiana, quisiera decir algo respecto a la “gratuidad” del saber. El saber nunca es gratis, tiene un

* UNC-CIECS-CONICET
roquefa@yahoo.com.ar



elevado costo subjetivo, algo que nos permite despejar la noción de “uso”. Hay una cita de Lacan que condensa y muestra en el acto, mediante un agudísimo juego de palabras, su posición epistémica (freudo-marxista) y cómo funciona la aprehensión casi física o corporal del saber:

El estatuto del saber implica como tal que, saber, ya hay, y en el Otro, y que debe aprenderse. Por eso está hecho de aprender [...] El sujeto resulta de que este saber ha de ser aprendido, y aun tener un precio, es decir que su costo es lo que lo evalúa, no como de cambio, sino como de uso. El saber vale exactamente lo que cuesta, es costoso (*beau-coût*) porque uno tiene que arriesgar el pellejo, porque resulta difícil, ¿qué? -menos adquirirlo que gozarlo. Admito que la computadora piense, pero ¿quién puede decir que sabe? Pues la fundación de un saber es que el goce de su ejercicio es el mismo que el de su adquisición. [...] Aquí encontramos en forma segura, más segura que en el propio Marx, lo tocante al valor de uso, ya que además en Marx sólo está presente para hacer de punto ideal respecto al valor de cambio en que se resume todo. [...] Hablemos pues de este aprendido que no se basa en el cambio. El saber de un Marx en política -que no es cualquier cosa- no se *comarxia*, si me permiten. Así como no se puede, con el de Freud, hacer *freau*. [...] Basta con una hojeda para ver que siempre que uno los encuentra, a esos saberes, el haberse curtido el pellejo para adquirirlos, queda en nada. No se importan, ni se exportan. No hay información que valga, sino de la medida de un *formado por el uso* (Lacan, 2012: 117-8).

Aquí se encuentran condensados todos los elementos necesarios para pensar una formación y transmisión materialista de los saberes, sin idealismos informacionales que abonen a la derecha pragmática; el que no se haga funcionar el valor de cambio, la gratuidad aludida, no quiere decir que no haya un elevado costo subjetivo, justamente: *haberse curtido el pellejo para adquirirlos en el goce de su ejercicio*. Nada más y nada menos. Que haya un goce singular en el uso de los saberes puede sonar algo extraño, tan desafectados nos pensamos a veces, pero es lo que nos diferencia de las computadoras que nos reemplazarán en cualquier momento en nuestras funciones normóticas. Las nociones de “uso”, de “ejercicio”, además del “goce” indicado, son claves para entender la formación del sujeto en nuestras instituciones públicas, abiertas y gratuitas. Esto nos conduce al último Foucault: su indagación en torno a las prácticas de sí, el ejercicio sistemático de la crítica y la parresia.

Es importante rescatar, luego de tantas idas y vueltas, aproximaciones y diferencias respecto a la valoración del psicoanálisis, lo que dice Foucault de Lacan:

[M]e parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. Vale decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esta espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la epimeleia heautou, que fue la forma más general de la espiritualidad" (Foucault, 2014: 43-44).

Otra vez aparece la cuestión del precio que paga el sujeto por decir la verdad en su formación, ligado por Foucault ahora a las prácticas espirituales. Pero no solo el decir veraz, que es lo que indaga al final de su enseñanza con la parresia, sino también la escritura misma, la célebre oscuridad de los *Escritos* lacanianos, e incluso su anómala posición institucional son elucidados ejemplarmente por Foucault. En una breve entrevista realizada el 11 de septiembre de 1981, dos días después de la muerte de Lacan, responde las acusaciones de hermetismo y de "terrorismo intelectual" dirigidas al psicoanalista por sus adversarios:

Pienso que el hermetismo de Lacan se debía al hecho de que él quería que la lectura de sus textos no fuera simplemente una "toma de conciencia" de sus ideas. Él quería que el lector se descubriera él mismo [*lui-même*] como sujeto del deseo a través de esta lectura. Lacan quería que la obscuridad de sus *Escritos* fuera la complejidad misma del sujeto, y que el trabajo necesario para comprenderlo fuera un trabajo a realizar sobre sí mismo [*soi-même*]. En cuanto al "terrorismo", solamente subrayaré una cosa: Lacan no ejercía ningún poder institucional. Los que lo escuchaban querían escucharlo, precisamente. Solo aterrorizaba a los que tenían miedo. La influencia que uno ejerce nunca puede ser un poder que se impone (Foucault, 1981: 1).

Esta idea de que la forma misma de la escritura y el ejercicio de lectura están ligados a la formación del sujeto y que el poder es una relación y no una imposición, lo cual sugiere el concepto lacaniano de transferencia (negativa y positiva), resultan claves para entender cómo se imbrican poder-saber-cuidado.

En primer lugar, habría que reponer la historia por la cual Foucault se ve conducido a un cambio de posición radical en sus investigaciones, que se encontraban en cierto impasse al abordar la historia de la sexualidad desde la óptica exclusiva del poder-saber. Él mismo la cuenta en la introducción a *El uso de los placeres*. Abandona el proyecto inicial, ya comprometido con la editorial a publicar seis libros, y tarda ocho años en publicar los dos volúmenes subsiguientes a *La voluntad de saber*; el cuarto tomo aparecerá recién el año pasado. El impasse de la sexualidad empieza a desplazarse a partir del desprendimiento de la verdad, primero como *alelurgia* y luego como *parresia*; en el medio, claro, están las indagaciones en torno al cuidado y las prácticas de sí. La elucidación crítica de los mecanismos de poder, el “trillado círculo del saber-poder”, como le llamará el mismo Foucault en *El gobierno de los vivos*, dificultaba pensar modos de respuesta que no fuesen meramente reactivos u opositivos a ellos, las contraconductas o resistencias. Era necesario pensar cómo se constituye el sujeto a sí mismo, en una relación reflexiva y no solo coactiva con los dispositivos. Sin embargo, el enfocarse en la dimensión ética de las prácticas de sí, no lo lleva a olvidarse o desentenderse de las anteriores elaboraciones, al contrario, continuamente busca rearticular y sistematizar sus indagaciones a la luz de las nuevas. Así, arriba a una concepción de la práctica filosófica, del *ethos* crítico, que llama “ontología histórica del presente” u “ontología crítica de nosotros mismos”, la cual me parece insuperable y en la cual busco inscribirme. Es entendible que algunos prefieran el primer Foucault, el de *La arqueología del saber* y *Las palabras y las cosas*; otros el Foucault de los dispositivos de poder y la biopolítica; otros el de *La hermenéutica del sujeto* y las prácticas de sí. Sin embargo, considero que existe un programa de investigación sistemático y bien definido que puede desplegarse desde el último Foucault, el de *¿Qué es la Ilustración?* y *El coraje de la verdad*, para resignificar lo anterior. E incluso para ir más allá de Foucault.

Para algunos Foucault era nietzscheano, para otros en cambio kantiano. Igual, se piense lo que se piense, incluso lo que dijera Foucault al respecto: Foucault era Foucault. Para ir más allá de Foucault, o más acá,

no tenemos que apresurarnos, sino captar la singularidad de su gesto materialista crítico. La singularidad de su *ethos* filosófico se inscribe en dos ligeros desplazamientos operados sobre clásicos enunciados nietzscheanos y kantianos: a la “voluntad de poder” la reformula y reescribe como “voluntad de saber”, y al “coraje de saber” (*sapere aude*) como “coraje de la verdad”; en esos ligeros desplazamientos y sustituciones se cifra la singularidad de su gesto filosófico materialista: entre poder, saber y verdad, en su reescritura constante se teje la historicidad del sujeto que aún nos interpela.

Cuando Foucault formula casi al final de su vida lo que llama una “ontología crítica de nosotros mismos”, para mí define claramente un programa de investigación sistemático, consistente e infinito. La idea nodal que lo orienta es de alguna forma dejar de ser como somos, como nos hemos constituido históricamente en tanto estamos sujetos a determinadas relaciones de saber, poder y cuidado. Por eso dicha ontología histórica ha de ejercerse o declinarse en tres críticas simultáneas y entrelazadas: (1) crítica a las *episteme* o regímenes de saber, (2) crítica a los dispositivos o regímenes de poder, (3) crítica al sí mismo o modos de subjetivación. No veo incompatibilidad alguna en ese programa con una crítica marxista amplia que incluya las relaciones de producción, el estado y la ideología; como tampoco con una crítica de la metafísica que incluya el saber, la razón y el lenguaje. De alguna forma Foucault, más acá de tensiones y diferenciaciones puntuales, se movió entre -y contribuyó a ampliar y enriquecer enormemente- esos dos registros de la crítica; sólo que añadió un tercer eje imprescindible: la crítica de los modos en que nos constituimos históricamente como sujetos de nuestras acciones morales. Es decir, una ética que se define por ejercicios concretos de constitución del sí mismo. No creo que con ello Foucault haya ostentado la última palabra de todo y la haya llevado así a su tumba, al contrario, nos ha legado el cultivo de un *ethos* crítico complejo, sistemático y abierto, que permite recomenzar infinitas investigaciones en el cruce de nuestras mejores tradiciones político-intelectuales y atendiendo a prácticas concretas: Marxismo, Deconstrucción y Psicoanálisis. Hacer justicia con los practicantes de esos respectivos campos, pasa por mostrarles que no tienen por qué debatirse a duelo cada vez, para marcar sus pequeñas diferencias, o ignorarse olímpicamente entre sí, o excluir al tercero; sino que pueden trabajar en la composición conjunta, aunque no acuerden en todo, para dejar atrás este lamentable estado de

cosas en que nos hallamos empantanados hace tiempo; llámesele capitalismo, tardocapitalismo o neoliberalismo.

En este sentido, hay que entender la especificidad de la práctica filosófica y las prácticas de sí en su vinculación actual con las otras prácticas, políticas y científicas, en lugar de reducirlas a un esteticismo hedonista e individualista muy a la moda, o a un anacronismo pro-helenista puramente academicista e inocuo. No se trata de un imposible retorno al pensamiento griego ni de un dandismo moderno superficial, la práctica filosófica rigurosa implica un *ethos* ligado tanto a los aspectos reglados como a los aspectos estratégicos de los “conjuntos prácticos” y las experiencias actuales, en pos de la subversión y transformación de nosotros mismos. Las críticas y señalamientos de Hadot a Foucault, pese a la advertencia del primero respecto a las limitaciones de sus lecturas del segundo (su “diálogo interrumpido”), son un lugar común que vuelve una y otra vez a ser repetido acríticamente, por no entenderse cómo se insertan las prácticas y el cuidado de sí en el conjunto de la obra del pensador francés. Las prácticas de sí, el cuidado de sí, el cultivo de sí nada tienen que ver con el individualismo neoliberal, ni con un ascetismo aislado de la vida social; son prácticas de reflexividad ligadas a la escucha, la escritura, el examen de las representaciones, las meditaciones y las pruebas ascéticas en situación, que apuntan a una conversión de sí en todos los aspectos de la vida, en relación a los otros y el mundo en su conjunto; es decir, son ejercicios concretos que se traman en las relaciones políticas y comunitarias, así como responden a diversos saberes, incluidos los saberes sobre la naturaleza y el cosmos. Lo importantes es el *ethos* a sostener en ese haz complejo de relaciones. Para entender este nudo complejo en la formación del sujeto (o *ethopoiesis*), conviene remitirse a la noción de uso o *krhesis*.

Cuando Foucault abre *La hermenéutica del sujeto* con la lectura del Alcibiades de Platón para indagar la *epimelia heautou*, el cuidado de sí, remite al uso. Este término tiene una riqueza y una amplitud semántica que nos permite captar por qué el sujeto en la actualidad suele ser entendido tan deficitariamente:

Podemos decir que cuando Platón se vale de esa noción de *khresis* para tratar de ver qué es el sí mismo del que hay que ocuparse, lo que descubre no es en absoluto el alma sustancia: es el alma sujeto. Y esta noción de *khresis* va a ser precisamente una noción que reencontraremos a lo largo de toda la historia de la inquietud de sí y sus formas. Esta idea de *khresis* será im-

portante, en particular entre los estoicos. Y creo que incluso va a estar en el centro de toda la teoría y la práctica de la inquietud de sí en Epicteto; ocuparse de sí mismo será ocuparse de sí en cuanto uno es sujeto de cierta cantidad de cosas: sujeto de acción instrumental, sujeto de relaciones con el otro, sujeto de comportamientos y actitudes en general, sujeto también de la relación consigo mismo. En la medida en que uno es ese sujeto, ese sujeto que se vale, que tiene esta actitud, este tipo de relaciones, etcétera, debe velar por sí mismo. Ocuparse de sí mismo en tanto sujeto de la *khresis* (con toda la polisemia de la palabra: sujeto de acciones, de comportamientos, de relaciones, de actitudes): de eso se trata (Foucault, 2014: 71).

El sujeto que se ocupa de sí, de su alma, es así el *sujeto del uso* que implica no solo la relación consigo sino, a través de ella, todo un haz de relaciones con el mundo y los otros, a través de actitudes, acciones, comportamientos, etc. Sujeto es pues, si se me permite una expresión más althusseriana: *un nudo sobredeterminado de relaciones*. Ya en ese punto, circunscripto a las prácticas de sí antiguas, el sujeto excede ampliamente cualquier solipsismo o retiro espiritual. Pero, además, inserto en el conjunto de indagaciones foucaultianas, el *ethos* crítico que constituye al sujeto no solo es más complejo, sino abierto a múltiples experiencias de vida y sistemático en sus operaciones conceptuales. Así define la sistematicidad en ¿Qué es la Ilustración?:

[L]a ontología histórica de nosotros mismos tiene que responder a una serie abierta de preguntas, tiene que ver con un número no definido de investigaciones que se pueden multiplicar y precisar tanto como se quiera; pero que responderán siempre a la sistematización siguiente: cómo somos constituidos como sujetos de nuestro saber; cómo somos constituidos como sujetos que ejercen o sufren relaciones de poder; cómo somos constituidos como sujetos morales de nuestras acciones (Foucault, 1996: 109).

Es el concepto de *parresia* el que finalmente va a permitir anudar este complejo relacional. En *El coraje de la verdad*, el último curso en el *Collège de France* que dio antes de morir, Foucault hace una historización de su trabajo y concluye: “Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de práctica de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y la práctica de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer” (Foucault, 2010: 27). La *parrhesía* (o *parresia*) con-

siste en decir la verdad sin disimulo, ni reserva, ni cláusula de estilo ni ornamento retórico que pueda cifrarla o enmascararla (29). Pero además la *parrhesía*, como práctica del decir veraz, no es decir cualquier cosa, es hacerse responsable por lo que se dice, asumir un riesgo absoluto al señalar justamente el punto nodal sintomático de una situación concreta. El nudo donde las formas de saber, poder y cuidado actuales pueden deshacerse y rehacerse de otro modo más adecuado al uso señalado en la formación del sujeto. Llegados a este punto, el nudo formado por los términos “elección, gratuidad y cuidado”, abre el paso de lo escrito a la toma oral de la palabra, consecuente con la práctica de la parresia y el ejercicio del *ethos* crítico.

¿Es posible la práctica de la parresia en la universidad actual? Si hablamos de la universidad pública y *desde ella* en particular, habría que interrogar e interrogarnos a nosotros mismos entonces cuál podría ser aquel punto sintomático. Me pregunto sinceramente si no lo será el modo actual de acceso y pertenencia a la institución universitaria, en el punto clave donde se produce la transmisión y uso de los saberes; me refiero en particular a los llamados “concursos docentes”. Es una verdad no asumida públicamente que no se cumplen allí los criterios reglados, pues hay “reglas no dichas” que los reduplican de manera obscena y obturan los aspectos estratégicos. ¿No producen un daño irreparable y de-potencian el nudo de relaciones de poder-saber-cuidado de nuestra institución pública las elecciones y resoluciones según criterios y “modos de legitimación” ajenos al llamado público, más aún cuando se justifican invocando “formas de cuidado” que en verdad nada tienen que ver con una práctica ética? Me arriesgo a lanzar estas preguntas porque me encuentro en una situación de borde, singular y precaria a la vez, incluido de alguna forma, pero sin pertenencia efectiva a la institución universitaria. Desde esta posición anómala convoco a que nos interroguemos de manera crítica sobre las formas de anudar conveniente y consecuentemente las dimensiones aludidas, porque de no ser así no solo estaremos retrocediendo en nuestras funciones básicas de formación sino socavando la posibilidad misma de que lo público preserve algún sentido.

Referencias bibliográficas

Badiou, A. *Lógicas de los mundos* (2006). Buenos Aires: Manantial.

Lacan, J. (2012) *El seminario de Jacques Lacan, Libro 20: aún*. Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (2014) *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

(1981) “Lacan, il ‘liberatore’ della psicanalisi” (“Lacan, le ‘libérateur’ de la psychanalyse”; entretien J. Nobécourt; trad. A. Ghizzardi), en *Corriere della sera*, vol. 106, n° 212, 11 settembre 1981, p.1.

(1996) ¿Qué es la Ilustración? Madrid: La piqueta.

(2010) *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Buenos Aires: FCE.



Algunas reflexiones en torno a la noción de cuidado en educación

Cintia Córdoba*

Emancipar es un modo de decir educar.

Graciela Frigerio

Sentidos políticos de la noción de cuidado en educación

Probablemente “cuidado” sea una de las categorías más interesantes para pensar en el acto político educativo como un extraño mandato generacional que enlaza. Las generaciones adultas educan e intervienen en la vida de otrxs, lxs nuevxs, para no dejarlxs librads a su propia suerte. No obstante, como señala Laurence Cornu, la condición “política” de la educación “puede tener varias inflexiones, según se privilegien intenciones de controlar al sujeto ‘educado’ o sus condiciones de autonomía o de participación” (2010: 242). Nos preguntamos entonces, ¿qué se hace en educación en nombre del cuidado?

Cierta literatura en torno a la noción de “cuidado” en educación se encuentra atravesada por determinados sentidos que la emparentan con un modo específico de pensar la intervención sobre esos otrxs. La noción de hospitalidad derridiana, por ejemplo, como acción de alojar lo diferente, ha sido y sigue siendo un común denominador en determinados enfoques que, haciendo énfasis en los aspectos enigmáticos de lo educativo –y que suelen plantearse en términos de “lo insólito”, “lo inesperado”, “lo inusitado”–, proponen considerar el vínculo pedagógico como aquel que es capaz de resguardar eso que es sustancial: la *différance*. Este modo de pensar el cuidado dentro de los procesos educativos ha derivado en traducciones pedagógicas que expresaron un fuerte compromiso político con las minorías –sexuales, étnicas, culturales– y con la alteridad entendida en todas sus formas. En este sentido, dichas traducciones, postularon cierta “abstención pedagógica” en oposición a determinadas formas de intervención sobre los sujetos que pretendían desentenderse de su historia, su cultura y sus prácticas, abonando discursos y posiciones identitarias. Por esta razón,

* UNGS

cintiavcordoba@gmail.com

es que podemos decir que estos discursos pedagógicos pluralistas contribuyeron a cuestionar la tan temida homogenización escolar.

La cuestión del cuidado del otrx en educación, presenta una tensión evidente con aquel aspecto irremediablemente “violento” que implica enseñar en las instituciones educativas. Enseñar en esos contextos concretos que, por otra parte, constituyen aquel lugar que nos interesa pensar, es una operación que “se ofrece sin demanda” (Antelo, 2010). El acto educativo no es pensado desde la organización institucional, ni desde su planificación y/o programación estatal, como un mero recibir lo extraño, al extranjero. Lxs educadorxs no se reconocen como simples anfitriónxs del aprendizaje, puesto que allí en esos espacios, a esxs otrxs, se les exigen renuncias, se lxs somete a privaciones y ello ocurre, no solo como garantía de incorporación de lxs nuevxs al mundo, sino también en la medida en que esas acciones buscan cumplir con otras finalidades políticas de la educación: promover una sociedad más justa e igualitaria. Si esto se considera posible, es a la vez bajo otro supuesto: que aquello que se pone en juego en esas relaciones –saberes, sujetos y espacios– tiene algún poder para transformar a las personas.

Esta última mirada, que implica la aceptación de que gran parte de nuestra acción como educadorxs en las instituciones educativas se desarrolle como un acto de intervención altamente regulado y planificado sobre otrxs –objetos de aplicación de políticas educativas, de sistemas educativos, de planes de estudio y programas– establece una tensión. Los procesos educativos que se llevan adelante en las instituciones siempre corren el riesgo de transformarse en meros instrumentos, en la medida en que pueden subsumir la dimensión política del acto educativo a la mediación entre esos “otrxs” y las deseadas transformaciones que se esperan como resultado de la intervención del actor destacado que es el Estado. Consideramos que, en esos contextos altamente regulados y pensados desde su origen como ámbitos en donde la educación es un acto de intervención sobre otrxs con fines específicos, algo más puede tener lugar. Probablemente ese “algo más” ya no se exprese ni como abstención o intervención, sino como una acción que puede permanentemente exceder los límites de la gestión de políticas educativas que también se desarrollan en nombre de un cuidado. Un cuidado que supone no poca cosa, disponer un mundo, ofrecer la posibilidad a cada quien de vincularse con la cultura. No obstante, si ese exceso del que hablamos es posible, si es posible *superponer* y

no contraponer a los gestos intervencionistas o abstencionistas otro; en ese caso, la categoría de cuidado podrá servir para pensar menos en la protección de lxs otrxs –en un sentido tutelar y paternalista– y más en un gesto de guardia de un *posible aparecer*, dentro de las redes institucionales en las que las vidas se despliegan, un sujeto político colectivo. Tal vez la clave la constituya convertirse en guardianes de ese otro proceso que excede, tanto al deseo de incorporación de lxs nuevxs a la ciudadanía como al reconocimiento de sus diferencias, ambas promesas necesarias dentro de una comunidad. Consideramos que es posible ampliar la reflexión en torno al cuidado reconstruyendo el sentido de una vieja dialéctica que, al tiempo que nos permite reivindicar el poder y la potencia del acto educativo institucional, señale con claridad qué es eso que requiere ser cuidado.

La virtual emancipación

Como afirma Badiou, la dialéctica entre la educación y la transformación del cuerpo social es tan antigua como la filosofía misma. Platón ya sostenía en *La República* que no hay transformación política posible sino es mediante “un acto educativo”. Recordemos que en la narración que desarrolla en varios libros de esta obra propone una reconfiguración “curricular” que, por un lado, revise fuertemente la tradición, aquello que se enseña, extirpando, por ejemplo, de la poesía lo inconveniente y a los inconvenientes poetas; y por otro, incluya esos *saberes* necesarios y superiores (matemáticas, gimnasia y filosofía, entre otros), pensados a medida para los nuevos. Estamos refiriéndonos a ese plan en donde “la máquina educativa” es diseñada para alcanzar el objetivo político más deseado: que quienes gobiernen, los guardianes de la ciudad, sean filósofos.

Recordemos también que esta confianza en el poder transformador de la educación regulado institucionalmente alcanza su punto más álgido durante la Ilustración. Es principalmente Kant quien sostuvo que la educación es el factor principal para la emancipación individual y colectiva. Es la educación aquello que le permitirá al hombre servirse de su propia inteligencia sin la guía de otros. Este espíritu puede sintetizarse en la siguiente expresión: “Es probable que la educación vaya mejorándose constantemente, y que cada generación de un paso hacia la perfección de la humanidad; pues tras la educación está el gran secreto de la perfección de la naturaleza humana” (Kant, 1983:32). Dos décadas después, Hegel

señaló además que la principal función del Estado es la tarea educativa, en la medida en que es ésta la que le permite transformar e integrar a seres de naturaleza egoísta a un cuerpo mucho más amplio y perfecto mediante un “segundo nacimiento”. Es bien conocida la afirmación hegeliana al respecto: “Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado” (1999: 101).

Rousseau, por su parte, señalando la tensión entre “el hombre y el ciudadano” y la ambigüedad que supone la convivencia en un mismo sujeto de una naturaleza viviente y una racionalidad política, comienza a construir una línea de desconfianza en el progreso que supone la razón y los métodos convencionales de enseñanza como únicas vías para la emancipación. Esta línea crítica puede rastrearse a lo largo de la historia del siglo XIX, en el discurso de diferentes pedagogos y filósofos. La desconfianza en los beneficios de la razón y de la educación institucionalizada para alcanzar el progreso consigue un tenor contundente a lo largo del XX, y tal vez sea posible señalar al texto de Adorno, *La educación después de Auschwitz*, como expresión de un último intento por restituirle a las instituciones educativas un poder emancipador frente a la barbarie organizada que expresa la razón instrumental.

Paralelamente a esta línea que cuestiona y construye fuertes sospechas sobre las posibilidades emancipatorias de educación institucionalizada, se abre dentro de la filosofía de la educación, un nuevo cuestionamiento en otra dirección. A partir de ciertas discusiones políticas que surgen durante el Mayo Francés este proceso dialéctico, que suponía el par educación-transformación del orden social, es puesto bajo la lupa. Y esto es así en la medida en que nos sumergimos en las objeciones que lxs propixs intelectuales y estudiantes universitarixs desarrollan, cuando analizan su paradójica condición de burguesxs pretendiendo dar fin al orden capitalista. Esta cuestión ha sido planteada de diversas maneras por filósofos como Jacques Rancière y Alain Badiou. Analicemos brevemente algunos de esos aportes y cómo los mismos cambiaron notoriamente el plano de la discusión sin cuestionar el poder emancipatorio de la educación.

Badiou nos recuerda que se ha establecido a lo largo de la historia de manera permanente, una clara vinculación entre “los protocolos de adquisición del saber y la distribución de los lugares de poder” (2013: 242). Esto significa que, en su gran mayoría, los proyectos políticos (liberales, conservadores y revolucionarios) han reivindicado y reafirmado la capa-

ciudad del vínculo “dialéctico” entre el saber y el poder para la generación –y también el fin– de un orden social determinado. Para los proyectos revolucionarios y emancipatorios del siglo XIX y XX, y debido a una forma particular de concebir esta relación dialéctica, el lugar del saber en la educación ha sido fundamental. Comunistas, socialistas y anarquistas, todos ellos confiaron en el principio fundamental del ideal ilustrado, aquel que reza: “el *saber* nos hará libres”. No obstante, la palabra *saber*, que otrora fuera reivindicada como el camino hacia la emancipación, fue cuestionada de forma radical durante la década de 1960. Y fue precisamente Althusser –dissección de Marx mediante–, quien lleva esta idea hasta sus últimas consecuencias distinguiendo entre ciencia e ideología. En efecto, Althusser construirá una barrera infranqueable entre los saberes de la emancipación y los saberes de la dominación. Sólo a través de la ciencia positiva de la historia (el marxismo) los obreros podían alcanzar la emancipación. Es durante el Mayo Francés, mediante la crítica que llevan adelante los propios discípulos de Althusser –como es el caso de Rancière y Badiou– que esta diferenciación entre los saberes que emancipan y aquellos que no, es puesta en cuestión. Y si bien es en el rechazo de este aspecto de la dialéctica que se produce un primer corte (la diferenciación entre saberes, gesto que continúa con la lógica iniciada por Platón), no será el único. Podemos decir que el otro corte se da, precisamente, en el otro polo del vínculo, es decir, contra la noción de *poder*.

Como es sabido, el caso paradigmático de esta crítica lo constituye el planteo de Michel Foucault. En la medida en que este autor redefine el poder, adopta una mirada antidialéctica, puesto que, solo existe educación en singular a través del despliegue de “prácticas locales patológicas, excesivas, plebeyas que lindan con lo innombrable” (Badiou, 2013: 244) las únicas capaces de resistir a los micropoderes. De acuerdo con Badiou, estas lecturas disruptivas del vínculo saber-poder, mucho más ligadas a tesis históricas y sociológicas, se separan de toda posibilidad de sostenimiento de una visión emancipatoria de conjunto, en tanto que “lo político” se vuelve central en su nivel “micro”. No obstante, ha servido en su costado crítico para advertir la deficiencia que puede constituir una forma canónica de entender el poder con respecto al proyecto emancipador.

Es por esto por lo que es necesario atender ese otro aspecto que despliega la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX, girando ahora en torno al par saber-emancipación. Podemos afirmar que, con posterior-

ridad a los acontecimientos del Mayo Francés, lejos de disolverse, empieza a configurarse una nueva dialéctica, que supuso su revisión, esta vez, discutiendo la noción de emancipación. Es decir, sin pretensiones ya de renunciar a la potencia del acto educativo, la filosofía deberá revisar profundamente qué significa emancipar. Como plantea Badiou (2013), esto fue posible porque la filosofía no se limitó a des-ligar, sino que también buscó cómo re-ligar ambos conceptos. Este fue el trabajo que llevó adelante Rancière –tanto en *La lección de Althusser*, como en el *Maestro ignorante* y en *El filósofo y sus pobres*– advirtiendo que la emancipación se desliga definitivamente de cualquier tipo de conocimiento específico, de instituciones especializadas y/o sujetos expertos: “El conocimiento de las razones de la dominación no tiene poder para subvertir la dominación; siempre hace falta haber empezado a subvertirla; hace falta haber empezado por la decisión de ignorarla, de no hacerle caso” (Rancière, 2013: 17).

Para Rancière la emancipación se liga de manera directa con la educación, y como tal, se trata de un acontecimiento que tiene lugar *entre* sujetos, configurándose a sí misma en un espacio de encuentro entre estos. En este sentido, desligar y religar, significa establecer un corte con los modos unívocos y prescriptivos de entender esta relación que nunca es causal en la medida en que no es atribuible a determinadas formas o modos instituidos de enseñar. La emancipación es *virtualmente* posible en cualquier encuentro entre voluntades e inteligencias. Se trata de desestimar la idea que liga la transmisión de saberes específicos y la explicación del experto con la posibilidad de imprimir y moldear subjetividades emancipadas. En este sentido, la figura del *Maestro ignorante* (inquietante oxímoron para el mundo de la pedagogía), constituye para Badiou una brillante revelación pedagógica para la política que permitirá pensar en la necesidad de una nueva dialéctica:

La buena fórmula es la siguiente: el proceso anónimo de la educación es la construcción de un colectivo compuesto por las consecuencias de una declaración igualitaria situada. Una educación emancipatoria es esto. La pregunta “¿Quién educa a quién?” desaparece. Todo lo que se puede decir es: “Nosotros nos educamos en este proceso”, entiendo que los contornos del “nosotros” son cada vez más singulares, pero cada vez reafirman en situación que la igualdad es la única máxima universal (2013: 257).

Solo bajo la declaración de la igualdad, la ignorancia da curso a un *nuevo saber*, y solo bajo la autoridad de un maestro emancipador, el saber da lugar a la igualdad. Precisamente, la igualdad como principio, que solo es posible mediante su puesta en acto, no desliga, sino que *religa*, abre una nueva fórmula para conservar el vínculo, en donde el acto de la transmisión, bajo el estricto principio del *nosotros nos educamos*, se convierte en una nueva posibilidad para la emancipación política.

Es desde esta nueva ligazón que consideramos que es posible atribuirle a la noción de “cuidado” en educación un sentido político potente, cuando su sentido se desliga a su vez de la lógica del “para”. Esto no significa que la educación no tenga una función protectora y en alguna medida deba ser “cuidadosa” con lxs “otrxs”. No obstante, consideramos que “cuidar” en educación puede tener un nuevo sentido político, en la medida en que puede significar *cuidar* esos espacios y tiempos en donde la *aparición de un cuerpo político* es posible como consecuencia de una operación en acto de su propia emancipación. En esos encuentros no sólo se transmiten saberes, estos también *aparecen*, se construyen al calor de ese mismo proceso, cuando el propio cuerpo político que lo encarna desarrolla aprendizajes emancipatorios, es decir, se dedican a contradecir en acto las tesis desiguallitarias tanto aquellas que los señalan como “desposeídos” como aquellas que los relegan a permanecer en la continuidad de sus propios saberes. La emancipación, afirma Rancière, en definitiva, consiste ante todo en “tomar –dentro del lugar donde se trabaja a cuenta de otro– el tiempo de una mirada para sí mismo” (2013: 13) que se aleje de las asignaciones impuestas, apropiándose del tiempo y el espacio destinado para otra cosa. Pensamos en este sentido que cualquier institución educativa debe ser “cuidada” en tanto que *potencial dimensión de aparición de un cuerpo político colectivo*. Este cuerpo se encargará de desarrollar una apropiación inédita de ese espacio y tiempo, destinado tal vez, como sugieren algunas tesis sociológicas, a la reproducción. Esto es lo que nos permite entender y sostener que es posible allí una convivencia anfibia:

La igualdad, enseñaba Jacotot, no es formal ni real. No consiste ni en la enseñanza uniforme de los niños de la república ni en la disponibilidad de productos a bajo precio en las góndolas de los supermercados. La igualdad es fundamental y ausente, es actual e intempestiva, siempre atribuida a la iniciativa de los individuos y de grupos que, contra el curso ordinario de

las cosas, asumen el riesgo de *verificarla*, de inventar las formas, individuales o colectivas, de su verificación (Rancière, 2007: 13).

La emancipación, después de Rancière, no se identifica de manera plena con los fines educativos cristalizados en la letra de ninguna política educativa, ni en programas innovadores; pero tampoco es posible sostener que se mantiene en abierta oposición con lo que en esos espacios sucede. No nos olvidemos que el famoso Jacotot –el maestro emancipador de Rancière– desarrolla su máximo descubrimiento, su “aventura intelectual”, en la *universidad* de Lovaina.

En consecuencia, pensamos que existe un sentido importante que es posible suplementar a los diversos sentidos políticos del cuidado en educación. Es decir, si comprendemos la posibilidad latente de que en toda institución se superponga a los sujetos de carne y hueso un sujeto político colectivo mediante un proceso educativo que postule como axioma la igualdad, *cuidar* significará también proteger todos los espacios y tiempos institucionales factibles de albergar el despliegue de un encuentro político emancipatorio.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (2015) *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI
- Antelo, E. (2010) “Notas sobre la (incalculable) experiencia de educar”. En Frigerio, G. y Diker, G.(comps.): *Educación: ese acto político* (pp.173-182). Paraná: Editorial Fundación La Hendija.
- Badiou, A. (2013). *La aventura de la filosofía francesa a partir de 1960*. Buenos Aires: Eterna cadencia.
- Cerletti, A. (2008). *Repetición, novedad y sujeto en la educación. Un enfoque filosófico y político*. Buenos Aires: Del Estante.
- Cornu, L. (2010) “Antígona, precursora invisible”. En Frigerio, G. y Diker, G.(comps.): *Educación: ese acto político* (pp.241-251). Paraná: Fundación La Hendija.

- Frigerio, G; Korinfeld, D. y Rodriguez, C. (coords.) (2018) *Trabajar en instituciones: Los oficios del lazo*. Buenos Aires. Noveduc.
- Foucault, M. (2014) *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Hegel, G. (1999) *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1985) *Filosofía de la Historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- (1983) *Sobre pedagogía*. Madrid: Akal.
- Palacios, J. (2010) *La cuestión escolar*. Buenos Aires: Colihue.
- Ranciére, J. (2007) *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- (2013) *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento
- Saraiva, K. (2006) "La Babel electrónica. Hospitalidad y traducción en el ciberespacio". En Skliar, C. y Frigerio, G. *Huellas de Derrida. Ensayos pedagógicos no solicitados* (pp.51-63). Buenos Aires: Del Estante.



Gratuidad, neoliberalismo y crítica

Alejandro Ruidrejo*

Gratuidad y neoliberalismo: La llamada de la tribu

Hace setenta años, a través del Decreto 29.337, el presidente Juan Domingo Perón establecía la Gratuidad de la Enseñanza Universitaria en Argentina, considerando entre otras cosas que, como medida de buen gobierno, el Estado debía prestar todo su apoyo a quienes aspiraran a contribuir al bienestar y prosperidad de la nación.

Mario Vargas Llosa, en su reciente libro *La llamada de la tribu* (2018), sitúa a Perón a la par de Hitler, Mussolini y Fidel Castro, en el conjunto de los líderes carismáticos que en sus discursos apelaban al irracionalismo del ser humano primitivo, que anida en el fondo más secreto de todas las personas civilizadas. A través de Popper y de Hayek, el nobel peruano había llegado a abrazar la tesis de que:

[...] con anterioridad a los últimos diez mil años, durante los cuales se han desarrollado la agricultura, las ciudades y, últimamente, la Gran Sociedad, el hombre existió por lo menos durante un periodo cien veces más dilatado que aquel, en medio de reducidas bandas de cincuenta cazadores o algo así, compartiendo el alimento dentro de un orden estricto de dominio cuyo territorio común defendía. Las necesidades de este tipo antiguo de sociedad determinaron buena parte de los sentimientos morales que aún hoy nos gobiernan y que nosotros aprobamos en los demás [...] Es más que probable que muchos de los sentimientos morales adquiridos entonces no hayan sido meramente transmitidos por vía cultural, sino que hayan pasado a ser innatos o genéticamente determinados (Hayek, 1981: 52-53).

Apoyándose, así, en sus colegas de la asociación de filosofía política, conocida como *Sociedad Mont Pelerin*, Vargas Llosa sostiene que el (neo) liberalismo, cumple el papel civilizatorio de evitar que la ciudadanía, especialmente en el Tercer Mundo, retorne a ser una masa anodina, ahogada

* UNSa
aruidrejo@gmail.com

en su creatividad y enfeudada a un caudillo, tal como habría sucedido con las sociedades que optaron por un igualitarismo sin méritos, desconociendo las bondades de la igualdad de oportunidades que el liberalismo sostiene.

Es precisamente en el centenario de la Reforma universitaria de Córdoba cuando Vargas Llosa recupera los aportes de Milton Friedman, quien en 1955, el mismo año del derrocamiento del gobierno peronista, publicara el texto *El papel del gobierno en la educación*, proponiendo que el camino para la mejor asignación de recursos públicos destinados a ese propósito consistía en subsidiar la demanda, no la oferta, a través de *vouchers*, cupones escolares, distribuidos entre las personas que requiriesen los servicios formativos. Convertir a los estudiantes en clientes y a las instituciones educativas en empresas resultaba la mejor opción para alcanzar la conciliación entre la libre elección de las personas y la calidad de la educación. A los ojos del escritor peruano, resulta inaceptable que los hijos de las familias pudientes estén exonerados de pagar su educación, en sociedades donde esta es cada vez más costosa, dado que la sociedad civil tiene tanta responsabilidad como el Estado en mantener el mejor nivel educativo en base a la equidad. Al momento de citar ejemplos de realización de la igualdad de oportunidades, recurre al pasado del sistema educativo francés, que llegó a ser un modelo de educación gratuita y de calidad a imitar, aun cuando esa gratuidad no se extendía al campo universitario, tal como lo señalara Louis Baudin (1958: 460), otro integrante de la *Sociedad Mont Pelerin* y del *Coloquio Walter Lippmann* que vio nacer al neoliberalismo.

Los peligros del intervencionismo de un Estado Benefactor que se desplegaba en la Francia de la segunda posguerra, fueron objeto de una conferencia de Baudin, dictada en París en 1946, que llevaba por título *Servidumbre o libertad económica*, en la que, haciendo referencia al afamado libro de Hayek (1944), se detenía a analizar los modos en que los hombres eran despersonalizados en la conformación de las masas modernas y afirmaba que: *El individuo, así absorbido por el medio, remonta la pendiente de una larga evolución y retorna al estado de miembro de la tribu* (1946: 14).

Baudin y Terán: democratización y gratuidad

En 1958, el mismo año en que se creó el Ministerio de Economía y la carrera de Licenciatura en Economía en la Universidad de Buenos Aires, Baudin visitaba la Argentina dictando un ciclo de conferencias, una de las cuales fue precedida por la presentación realizada por el profesor titular de Economía Política, Orlando Williams Alzaga, publicada luego bajo el título: *El Neoliberalismo*, donde se cita al economista francés del siguiente modo:

Louis Baudin, para resumir el ideal del neoliberalismo, ha escrito en su *“Précis de histoire des doctrines économiques”*: “Técnicamente los neoliberales quieren mantener el sistema de precios que es la clave del individualismo, el aparato central de regulación y orientación. Saben que, a falta de precios, es el Estado quien debe actuar con su autoridad por medio de estadísticas y temen una acción tal. Pero reconocen que hay un campo en que se sitúa ese sistema; debe existir un marco jurídico..., que el Estado debe preparar y cuyo funcionamiento puede engendrar ciertos males, los cuales debe remediar el Estado (asistencia, seguro de desempleo). El neoliberalismo es un liberalismo constructor” (Alzaga, 1961: 101).

A la vez que llevaba a cabo la tarea de divulgación del ideario neoliberal en nuestro país, Louis Baudin ve publicada la traducción de su extenso artículo titulado: *La enseñanza en las Facultades francesas de Derecho*, en un número especial de la *Revista Jurídica* de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, que había comenzado a editarse el año anterior. En uno de los apartados del texto, el autor se detenía a analizar la situación de los estudiantes en relación con el gobierno de la universidad, mostrando cómo en Francia se había llevado a cabo una delimitación precisa de las esferas de intervención, que se veía amenazada por el hecho de que el gobierno francés había creado en 1956 una *“Comisión para la democratización de la Enseñanza de Segundo Grado, Técnica y Superior”*, lo que despertaba en el economista la siguiente inquietud:

A primera vista, no se comprende bien lo que significa esta democratización, ya que la Enseñanza de Segundo Grado es gratuita desde hace aproximadamente treinta años, y si la Enseñanza Superior es pagada, las becas y exenciones de derechos, se acuerdan muy liberalmente (Baudin, 1958: 465).

La gratuidad tenía una presencia acotada dentro del sistema, lo que resultaba admisible en el seno de una racionalidad de gobierno económico que, a través de políticas focalizadas, sostuviera la igualdad de oportunidades para acceder a la educación universitaria, pero además de la cuestión de la gratuidad, dentro del conjunto de las medidas de democratización que se impulsaban, estaba un proyecto de ley que pretendía instituir la representación estudiantil en los Consejos de Facultad, a lo que Baudin respondía diciendo que “es bueno que los estudiantes estén al corriente de los asuntos universitarios, pero no es posible que su acción pueda obstaculizar la de sus maestros” (1958:467).

La gratuidad y la elección de representantes estudiantiles universitarios debían ser dosificadas y el orden existente no admitía las innovaciones de los procesos de democratización, dado que ello representaba la apertura a un devenir que ponía en riesgo el delicado juego de las libertades que el Estado neoliberal debía administrar.

Louis Baudin (1942: 139) ya había manifestado su resistencia a la participación estudiantil en el gobierno de las universidades cuando en 1942 se opuso al programa de la reforma universitaria de Córdoba que, además de instaurar el cogobierno y el derecho a elegir los rectores, promovía la creación de universidades populares, la incorporación de valores extrauniversitarios en el cuerpo docente instituía la cátedra libre y la socialización de la cultura. Con igual intensidad su rechazo se había expresado en 1933, en su conferencia *La psychologie du peuple argentin*:

El programa de la “Reforma universitaria” ha sido redactado en Córdoba, programa de democratización de la cultura, cuya ejecución es confiada a los maestros elegidos por los estudiantes y cargada de una enseñanza técnica puramente utilitaria. Es un movimiento de pasión romántica que da a los estudiantes la ilusión de desprenderse del viejo mundo, envuelto en doctrinas obsoletas, y de tomar conciencia de ellos mismos, aunque el resultado sea el desplazamiento de su modelo desde el oeste hacia el este de Europa (Baudin, 1933: 304).

Al adentrarse en el género de la psicología de los pueblos, a la que la *Académie des sciences morales et politiques* y la *Revue des deux mondes*, alentaron en el período de entreguerras mundiales, Baudin se encontraba encajalgado entre los intentos de validación científica de la naciente psicología y la antropología racial que encerraba a los pueblos primitivos en una

especie de inferioridad crónica. Pero también compartía el propósito de encontrar la permanencia de ciertos caracteres intelectuales y morales de nuestros pueblos, con otro miembro de la *Sociedad Mont Pelerin*, como fue Ortega y Gasset, quien, con un gesto similar, luego de su segundo viaje a la Argentina, en 1929, publicó: *La pampa... promesas* y *El hombre a la defensiva*. El filósofo español se preguntaba: ¿No se habrá dejado influir la Argentina por esa valoración hipertrófica del Estado, que transitoriamente padecen las naciones europeas? (Ortega y Gasset, 1995: 122).

En su psicología del pueblo argentino, Baudin cita a Ortega y Gasset y al tucumano Juan B. Terán, de quien recupera la tesis de que la Reforma universitaria era la expresión de un romanticismo que operaba como el signo de la historia de Hispanoamérica cuyos frutos eran el “populismo místico” o “la dictadura del proletariado”; pero también pueden reconocerse en esa psicodiagnos los aportes del libro *El nacimiento de la América Española*, a la que Baudin (1930: 1254) consideraba una excelente obra en su reseña para la *Revue d'économie politique*, en la que el autor se dirige a un público de economistas poniendo de relieve la importancia que adquiere el concepto de *tropicalización*, creado por Terán para dar cuenta de la deformación del carácter español del otro lado del Atlántico, como fruto de la influencia del medio, el matrimonio de los conquistadores con las indias y el régimen servil de la encomienda. El lastre de un pasado indígena que había afectado el proceso colonizador le permitía a Baudin recuperar sus análisis sobre la tendencia a la servidumbre de los indígenas que había reconocido, tanto en el imperio de los Incas (1928) como, posteriormente, en las misiones jesuíticas del Paraguay (1962). Las culturas primitivas indígenas tendrían una marcada disposición a la obediencia que contrastaría con la audacia y la iniciativa de los conquistadores, condición necesaria para el desarrollo de una auténtica personalidad humana.

En el marco de los debates que sostuvo contra las tesis de Mariátegui, en opinión de Baudin (1942: 140), no era bajo la vía del socialismo ni del indigenismo, que podría superarse la crisis de los pueblos de América Latina, sino a través de una reforma de la enseñanza que debía tomar como consigna la fórmula que Terán había adoptado por título para de una de sus excelentes obras: *Espiritualizar nuestra escuela*. El proyecto político pedagógico que se expresaba en ese libro, se nutrió en parte de la experiencia que Terán tuvo como Presidente del Consejo Nacional de Educación en el gobierno del presidente Uriburu, lugar al que había llegado luego

de renunciar al rectorado de la universidad tucumana debido a los conflictos que mantuvo con los estudiantes reformistas, precisamente por el hecho de resistirse a dar cabida al romanticismo que reclamaba la efectiva participación en el cogobierno de la universidad. Las críticas de Terán al ideario reformista apuntaban a señalar las inconsistencias y limitaciones de un americanismo que terciaba entre el “imperialismo plebeyo” del comunismo y el “imperialismo frío e irritante” del capitalismo. “Para tomar parte de ese duelo quiere el comunismo hispanoamericano soliviantar las poblaciones y las tribus indias, lo que nos igualaría a todos bajo las tolde-rías” (1980, Tomo XI: 28). En la posición ideológica de José Ingenieros encontraba Terán la mejor definición de la Reforma que “Es un retorno al primitivismo, a la adoración de la fuerza, que es la religión de las tribus salvajes” (1980, Tomo XI: 41). Sostenía entonces, que el desarrollo de una alternativa debía romper con el modo en que la universidad reformista quedó enfeudada con el Estado. “Ser una sección del Estado, sostenida por éste, es lo que le permite ser un pequeño Estado donde cabe todo el proceso de la conquista del gobierno” (1980, Tomo XI: 24). Espiritualizar la escuela era el requisito necesario para evitar que la politización que impregnó la vida universitaria extendiese el romanticismo y su filosofía de la violencia hacia el resto del cuerpo social, ello requería, por cierto, abrir las puertas a la participación de la acción privada en la educación, siempre que estuviese desprovista de cualquier intención de conformación de un gobierno providencial, dado que en ello radicaba la renuncia de los ciudadanos a gobernarse a sí mismos (Terán, 1980, Tomo X: 35).

Las tribus: de Métraux a Viveiros de Castro

Nada de individualista tiene el salvaje: su instinto es y ha sido siempre gregario. Nunca se dio en nuestro planeta esa supuesta “guerra de todos contra todos”

(Hayek, 1990: 42).

Fue Juan B. Terán quien invitó a Alfred Métraux a radicarse en Tucumán y asumir la dirección del museo etnológico de esa universidad siguiendo las encomiosas recomendaciones de Paul Rivet, luego de que en 1928 el antropólogo suizo publicara su trabajo sobre la antropofagia ritual de los tupinambá. Como es sabido Métraux se había formado con Marcel Mauss

y fue notablemente influenciado, junto a George Bataille, por los ensayos sobre el sacrificio y el don, que escribiera el sobrino de Emile Durkheim.

La estancia de Métraux en Tucumán, luego de la renuncia de Terán estuvo marcada por la confrontación con los sectores reformistas que condujeron a Prebisch al rectorado. Aun cuando esa experiencia resultara ser frustrante para el etnógrafo, lo cierto es que el encanto de los indígenas del centro de Latinoamérica se mantuvo hasta el final de su vida. Luego de haber trabajado para organismos internacionales destinados al desarrollo de las poblaciones indígenas del continente, en 1961 Métraux publicó *Les incas* donde puso en cuestión las afirmaciones de Louis Baudin en lo que respecta tanto al posible socialismo del imperio incaico como a la supuesta desidia de los aborígenes.

En la región andina se habla mucho del inmovilismo del indio. Se lo acusa del estancamiento económico y de la lentitud del progreso material. En tales juicios hay una profunda injusticia. Primero, se olvida que los antepasados de esos mismos indios crearon una de las civilizaciones más originales que el mundo haya conocido, e hicieron habitable un medio que naturalmente no lo era. Además, no se piensa bastante en el trato brutal, sino feroz, de que fueron objeto los hijos de los Incas hasta fecha muy reciente, por no decir hasta nuestros días. Caracteres menos firmes hubieran podido doblegarse. [...] En Bolivia, en donde una revolución social y económica hizo de los quechuas y de los aymaras los propietarios de las tierras que, desde siglos atrás, cultivaban para otros, su actitud se transformó muy rápidamente. Despojándose de su fingida humildad para adoptar un tono y un comportamiento más digno, rechazan el nombre de indios, y se llaman campesinos, paisanos. Las milicias indígenas defendieron el nuevo régimen y con la ayuda de la instrucción, el indio está llamado a desempeñar un papel preponderante en la vida política en un país del que constituye la mitad de la población. (Métraux, 1975:137-138)

Aun cuando Lévi-Strauss (1962: 139) tratara de aproximar las posiciones entre ambos estudiosos del mundo incaico, Métraux pone a Baudin por fuera de los debates de la etnología de la segunda mitad del siglo XX con las siguientes expresiones:

Las obras en francés sobre los Incas son raras. Entre las mejores citemos a *L'Empire socialiste des Incas*, del profesor Louis Baudin publicada en los *Travaux et mémoires de L'Institut d'Ethnologie de Paris*, vol. 5, Paris, 1928. Este estudio de las instituciones incaicas no responde a las exigencias de la etnología moderna (Métraux, 1975: 137-138).

La investigación llevada a cabo en el propio terreno y en el trato directo con las comunidades indígenas nutría la enseñanza de Métraux en la *Ecole Pratique des Hautes Etudes* de París, donde formara a importantes discípulos, como es el caso de Pierre Clastres, quien en la década del 60 estudiará a los indios amazónicos mostrando cómo la guerra era una práctica fundamental de la sociedad contra el Estado. A contrapelo de toda la interpretación evolucionista que sostiene la distinción entre sociedades con y sin Estado, la sociedad primitiva es reconocida por Clastres como una sociedad que resiste la emergencia del Estado y apuesta a la afirmación de la igualdad, que no se confunde con la igualdad de oportunidades. Tampoco se trata de una sociedad de la escasez sino del exceso, de la abundancia y que se opone a la acumulación. Por último, la sociedad indígena no está definida por el intercambio pacífico sino más bien por el uso de la guerra para mantener la identidad y la libertad (Grüner, 2007).

Clastres comparte la crítica neoliberal al mito del buen salvaje, y remarca que él no hace una etnografía de la naturaleza idílica de los indígenas. Por el contrario, se ajusta a reconocer la violencia y la complejidad de las relaciones de poder que rigen a esas formas de vida. Lejos de encontrar en ellas el arquetipo del líder carismático demonizado por la tradición que marcó la biografía intelectual de Vargas Llosa, lo que brinda ese estudio de la sociedad primitiva es el fenómeno de los jefes sin poder, los jefes que mantienen deudas con su comunidad, al punto de que su propia vida puede ser sacrificada en pos de lograr saldarlas.

La herencia de Clastres se proyectó en Viveiros de Castro (2010) quién volvió sobre los pasos de Métraux y de Marcel Mauss para recuperar los elementos de una tradición que buscaba dismantelar la mitificación de la vida económica de las culturas primitivas, realizando una crítica a los intentos de imponer la subjetividad del *homo oeconomicus* como único modelo existencia humana. Hacia el final del *Ensayo sobre el don*, puede leerse la siguiente afirmación:

Fueron nuestras sociedades de Occidente las que, muy recientemente, han hecho del hombre un “animal económico”. Pero aún no todos somos seres de ese tipo. Entre nuestras masas y nuestras élites, el gasto puro e irracional es una práctica corriente; aún es característico de ciertos fósiles de nuestra nobleza. El *homo oeconomicus* no está detrás de nosotros, está delante de nosotros, como el hombre de la moral y del deber, como el

hombre de la ciencia y la razón. Durante mucho tiempo el hombre ha sido otra cosa, y no hace mucho que es una compleja máquina de calcular.

Por otra parte, felizmente aún estamos lejos de ese cálculo utilitario gélido y constante (Mauss, 2009: 248).

Gratuidad y crítica

Maurizio Lazzarato (2015: 81-82) retomará los aportes de Viveiros de Castro para interpelar la lectura que René Girard (1972) hacía de la antropofagia ritual tupinambá al considerarla una forma de sacrificio orientada a lograr la pacificación de las tensiones internas de las comunidades primitivas. Rechaza la afirmación de que el sacrificio esté presente en todas las sociedades y de que se encuentre vinculado a una forma de trascendencia sobre la que asentaría el posterior desarrollo de un aparato estatal. En el mismo sentido de las tesis de Pierre Clastres, entiende que la antropofagia de las sociedades primitivas formaba parte de la lógica de la guerra, el don y las venganzas que ordenaban las fuerzas de la sociedad contra el Estado.

Romper con la tesis de que los sacrificios tienen un carácter universal en la existencia humana le permite también avanzar en el análisis crítico de la relación entre sacrificio y deuda en nuestro presente. La deuda aparece, así, no como un universal antropológico sino como una práctica social inscripta en una historicidad concreta, marcada por ciertas mutaciones que explican el paso de la deuda finita, propia de las sociedades sin sacerdotes y sin Estado a la deuda infinita surgida en las sociedades en base a las cuales se desarrolló el sistema capitalista. A partir de esa distinción sostiene que el endeudamiento actual forma parte de un dispositivo de gobierno en las sociedades neoliberales, cuyos efectos se relejan en la situación en la que se encuentran los estudiantes universitarios norteamericanos. Las cifras brindadas por la propia Reserva Federal marcan que en 2018 los estudiantes estadounidenses adeudan más de un billón y medio de dólares, ajustados a los mecanismos financieros de inversión conformando una burbuja especulativa similar a la que se configuró con las hipotecas que produjo la crisis económica de 2008. De esta manera, el endeudamiento estudiantil, revela el modo en que el capitalismo financiero instala el derecho a contraer deudas en el lugar en el que se encontraba un derecho social, lo que permite liberar recursos que el Estado se apresura a

transferir a las empresas y a los hogares más ricos, sobre todo a través de las reducciones de impuestos (Lazzarato, 2015: 65-66). Pero más allá de la dimensión social de los efectos del dispositivo de endeudamiento, a nivel de las individualidades, Lazzarato advierte que:

El crédito produce una modalidad específica de subjetivación. El endeudado está solo, es individualmente responsable ante el sistema bancario. No puede contar con solidaridad alguna, salvo la de la familia, a riesgo de que también esta se endeude. (...) La deuda es la técnica más adecuada para la producción del *homo oeconomicus* neoliberal. El estudiante no sólo se considera a sí mismo capital humano que debe valorizar mediante sus propias inversiones (los créditos que toma para estudiar), sino que además se siente obligado a actuar, pensar, comportarse como si fuera una empresa individual (Lazzarato, 2015: 69).

Bajo esta clave interpretativa de nuestro presente debe leerse el documento del Banco Mundial de 2017, titulado *Momento decisivo: la educación superior en América Latina y el Caribe*, que encuentra en la autonomía universitaria, el ingreso irrestricto, la gratuidad y los derechos laborales docentes el nudo de los obstáculos para la implementación de las reformas educativas supuestamente necesarias para ofrecer calidad, diversidad y equidad en el contexto de expansión del campo universitario que se viene dando desde comienzos del corriente siglo en el continente. La interpelación a los hacedores de políticas para que complementen los logros que la lógica de mercado alcanza en ese sentido, se asienta en un análisis de las conductas y de las tomas de decisiones de los sujetos que remite al modelo del *homo economicus* y su cálculo de costos y beneficios. Colocándose por fuera del sistema de precios, “la gratuidad universal no suele crear incentivos tan deseables, pues con ella el estudiante no asume el costo de su educación o el riesgo de no graduarse. Por ello, la gratuidad universal suele atraer a muchos estudiantes cuya probabilidad de abandonar los estudios es alta” (2017: 32).

De modo evidente, al poner en cuestión la gratuidad de la educación universitaria lo que se busca es imponer la lógica de la deuda en el lugar en el que existe un derecho humano forjado por las tradiciones de lucha de nuestras sociedades. En la historia argentina reciente, el decreto de Perón del año 1949 encontró en la Ley Universitaria de 1974 una ratificación del principio de gratuidad, que luego de ser conculcado por los años oscuros,

reaparece con la recuperación de la democracia, para eclipsarse en 1995 en la redacción de la Ley de Educación Superior. Finalmente, la *Ley de Implementación Efectiva de la Responsabilidad del Estado en la Educación Superior*, de 2015, con la reafirmación de la gratuidad brindará un nuevo punto de apoyo para las resistencias a los dispositivos de poder del neoliberalismo.

Pero esa historia de la gratuidad de la educación universitaria argentina convivió con los intentos de implementación de los dispositivos de endeudamiento, que, en 1969, hicieron posible el surgimiento del *Instituto Nacional de Crédito Educativo para la Igualdad de Oportunidades*, que pasará a denominarse posteriormente *Programa de Crédito Educativo*, y que existirá hasta 1995, cuando se procure relevarlo a través de otros mecanismos vinculados a la conformación del mercado educativo. Es preciso recordar que, en pleno desarrollismo autoritario del gobierno de Onganía, se proponían *Nuevas Universidades para un nuevo país*; Alberto Taquini, creador de ese plan, recuperaba los conceptos de Juan B. Terán expuestos en el texto *Una nueva Universidad*, de 1917, para dar cuenta de la persistente necesidad de transformación del sistema universitario argentino. También promovía el crédito estudiantil tomando como modelo la experiencia colombiana, y cincuenta años después, en el centenario de la Reforma universitaria cordobesa, en el seno de la Academia Nacional de Educación, el mismo Taquini presentaba un nuevo plan llamado *Nuevas Universidades para un nuevo estudiante*. Prescindiendo de pensar en términos nacionales, la propuesta anclaba en un tipo de subjetividad definida por el cosmopolitismo virtual:

Los millennials trascienden sus tribus para convertirse en ciudadanos del mundo. No necesariamente como nómades físicos, sino como navegadores y usuarios interrelacionados en la nube, de la que obtienen créditos que junto a los formales se deberían registrar en un pasaporte personal, ampliando en todo sentido las acreditaciones y usos de la ya insuficiente acreditación del analítico institucional (Taquini, 2017).

De esta manera, ciertas formas de virtualización de la Educación Superior asociadas al imperativo de la internacionalización y la mercantilización, combinadas con la proliferación tarjetas de créditos destinadas a estudiantes universitarios, dan cuenta del desarrollo que el dispositivo de la deuda adquiere en nuestro presente.

Hayek (1981) señalaba que la justicia social formaba parte de un atavismo que persistía en la civilización, y esa procedencia oscura la tornaba imposible de ser pensada dentro de la racionalidad económica neoliberal. Entendemos que la gratuidad de la educación universitaria debe inscribirse en esa exterioridad, en ese afuera, donde la justicia social cohabita con las prácticas de la donación y la economía del gasto puro, para encontrar el espacio prolífico de las resistencias críticas a las maneras específicas de ser gobernados en las sociedades neoliberales.

Referencias bibliográficas

Alzaga, O. (1961) "El Neoliberalismo" *Lecciones y Ensayos* n°21/22. Buenos Aires: UBA

Baudin, L. (1928) *L'Empire socialiste des Inka*, Institut d'Ethnologie, Paris.

(1930) La naissance de l'Amérique espagnole by Juan B. Teran, X. de Cardaillac en *Revue d'économie politique*, Vol. 44, No. 4, pp. 1254-1255. París.

(1943) *Précis d'histoire des doctrines économiques*. París: Éditions Domat Montchrestien.

(1944) *Essais sur le socialisme: Les Incas du Pérou*, Librairie de Médicis, Paris.

(1946) Servitude ou liberté économique? En *Pour une Économie libérée*. París: SPID

(1958) La enseñanza en las Facultades francesas de derecho. En *Revista Jurídica de Buenos Aires* / Universidad de Buenos Aires. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Departamento de Publicaciones. Volumen 1 (Enero/Marzo).

(1962) *L'Etat Jésuite du Paraguay*. París: Editions M. Th. Génin.

Friedman, M. (1955) "The Role of Government in Education" In *Economics and the Public Interest*, edited by Robert A. Solo, 123-144. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.

Girard, R. (1972) *La violence et le sacré*. París: Éditions Bernard Grasset.

Grüner, E. (2007) Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria, en *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Hayek, F. (1944) *The Road to Serfdom*. London: Routledge.

(1981) El atavismo de la justicia social. En *Nuevos estudios de filosofía, política, economía e historia de las ideas*. Buenos Aires: Eudeba.

(1990) *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.

Lazzarato, M. (2015) *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*. Buenos Aires: Amorrurtu.

Levi-Strauss, C. (1962) "A. Métraux, Les Incas". En *L'Homme*, 1962, tome 2 n°2. pp. 139-140. París.

Mauss, M. (2009) *Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz

Ortega y Gasset, J. (1995) "La Pampa... promesas," en *Meditación del pueblo joven y otros ensayos sobre América*. Madrid: Alianza.

Taquini, A. (1972) *Nuevas universidades para un nuevo país*, la juventud determinante del cambio por la capacitación. Buenos Aires: Estrada.

Terán, J. (1980) *La salud de la América Española*, Obras completas, Tomo VII. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

(1980) *Espiritualizar nuestra escuela*, Obras completas, Tomo X. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

(1980) *Discursos a los argentinos*, Obras completas, Tomo XI. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

(1981) *El nacimiento de la América española*, Obras completas, Tomo VIII. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.

Viveros de Castro, E. (2010) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.

Ferreira, M.; Avitabile, C., Álvarez, J. ; Haimovich Paz, F. y Urzúa, S. (2017) *Momento decisivo: la educación superior en América Latina y el Caribe*. Resumen. Washington, DC: Banco Mundial. Licencia: Creative Commons Attribution CC BY 3.0 IGO.



La única verdad es la realidad.

Algunas consideraciones sobre la relación entre Peronismo y Universidad

Victoria Chabrando*

I.

La Reforma Universitaria de 1918 marcó un antes y un después para la cultura política. En gran medida, constituyó una apuesta para la incorporación de los jóvenes a la política mediante la renovación de una de las instituciones más legitimadas en la construcción de referencias políticas. La universidad materializó enfrentamientos por el entrecruzamiento de autoridades universitarias con la composición de la dirigencia política, que, a su vez, estaban relacionados a las principales actividades económicas de la ciudad. Tanto las fracturas y conflictos como los cambios en el interior de las elites generaron alianzas que devinieron en crisis de las fuerzas conservadoras, acrecentando las confrontaciones en la relación entre la Iglesia, el Estado y la sociedad civil.

En la búsqueda por interpretar esta confluencia de intereses, la mayor parte de la historiografía se preocupó principalmente por indagar las demandas estudiantiles, sus protagonistas. Es decir, se dedicó a construir un relato focalizado en las elites locales. Ahora bien, la Reforma Universitaria no hubiera tenido el impacto que hoy destacamos sin el protagonismo de la clase trabajadora. A partir de estos acontecimientos comenzaron a adquirir cada vez mayor importancia las articulaciones entre estudiantes y algunos trabajadores, propiciando el inicio de la construcción de una identidad que en décadas posteriores enmarcará una tradición de solidaridad entre clases sociales.

Las motivaciones de cada sector fueron diferentes, aunque hubo objetivos e intereses comunes. A partir del flujo de referencialidades compartidas, la coincidencia para visibilizar un enemigo común, como eran las fuerzas clericales y un sistema político elitista y excluyente, la similitud en el pensamiento acerca de la educación como un recurso preciado

* UNC

victoriachabrando@gmail.com

en el sentido de hacer posible el ascenso y el reposicionamiento social, la búsqueda de adhesiones para lograr sus objetivos, sumado al desarrollo de determinados dispositivos de la modernidad como fueron el uso de la prensa y la apropiación del espacio público como medios para posicionarse en la escena política, cada grupo buscó interactuar con otros sectores de la sociedad cordobesa, y, de este modo, emprendieron un camino de reconocimiento mutuo.

La Córdoba de principios de siglo, comenzaba a evidenciar un proceso de sociabilidad de estos grupos delimitado por las ideas de *progreso*, *grandeza*, *bienestar* y *belleza*. En los círculos de algunos gremios de trabajadores se desarrollaron actividades bajo las premisas del valor en la educación, el desarrollo del espíritu y el bienestar moral del obrero. No sólo por parte de los estudiantes se aspiraba al “progreso” vía la instrucción. La idea de *progreso* cristalizó a la educación, como el elemento más genuino para producir esa meta y fueron los proyectos de extensión universitaria los sintetizadores de esta situación en un tiempo donde el acceso a la educación y a la formación universitaria era casi una quimera (Puiggrós, 2003).

A pesar de lo cual, vale destacar que con el gobierno de Hipólito Yrigoyen la educación fue uno de los ejes prioritarios, con lo cual se evidenció una modificación respecto al acceso de la mayoría de la población a los círculos educativos. Entre 1916 y 1930 se crearon 22 colegios nacionales, frente a los 14 que existían entre 1900-1915, entre 1916-1925 se consolidaron 14 escuelas normales, 1 industrial, 3 comerciales, 3 profesionales de mujeres, antes: 46 escuelas normales, 3 industrial, 6 comerciales y 16 de mujeres. Entre 1916 y 1923 ya funcionaban 37 escuelas de artes y oficios y 3 entre 1900-1915. Sumado a esto, se organizó el sistema de educación de adultos con enseñanza de oficios, con modalidad de escuelas complementarias. Por otra parte, estudiantes cordobeses colaboraron con un informe sobre la situación de la educación en Argentina, reflejando números alarmantes para Córdoba.

La capital de la república tiene 237.126 analfabetos, la provincia de Buenos Aires, 303.129, Santa fe 246.869, Entre Ríos 135.791, Corrientes 147.691, Córdoba 222.237, San Luis 33.654, Santiago del estero 127.673, Tucumán 135.147. Si comparamos estos datos con los que arrojan los censos de países nuevos, de una constitución semejante al nuestro, deberíamos experimentar una sensación de alarma (Humanidad Nueva, 1918:31).

La creación de la Universidad Popular en 1917, impulsada por Arturo Orgaz, y con apoyo explícito de integrantes del Partido Socialista (PS), tuvo la finalidad de fomentar actividades pedagógicas y culturales para quienes no tenían acceso a la educación superior, creó nuevas posibilidades, y estableció conexiones entre la realidad política y los contenidos universitarios. En el PS de Córdoba, los principales impulsores de estas iniciativas fueron Miguel Contreras, también dirigente de la Federación Obrera Local (FOL), Etchegoyen, Mangufli, Jacobo Arrieta y Pablo B. López.

A través de esta experiencia se crearon cátedras libres, se impartieron clases por las noches para quienes trabajaban en el día. Al año siguiente, la posta la tomó la Asociación Córdoba Libre (CL) que tuvo como principales objetivos la apertura de bibliotecas populares y la programación de clases nocturnas para los trabajadores que no podían asistir a clases en los horarios establecidos. La relación entre CL, los reformistas y el PS después del Primer Congreso Nacional de Estudiantes se hizo cada vez más estrecha.

Se espera que de él (del Primer Congreso de Estudiantes Universitarios) surja la nueva generación del pensamiento argentino. Ahora, el movimiento estudiantil es visto con buenos ojos por parte de los núcleos obreros de Córdoba. No sólo por la pujanza del ideal que sustentan, sino que hora a hora nos transmiten augurio de una patria más grande surgidas de ideales universales: liberal, racional y social. Córdoba, ahora está abierta, otrora soñolienta y aburrida. Se experimenta la sensación de un nuevo ritmo en las cosas y los hombres (La Vanguardia, 1918:1).

Asimismo, los trabajadores comenzaron a hacerse visibles en el ámbito público como sujetos activos para la concreción de demandas que desde hacía años reclamaban sin demasiado éxito. Tal como afirmó Deodoro Roca dos años después al estallido reformista: “Y dióse todo entero a la causa de los estudiantes revolucionarios. Yo he visto correr la sangre generosa de los obreros en las calles de mi ciudad mediterránea” (2017:64-65).

En la asamblea de la Federación Obrera Local, con la presencia de delegados de todos los sindicatos existentes entonces, se discutió la discusión que plantearon los compañeros estudiantes. Luego que hablaron los delegados estudiantiles, en nombre de la Federación Obrera Local debimos explicar

que este movimiento merecía todo el apoyo de la clase obrera y que se trataba de una nueva capa estudiantil que se levantaba para luchar contra la oligarquía, estudiantes totalmente distintos a los que en 1910 habían asaltado a los locales obreros (...) Los estudiantes eran ahora nuestros aliados (Contreras, 1978:81).

Para los trabajadores el acceso a la educación superior significaba el mejoramiento en las condiciones estructurales de vida mediante el ascenso social. Pese a esta claridad, y las articulaciones de acciones, la Reforma Universitaria fue un proceso inconcluso, ya que para 1923 la matrícula universitaria no superaba los mil estudiantes.

II.

El 22 de noviembre de 1949, una decisión política cambió el rumbo de la historia para muchos trabajadores de nuestro país. Quien fuera presidente en ese entonces, Juan Domingo Perón firmó y promulgó el Decreto 29337 de Gratuidad de la Enseñanza Universitaria. Hasta el momento ningún Estado se había hecho eco de demandas que los sectores obreros impulsaban desde principios del siglo.

Si bien el Yrigoyenismo impulsó el debate parlamentario sobre el rol del Estado en proyectos formativos e impuso un modelo de gestión gubernamental basado en la creación de establecimientos educativos y en el desarrollo de programas pedagógicos, a diferencia de décadas anteriores, el Peronismo instaló la centralidad del rol del Estado retomando algunos de los ideales modernos como el de “progreso”, “fe”, “armonía”, “república”, instalando también premisas que en décadas posteriores serán el eje programático de las juventudes políticas, como la noción de “liberación”.

El primer Peronismo recogió un modo de concebir a la educación a partir de determinadas ideas liberales, mixturando la teoría con un programa de formación basado en el desarrollo de conocimiento que permitiese el perfeccionamiento de una mano de obra experta para la incorporación de trabajadores al mercado de trabajo en un proceso de industrialización exitoso. En este proyecto de país industrial, la creación de la Universidad Obrera Nacional fundada en 1948, posibilitó la apertura de carreras de aplicación como las de ingeniería, las cuales en sus planes de estudios tenían como prioritario la atención de diversas necesidades regionales, las demandas del Estado y la producción.

El individuo se hace interesante en función de su participación en el movimiento social, y son las características evolutivas de éste las que reclaman atención preferente. Para derribar las defectuosas concepciones de la etapa de los privilegios fue necesario un implacable desdoblamiento de la fortaleza-unidad del individuo. Pero apresurémonos a reconocer que tal mutación debe considerarse precedida de una larga etapa teórica. La práctica corresponde a nuestro siglo y está en sus comienzos. Sin base científico-tecnológica propia y suficiente, la liberación se hace imposible (Perón, 1949: XII).

En este sentido, coincidimos con la mirada de Recalde (2018) quien sostiene que el proceso reformista se modificó a lo largo del tiempo y fue el peronismo la fuerza política que impulsó la Segunda Reforma Universitaria actualizando su ideario a la dinámica de la democracia social de masas, posibilitando la construcción de una nueva generación de universitarios.

III.

Durante toda la década de los 60 y principios de los años 70 en nuestro país se dio un proceso de modificación con escala ascendente de la matrícula universitaria, lo que produjo a su vez modificaciones en los modos de sociabilidad económica, social y política de aquellos jóvenes, muchos de ellos (por no decir en su gran mayoría) hijos e hijas de obreros.

Para finales de los 60 se inscribieron 9.742 mujeres y 17.108 varones en la Universidad Nacional de Córdoba. Siguiendo los estudios de Nogueira (2018) afirmamos que hubo una feminización de la matrícula ya que en los diez años que van de 1966 a 1976, la matriculación de las mujeres creció un 15,3% respecto al número de matriculación masculina.

El proceso de activación política que muchos jóvenes atravesaron por aquellos años fue diverso según la territorialidad de la política: barrios, partidos políticos, organizaciones armadas, sindicatos, escuelas, la Universidad. En esta última, las posiciones políticas estuvieron signadas por la polarización entre “reforma” o “revolución”, la búsqueda de articulación entre estudiantes y otros sujetos sociales y el aporte de futuros profesionales en la consolidación de una sociedad igualitaria, muchos de estos jóvenes inspirados en la pluma y la acción del peronismo revolucionario.

Alicia Eguren en el prólogo a la edición de 1971 del informe a las bases de John W. Cooke, de manera certera destacó la importancia del discipli-

namiento social de la dictadura de Onganía desde 1966 mediante la despolitización de las instituciones universitarias.

[L]a universidad argentina, vanguardia ideológica y combatiente, es el blanco preferido de los golpes del régimen. Y no pasaría mucho hasta que Córdoba respondiese de manera masiva; por lo demás; su doble vanguardia, por así decir, esto es, estudiantil y obrera, habría de ensanchar el cauce de la lucha, deslindándolo con el más claro rigor (Duhalde, 2014:13-14.)

Por otra parte, J.W. Cooke, manifestó la importancia de la Universidad para el Peronismo, en tanto “centro avanzado científico y cultural para la comunidad organizada”. En diferentes pasajes argumentó sobre los objetivos centrales de la intervención universitaria en 1966, sosteniendo que:

Lo que desata la campaña antiuniversitaria no es una actitud al margen de la comunidad sino sobre la actitud universitaria contra el imperialismo y los privilegios económicos por la actitud de una juventud que ha abandonado el antiperonismo de las generaciones anteriores y en lugar de las viejas declaraciones de una mítica unidad, ahora se unen a las causas que defienden los trabajadores (Duhalde, 2014:85-86.).

Si bien es fundamental matizar algunas apreciaciones destacando la centralidad de los procesos de liberación que se dieron en todo el mundo como la insurgencia de Argelia, la victoria del pueblo de Vietnam, la incidencia de la Revolución Cubana, la demanda de las comunidades negras, las diversidades sexuales, el rol de las izquierdas, etcétera, para la experiencia argentina no es posible pensar los procesos de participación si no tenemos en cuenta las transformaciones estructurales que se produjeron a partir de 1945 en nuestro país.

IV.

Actualmente algunos sectores de la política nacional tienen el orgullo de construir su identidad sobre una tradición de solidaridad entre diversos sectores sociales como también de una concepción pedagógica donde la formación universitaria no puede concebirse como una opción restringida para las élites. Este legado hunde sus orígenes en la demandas de diver-

esos sujetos sociales a los largo de todo el siglo XX y en el reconocimiento de estos intereses por parte de un estado interventor.

José María Aricó, uno de los intelectuales más lúcidos que parió el interior cordobés, tramó experiencias desde la Reforma de 1918, los años treinta y la década de 1960, diciendo que es dable “establecer entre todas ellas una suerte de continuidad por encima de las distintas realidades históricas. La continuidad deriva de una fuente ideológica común que fue hasta los ‘60, el movimiento de la Reforma Universitaria” (Aricó, 1989:11).

El maestro omitió la revolución de los años cuarenta, no fue casual, por su experiencia, su modo de acercamiento al movimiento, su intervención en política desde una intelectualidad de izquierda. Ahora bien ¿Cuál es el camino para que la cita entre el pasado y el presente no sea infructuosa? ¿Algunas claves podemos hallarlas en la historización sobre dinámicas de la política y el Estado?

Referencias bibliográficas

Aricó, J. M. (1989), Tradición y modernidad en la cultura cordobesa. *Revista Plural*, Buenos Aires.

Contreras, M. (1978). *Memorias*. Buenos Aires: Testimonios.

Duhalde, E. L. (comp.). (2014) *Cooke. Obras completas*. Tomo V. Buenos Aires: Colihue.

Noguera, A. *De cordobesas y cordobazos. Lecturas en clave de género*. En línea en: <http://schole.issep-cba.edu.ar/de-cordobesas-y-cordobazos-lecturas-en-clave-de-genero/4/>

Perón, J. D. Domingo. En Conferencia del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Teatro Independencia en Mendoza, 9 de abril de 1949. En línea en: <http://www.filosofia.org/mfb/1949a128.htm#15>

Puiggrós, A. (2003) *Que pasó en la educación argentina. Breve historia desde la conquista hasta el presente*. Buenos Aires: Galerna

Recalde, A. (8 de mayo de 2018) *La Reforma Universitaria del año 1918 en 10 claves*. En línea en: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=241199>

Roca, D. (2017) *Obra reunida. Tomo I Cuestiones universitarias*. Córdoba: UNC.

Fuentes

Diario *La Vanguardia*

Revista *Humanidad Nueva*



Oligarquía: **operatividad y estimación** **de una categoría política**

Guillermo Vázquez*

I.

E*l Mundo Today*, portal satírico español, publica en noviembre de 2018 una nota titulada: “¿Qué es el fascismo, la nueva moda que arrasa entre los millennials?”. Acaso el secreto de la efectividad de esta humorada es la que decía Freud sobre el chiste: el doble sentido de este era lo que le daba su peso. Presenta al fascismo como una novedad adolescente, pero en el fondo también es una pregunta por las invariantes de las categorías políticas más densas de la historia. En ella está una pregunta que vuelve a presentarse hoy para el trabajo en la filosofía política: cómo pensar una categoría política en el presente. “Socialdemocracia”, “neoliberalismo”, “fascismo”, “populismo” se desparrraman por las ciencias sociales del presente, y también por la discusión política por fuera del ámbito académico. Hay que agregar, acaso, la ya casi olvidada de *comunismo*. He allí las conferencias que organizó Zizek en 2011 (Nueva York) y 2013 (Seúl) para repensar la idea de comunismo, categoría difícil, si las hay, para traer al debate político actual, es decir, casi perimida como utilización política reivindicativa, pero que sí ha quedado a mano como amenaza latente que se esgrime desde elites dirigentes, medios de comunicación, neofascistas varios y gurúes del mundo financiero ante cualquier crítica a la conformación actual del capitalismo. Pocas como ella siguen generando tantas ansias de ser desenterrada para volver a matarla y enterrar nuevamente, según la instructiva imagen de Pablo Escobar sobre la abuela de un juez de Medellín.

El descentramiento de ciertas categorías mencionadas es un síntoma de tiempos interesantes, como dicen los chinos. Incluso algo tan tranquilo como la propia de “socialdemocracia”, lugar común de corrección política, y hoy casi indivisible con las políticas neoliberales (pensando en los

* UNC

vazguillermo@gmail.com



recientes gobiernos “socialistas” de Francia, España o Santa Fe), entra en este esquema. Por ejemplo, nuevamente Zizek cuenta que:

Algunos medios de comunicación alemanes recientemente caracterizaron a Varoufakis [el breve ministro de Economía griego durante las primeras semanas del gobierno de Syriza] como un psicótico que vive en su propio universo, diferente del nuestro..., pero ¿de verdad es tan radical? Lo que resulta tan irritante de Varoufakis no es su radicalidad, sino su racional modestia pragmática: si uno se fija atentamente en las propuestas que ofrecía, no puede evitar observar que consisten en medidas que, hace cuarenta años, formaban parte del programa moderado habitual de la socialdemocracia (en la Suecia de los años sesenta el programa de gobierno era mucho más radical) (Zizek, 2018: 87).

II.

Alejandro Groppo solía decir que el filósofo político más importante del siglo XX había sido el segundo Wittgenstein. En su excentricidad, lucidez y afán por la polémica, Alejandro había dejado ahí una pista que podía usarse para varios caminos alternativos. Igual que con el doble sentido del chiste, aquí una de las razones es que probablemente uno se imagina discutiendo de política con la obra (o las opciones políticas) de Bertrand Russell o Karl Popper –por citar algunos de tradición similar–, pero es un misterio absoluto lo que sucedería si intentáramos ese diálogo con Wittgenstein (más allá de alguna frase al pasar que se ha conservado, que no hace más que acentuar esta idea, por ejemplo, “no me molesta la tiranía”, cuando un amigo le contaba de los crímenes soviéticos). Más allá de que una política se ha pensado sobre la obra de Wittgenstein (he allí buena parte de las menciones en las obras de Skinner, Chantal Mouffe, el famoso libro de Hanna Fenichel Pitkin de 1972: *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*), al intentar imaginar las propias posiciones políticas de Wittgenstein, uno solo se imagina posible el desquicio y la desmesura, o acaso la parquedad y el desinterés.

Es claro que el nominalismo del último Wittgenstein, leído en retrospectiva y sobre todo a partir de las influencias que ese giro marcó en varios filósofos políticos o exégetas de la historia del pensamiento político (como Skinner), sostiene varias tesis relevantes para pensar la política: a) la mediación de la retórica en la acción, tanto como la influencia del con-

texto en las palabras; b) pero, sobre todo, (y es algo que marca Badiou en el antiplatonismo de Wittgenstein) desnaturalizando (y allí por tanto democratizando) el sentido último de valores, virtudes, acciones y fundamentos de una comunidad, volviendo todo ello a la dimensión más política, que nada (ni los colores, ni el pasado ni la palabra libertad) puede evitar.

También el bello libro –más de filosofía que de política– de Alain Badiou (2013) sobre la antifilosofía de Wittgenstein, donde hace una marcada preferencia por Wittgenstein del *Tractatus* contra el de las *Investigaciones*, pero así y todo cuestionando radicalmente la lectura convencionalista, antiplatónica de las matemáticas que hace Wittgenstein. Es una filosofía hecha de notas, de cuadernos, entre el maestro Wittgenstein y el alumno Wittgenstein, dice Badiou. Esto es una práctica constante en el último Wittgenstein, del “Cuaderno marrón” a las notas sin terminar de *Sobre la certeza*, con centro en las monumentales *Investigaciones filosóficas*. Las imágenes que el propio filósofo da sobre el modo en que toma esas notas es sumamente interesante, por ejemplo: “Filósofo ahora como una vieja que pierde todo continuamente y ha de buscarlo a cada momento; ahora, los anteojos; después, las llaves...” (Wittgenstein, 2014: 307).

Quizás en esas anotaciones que son siempre un nuevo comienzo, etc., exista una manera, un método posible de no quedar atrapado siempre en categorías políticas que con la novedad del acontecimiento queden desfasadas, ingenuas o con la imagen de alguien que viste un saco heredado que no entra, no cierra o queda grande hombros, espalda, mangas y largo.

El desquicio de Wittgenstein escribiendo notas como un loco que era, pensándolo todo de nuevo, puede decirnos algo sobre cómo reaccionar ante la novedad política de un acontecimiento del que sospechamos, no se ha dicho suficiente aún.

Los ejemplos que abundan en las anotaciones de Wittgenstein son de los niños, gente con alguna dificultad cognitiva o los pueblos “primitivos”. En *Il Caimano*, de Nanni Moretti, Silvio Orlando (que actúa de un productor de cine de una película sobre Berlusconi) les explica a sus hijos la constitución de las sociedades *off shore* tomando juguetes de los nenes.

Quiero hacer un pequeño ejercicio repitiendo la metodología de Wittgenstein, y buscando acaso quitarle el típico gesto capacitista, edadista y colonialista (presente en casi todos los filósofos políticos occidentales) que conlleva –porque en Wittgenstein no se trata de interesantes experiencias de antropología política a lo Clastres o Lévi-Strauss.

Hay un momento muy particular en la clase Teoría Política clásica, cuando llegamos al Libro III de la *Política* de Aristóteles y reconstruimos la clásica división de regímenes rectos y desviados que hace el estagirita. Allí siempre pregunto quién gobierna en cada uno de los regímenes a estudiantes de primer año de la Facultad de Ciencias Sociales, y también en Filosofía Política I en la Escuela de Filosofía. Democracia, tiranía, aristocracia y república (con la excepción de la monarquía) muestra la pluralidad de concepciones, las dudas, las respuestas que se arriesgan, muy pocas acertadas –en general, no tienen el texto leído–, otras más interesantes por lo exóticas. Al llegar a la oligarquía –que tengo siempre el cuidado de dejar para el último–, la respuesta es casi siempre la misma, y fielmente aristotélica: en la oligarquía gobiernan los ricos. La respuesta es alarmante porque no parece tan obvia como otras palabras. Por ejemplo, “democracia” parece tan claro y prístino como lo es el triángulo como juicio apriorístico en la *Crítica de la razón pura*, donde el nombre contiene su definición: es, como sabemos, el gobierno del pueblo. Ahora, cuando nos preguntamos por la referencia de este *pueblo*, cuando intentamos explorar más sus aristas, damos con que el pueblo puede ser el todo o una parte, y dentro de la parte, también el problema de designar cuál (¿la clase media?, ¿los pobres?, ¿los muchos?). Pero la respuesta cuando se pregunta de quién es el gobierno de la oligarquía, viene con mayor efusividad y acierto: *el gobierno de los ricos*. Lo extraño es que Aristóteles eligió una categoría cuya etimología puede referirse más a las elites en general que al gobierno de los ricos, la plutocracia, etimológicamente más propicio acaso. Sin embargo, la oligarquía según Aristóteles perforó esta raíz lingüística y hoy oligarquía es el gobierno de los ricos para los ricos.

III.

Si había una pasión antidemocrática en casi todos los filósofos de la antigüedad griega –sobre lo cual se ha escrito mucho–, no menos que ello había otra pasión antioligárquica. El desprecio del filósofo era común por lo plebeyo tanto como “la vulgaridad del lujo” y la ambición desmesurada de los ricos cuando ejercen el poder.

En Tucídides, por ejemplo, hay más pluralidad de concepciones sobre la oligarquía (Donoso Johnson, 2014), pero también la riqueza es parte fundamental:

La oligarquía [dice Atenágoras, jefe del partido popular siracusense], a diferencia de la democracia, hace partícipe de los riesgos a la mayoría, pero respecto a los beneficios, no se limita a querer llevarse la mayor parte, sino que arrambla con todo y se lo queda. Éste es el régimen que entre vosotros desean tener los poderosos y los jóvenes, pero es imposible imponer ese régimen en una gran ciudad (Tucídides, 2006: 226).

En el mencionado discurso de Atenágoras que cita Tucídides, dice que a los oligarcas se propondrá descubrirlos, vigilarlos y amonestarlos cuando quieran ir “por el mal camino”, esto es, alinear un gobierno según sus intereses.

Platón sostiene lo mismo (*Rep.* VIII, 550, C-D), definiendo a la oligarquía como el “régimen basado en la tasación de la fortuna, en el cual mandan los ricos, y los pobres no participan del gobierno”, separado diametralmente de cualquier idea de excelencia y de buen ciudadano.

Esa pasión antioligárquica tenía que ver con una descripción atenta a dónde se encontraban los pocos y los muchos y su división en las sociedades antiguas (tanto como las de todos los tiempos). Dice Aristóteles (*Política*: 1279b) que “en todas partes los ricos son pocos y los pobres son muchos” (Aristóteles, 2015: 119).

Aristóteles (*Política*: 1276b) se cuida de no limitar la oligarquía a una riqueza particular. Pero sabe que la tierra es fundamental (parte esencial de la soberanía): no solo hay una riqueza en “la propiedad de la tierra, sino que también existe una riqueza de esclavos, ganados, dinero y la abundante provisión de los llamados bienes muebles” (*Ibid.*: 77) –Eduardo Basualdo diría “oligarquía diversificada”.

Para el mismo Aristóteles está claro que no hay una sola democracia, ni una sola oligarquía. Aristóteles (*Política* 1292b) dice que uno de los tipos de oligarquía es cuando mandan “los magistrados y no la ley”; pero, leyendo atentamente, Aristóteles considera al condicionamiento de las magistraturas no como una forma propiamente oligárquica –variante de la del gobierno de los ricos–, sino como una *práctica política de los oligarcas*.

Y si bien Aristóteles remarca extrañamente que el mejor régimen es una mezcla de dos regímenes desviados –la oligarquía y la democracia–, es porque sostiene –maquiavelianamente– que la división entre ellos no puede ser evitada: en *Política* (1297a) se dice que los ricos y los pobres jamás podrán aliarse (por lo que esa combinación entre oligarquía y democracia solo puede ser determinada por otra clase, la clase media) y tam-

bién que “las ambiciones de los ricos arruinan más el régimen que las del pueblo” (Aristóteles, 2015: 178).

Ello debe leerse con atención con el complemento de que en la división de regímenes que hace Aristóteles. Detrás de ideas tan griegas y contemplativas como la idea de bien común, del virtuosismo teleológico, hay en Aristóteles siempre un realismo interesante, fundamental, que marca la división inerradicable con la cual construir cualquier categoría política: gobierno hay de uno, de pocos o de muchos, pero nunca hay gobierno de *todos* (es decir, no existe la “holocracia”).

IV.

Con el desarrollo de la ciencia política contemporánea, la categoría de oligarquía fue perdiendo la matriz aristotélica, dejando paso a otras concepciones más afines a la etimología de la palabra. Lo mismo ocurrió con otros conceptos, como el de “aristocracia obrera” –concepto de gran operatividad, por ejemplo, para pensar el Cordobazo. Como es sabido, a fines del siglo XIX con Mosca y Pareto, y a comienzos del XX en el muy citado libro de Robert Michels *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna* (1911), se enuncia una “ley” por la cual solo las oligarquías pueden gobernar. El tipo de organización en la división del trabajo moderno y la burocratización de sus instituciones hizo posible esta “ley de hierro” de que el único gobierno posible era el gobierno oligárquico, es decir, de unos pocos (no necesariamente los ricos). El uso de Michels (luego extendido también por Schumpeter con el término *élites*) fue tomado por la ciencia política casi como el exclusivo del originario griego. Oligarquía podía haber en los partidos políticos, sindicatos, dirigencia barrial o estudiantil. Era ya una Europa sin oligarquía vacuna (Adam Smith había llamado a los grandes terratenientes la “clase parasitaria”).

Un recorrido por el buscador del Conicet, o de las revistas argentinas de Ciencia Política, da como resultado que la oligarquía no existe como categoría política para estudiar el presente: sí es usada para estudios agrarios del siglo XIX, la formación de partidos políticos a comienzos del XX, estudios sobre polis griega o edad media.

Es que aquí entra la discusión sobre el modo y validez (operatividad y estimación, según el título de nuestro trabajo) de una categoría política.

Quien da buenas razones sobre esta división es Ernesto Laclau en *La razón populista*. Por ejemplo, un uso posible del populismo es el que hicieron Carlos Vilas o Gino Germani: el populismo sucedió en tal tiempo y espacio (antes de mediados del siglo XX, en América Latina), con un tipo de economía específica (keynesiana, intervencionista), una idea geopolítica (antiimperialista, nacionalista), unos sujetos sociales específicos (aquí mucha discusión sobre la nueva o vieja clase obrera argentina), y un liderazgo “carismático”. Lo mismo podría hacerse de la oligarquía argentina: referida solo como una clase social (y no un tipo de gobierno) vinculada a la propiedad de la tierra, su gobierno se orientó desde la última parte del siglo XIX, salvo el interregno radical, hasta el año ‘43. Laclau dirá que el populismo puede ser uno de esos gobiernos, pero es una categoría definitiva de la política en general, una lógica misma de lo político. Nosotros diremos también que el gobierno *de la oligarquía vacuna* puede ser un tipo de gobierno oligárquico, pero nos referimos a él como una categoría política más general, cuya lógica debe desentrañarse con ese denominador común.

En Lenin, por ejemplo, pareciera que la socialdemocracia es, como lo es hoy, algo más que una salida más o menos keynesiana en economía política, democrático-liberal en lo político-institucional y globalizadora en geopolítica. Socialdemocracia es un tipo de ciencia, un temple de ánimo retraído ante la violencia y el cambio revolucionario, una lógica misma de lo político.

V.

Quentin Skinner, uno de los lectores de historia del pensamiento político más influidos por el segundo Wittgenstein (y también de Thomas Kuhn), menciona la imposibilidad para pensar en una continuidad de Platón a Marx o de Agustín a Hobbes entre términos como “naturaleza”, “Estado”, “Justicia”. El problema para Skinner es el que tenemos los profesores al pensar un examen que comprenda la historia del pensamiento político: compare la idea de justicia en Aristóteles con la de San Agustín, o la de naturaleza en Hobbes y Montesquieu, etc. Para Wittgenstein, juego de lenguaje es “el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (*Investigaciones filosóficas*, §7). Skinner aclara que no hay nada detrás de esos usos, y la única historia posible es escribir la historia de esos usos. De esa manera, se evita caer en las dos otras variantes de hacer

historia del pensamiento político: a) el *esencialismo*: la idea de que el texto se circunscribe a sí mismo y que tiene una significación esencial escondida en él (por ejemplo, Leo Strauss); y b) el *causalismo naturalista*: la idea de que los textos son consecuencia de las circunstancias sociales en las que fueron escritos. (Por ejemplo, en el Diccionario de Filosofía de la URSS, Aristóteles es un “filósofo esclavista” o Kant un “filósofo de la burguesía alemana”; también en el Lexicon alemán del Tercer Reich, la teoría pura del derecho de Kelsen tiene un correlato absoluto con el judaísmo.)

Es decir, es imposible para Skinner pensar algo así como una invariante histórica en el pensamiento político, lo que es absolutamente cierto. Sin embargo, a pesar de que este desafío ciertamente escéptico se mantiene en pie, hay una posibilidad de observar alguna continuidad sistemática al usar ciertas categorías políticas.

VI.

Hace unos años atrás, cuando todavía no se habían descolgado los cuadros de los genocidas de la ESMA, los amigos de General Sarmiento, encabezados por Eduardo Rinesi, usaron de título para un libro que compilaba importantes textos de análisis político a una bella frase –como casi todas las de ese libro de Marx– de *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte: Los lentes de Victor Hugo*. Exponía allí Marx que el golpe de Napoleón III no había podido ser analizado por Proudhon ni por Víctor Hugo, que vio lo que sucedió como “un rayo que cayó de un cielo sereno”, por las deficiencias de las categorías teóricas o puramente estéticas.

Acaso desde diciembre de 2015 y sobre todo con las primeras medidas del gobierno de Cambiemos en 2016, cuando empezaron a surgir análisis políticos sobre lo que estaba ocurriendo, la crisis de las categorías se hizo patente, como había sucedido en los albores de 2001 cuando se escribió *Los lentes de Victor Hugo*. Los conceptos de “nueva derecha democrática” o “neoliberalismo”, mostraron evidentes límites sobre algunas de las novedades que representa el fenómeno político macrista.

En las jornadas del año pasado, Rocco Carbone había esbozado los presupuestos de una teoría política de la mafia calabresa para pensar la política macrista (luego publicadas como libro en: Carbone, 2019). La excentricidad y extrañeza que surgía al escuchar las notas de Rocco, no

restaban en absoluto la comprensión de la agudeza y el finísimo análisis político que emergía de las mismas.

En la caja de herramientas a la que se refiere Wittgenstein sobre el uso de conceptos en las *Investigaciones*, amerita retomarse la de oligarquía.

Conclusión

Las paredes de las calles argentinas (incluso las cordobesas), desde comienzos de 2016 empiezan a graffitearse con la frase “gobierno de ricos para ricos”, “Macri oligarca”, etc. La taxonomía aristotélica parece volver con una actualidad, una vigencia, no sabemos si triunfante, pero al menos sí que si alguna derrota le fue cantada, ésta asumió demasiado temprano su juicio. Un editorial del diario *La Nación* titulado “¿Gobierno de ricos y para ricos?”, dice:

No como pregunta sino como afirmación, el título de este editorial suele utilizarse como descalificación moral hacia el gobierno del presidente Mauricio Macri. Se lo escucha en boca de quienes fueron gobierno hasta el 9 de diciembre de 2015 y también en sectores de la oposición y de la izquierda política e intelectual. La afirmación sugiere un desvío interesado de los actos del Gobierno en favor de sectores privilegiados que, para mayor perversidad, favorecerían a los de su mismo grupo social. Por cierto, se trata de una construcción mendaz, pero que, como todas las que explotan resentimientos muy extendidos, reporta utilidad política (*La Nación*, 15/04/2018).

La negación del diario *La Nación* en su editorial habla de la incomodidad de quien fue descubierto y necesita hacer un descargo sin que nadie se lo haya pedido.

Me pregunto –con la forma enigmática e inocente con que plantea sus preguntas Wittgenstein en sus cuadernos– ¿pasará lo mismo que ocurre en nuestras aulas cordobesas de Teoría Política clásica con la certeza sobre el concepto de oligarquía en estudiantes ingleses, alemanes, paraguayos, surcoreanos o sudafricanos? Y la respuesta, es que creo que no. ¿Por qué no?

Para Jaime Rest, había dos grandes filósofos nominalistas en el siglo XX. Uno era el segundo Wittgenstein, el otro era Borges. Este último, en *El Aleph* había dicho: “Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos, cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten”. Es en el

pasado compartido que radica la potencia política de la palabra oligarquía. En *Sobre la certeza* (2014: 91) escribe Wittgenstein: “Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos”. Agregamos que cuando el peronismo –de vasta vinculación con el mundo clásico– como sistema de símbolos e historias comunes es el que enuncia *oligarquía*, es porque hay un elemento de vitalidad mayúscula en los argumentos. La operatividad de esa palabra está hoy en la unificación de un campo político contra el régimen al que refiere y, como un portaaviones que no está “operativo” por muchos años, empieza lentamente su despliegue en momentos de gran conflicto.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2015). *Política*. Madrid: Gredos.
- Badiou, A. (2013). *La antifilosofía de Wittgenstein*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Carbone, R. (2019). *Mafia capital: Cambiemos, las lógicas ocultas del poder*. Buenos Aires: Luxemburg/CEFMA.
- Donoso Johnson, P. (2014). El léxico oligárquico en el libro VIII de Tucídides. *Byzantion nea hellás*, n° 33, pp. 47-65.
- Skinner, Q. (2007). *Lenguaje, política e historia*. Buenos Aires: UNQ.
- Tucídides (2006). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Madrid: Gredos.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. México: UNAM.
- (2014). *Sobre la certeza*. Madrid: Gredos.
- Zizek, S. (2018). *El coraje de la desesperanza*. Barcelona: Anagrama



Maquiavelo: elección y cuidado del mundo

Nazareno Cejas*

Nazareno Maldonado*

En el siguiente trabajo, nos proponemos realizar un análisis sobre la Elección y cuidado del mundo desde una mirada maquiaveliana. Sostenemos que es posible encontrar en Maquiavelo una serie de conceptualizaciones en torno a estos temas, que nos permite pensar la participación política del pueblo como una forma necesaria para el cuidado del mundo. Entendemos que la importancia de estas ideas es vital para mantener la libertad entendida como no dominación.

En la obra de Maquiavelo la *elección* es un componente esencial para la acción. Isahia Berlin, señala que el florentino nos muestra la existencia de dos moralidades incompatibles. Por un lado, la moral sostenida sobre valores que permiten la salvación de la propia alma. Por el otro, la moralidad que permite una comunidad humana satisfactoria. De aquí se desprende que necesariamente haya que elegir entre alguna de estas moralidades antagónicas. El autor florentino priorizaría siempre para la esfera pública la segunda opción: la salvaguarda del Estado y la patria. Podemos observar que la primera elección de Maquiavelo está vinculada a la política y también, que el tema es visto como un paso necesario para la acción. Cabe aclarar que por más que actuemos de manera “política”, el resultado es contingente. No hay garantías para suponer que las acciones que se realicen den como resultado aquello previsto o deseado al momento de iniciarlas. Ahora bien, si cambiamos la perspectiva, desde la óptica del Príncipe hacia la del pueblo, encontramos que la idea de elección también está presente y ya no se vincula simplemente con el cuidado de la seguridad del Estado sino también con lo que podríamos denominar *cuidado del mundo*. Es decir, el pueblo a través de la acción política puede proteger al mundo y salvar la patria; asimismo puede de esta manera evitar la dominación de los grandes y proteger su libertad evitando cualquier tipo de interferencia arbitraria (Pettit, 2002).

* UNGS

nazareno.cejas1@gmail.com / nazareno.maldonado@hotmail.com.ar



Al referirnos a la idea de *cuidado del mundo*, su sola afirmación nos remite a pensar la necesidad de protegerlo, ya que el no hacerlo puede devenir en daños sobre este debido a que requiere un cuidado continuo. La acción de cuidado se realiza con el objetivo de salvarlo de los males posibles que puede conllevar no hacerlo. Por otro lado, también esta protección por parte del pueblo tiene la función de evitar caer en la dominación de los grandes. Recordando que más allá de las intenciones de protección de los hombres, las acciones pueden tener consecuencias no deseadas como la destrucción del mundo común, dado que debajo de la acción política se enmarca una red de contingencia o *fortuna*. Suponemos que la acción de cuidar enfrenta a dos humores: los grandes y el pueblo. Los primeros, podemos pensar, no tienen intenciones de protegerlo ya que su intención es la dominar a los segundos. En contraposición, el pueblo debería interesarse en el cuidado del mundo ya que allí es donde sus acciones le permiten seguir siendo libres.

Elección y decisión: inacción y acción en el ámbito público

Haremos aquí una breve aclaración sobre lo que consideramos, hoy en día, se desprende de los conceptos de *elección* y *decisión*. Por el primero, comprendemos la acción de optar entre distintas alternativas preseleccionadas. Esto podemos asociarlo con los mecanismos de sufragio en nuestras democracias contemporáneas. Allí, la elección se reduce a la opción entre varios candidatos. Con respecto al segundo concepto, la decisión, comprendemos que es una acción, que al menos requiere de coraje para llevarla a cabo pero que los resultados deseados que se desprenden de ella no están asegurados al momento de iniciarla. Es decir, las decisiones implican realizar acciones con un fin determinado sin que el mismo esté garantizado debido a la contingencia de lo social. Si bien en los sufragios actuales, a pesar de tener unas ciertas opciones predeterminadas por quienes elegir, nuestra acción de votar no tendrá necesariamente el resultado esperado, la distinguimos en dos aspectos de la idea de *decisión* política. En primer lugar, esta implica actuar en un mundo sin opciones. La ruta de la acción política es definida por los sujetos que la realizan. En segundo lugar, a diferencia de los sufragios en las democracias contemporáneas, la decisión de participar y accionar políticamente no es obligatoria por ley.

En la actualidad, dentro del marco de democracias liberales, los dispositivos de participación popular han quedado reducidos a la institucionalización de la elección como un mero mecanismo para escoger representantes. En este sentido, las decisiones sobre el destino de la patria están limitadas a los actores institucionales y la elección de quienes toman aquellas, es decir de los gobernantes, en manos del resto de la sociedad. Por lo tanto, el sufragio es el único momento en el que el pueblo tiene la obligación de tomar una elección política.

Siguiendo esta lógica y como señala Berlin, en la modernidad la idea de libertad queda reservada al aspecto privado. Es decir, mientras los sujetos puedan decidir sobre sus acciones y nada interfiera en ellas son libres, sin importar la participación o no en la vida pública. Esto contrasta con la idea maquiaveliana de libertad como no dominación, ya que, en su visión con respecto a la república, es un requisito la acción política pensada en términos participativos para mantener la libertad, tal como menciona cuando hace referencia a los tribunos de la plebe.

Gran parte de la sociedad no tiene una participación en el ámbito público, por lo tanto, no tiene injerencia en las posibles decisiones que se toman con el fin de cuidar al mundo. La inacción, planteada como la no participación en los ámbitos públicos, supone una forma de caer en la plena contingencia (o *fortuna*), tal como es planteada por Maquiavelo. No participar en las decisiones sobre el cuidado del mundo, implica no protegerlo de los grandes o de la misma fortuna. En consecuencia, se lo deja librado a ella o al deseo de dominación de otros que, no necesariamente, comparten nuestras ideas sobre aquel. Quienes no participan en los ámbitos públicos, pueden ser dominados por parte de quienes sí participan y poseen la intención de dominar. Esto implicaría perder la libertad, ya que no debería quedar reducida a la no interferencia en los asuntos privados por parte de un tercero, sino a la no dominación de un humor social sobre otro. La inacción implica no enfrentar la dominación de otros y entregarse a ella. Esto se contrapone a la idea de la tradición humanística-cívico florentina: para crear una ciudad libre, es menester la vida activa y política que implica la idea de una ciudadanía participativa que a la vez genere los conocimientos necesarios para conservar el vivir libre (Torres, 2013).

Siguiendo la perspectiva maquiaveliana, los humores se expresan en la arena pública y deben ser comprendidos dentro de una lógica conflictual que permita generar una suerte de “estabilidad dinámica” de las institucio-

nes. El desafío del campo popular puede ser orientado por este camino, por la *decisión* de *cuidar el mundo* (lo público), en lugar de pensar la democracia política en términos exclusivos de la elección (sufragio) que se relaciona con la idea liberal de la modernidad. Esto requiere ubicarse como un *nosotros* que se reconozca a sí mismo como sujeto político y que sepa lo que quiere proteger. Como mencionamos anteriormente, la reducción del ámbito público a la elección como opción, no deja espacio al accionar político que propone el florentino.

Cuidar al mundo, cuidar la acción, cuidar lo público

Desde la perspectiva maquiaveliana, pensar la idea de cuidar al mundo implica una acción de protección por parte del pueblo frente a la dominación de los grandes. Así, la noción de protección y cuidado del mundo equivale a cuidar la libertad. Si el pueblo no se opone a la dominación de los grandes podríamos pensar que no sólo existe opresión sobre el pueblo, sino que el mundo común se destruye.

En la actualidad existen diferentes espacios donde la participación política puede desplegarse, distintos órganos de la sociedad civil como sindicatos, organizaciones políticas, sociales, manifestaciones, entre otros. A pesar de ellos, gran parte de la población elige la inacción, privilegiando su vida privada frente a la participación en lo público, o en términos del florentino, prefieren la “salvación de su alma”.

La sociedad está atravesada por el conflicto, por lo tanto, si no existe la resistencia a la dominación, caeremos inevitablemente en ella. La inacción en la actualidad equivaldría a no participar en las decisiones sobre el cuidado del mundo. El alejamiento del pueblo del ámbito político, retirándose a su vida privada, supondría la pérdida de la libertad entendida en clave maquiaveliana.

Si bien, en nuestra actualidad existe el sufragio universal, esta acción se limita a un momento temporal en particular. Por ello es que decidimos realizar la distinción entre *elección* y *decisión*. En otros términos, con la primera, le damos potestad al representante para que gobierne como mejor lo considere, pero no creamos nuevas opciones o actuamos en sentido de *acción política colectiva*. En todo caso delegamos esta tarea y, a su vez, dejamos de lado la capacidad participativa en el sentido del florentino. Esto significa que dejar la acción política de lado es permitirnos caer en

la dominación de otros sujetos políticos. Parafraseando a Funes (2004), la acción política es una decisión de no ser dominados. Al participar en el ámbito público decidimos ser parte del conflicto para evitar la dominación y nos acercamos más a su concepción de república popular.

En el instante que el sujeto decide actuar políticamente, no solo al momento del sufragio, toma la iniciativa de participar activamente en los ámbitos públicos considerando necesario ser parte de quienes pretender cuidar al mundo. Por un lado, nos remite a la idea de *virtú* maquiaveliana, elemento central de la acción política. Por el otro nos puede remitir a pensar la idea de *vita activa*. Esta es “el vínculo posible entre la virtud y la vida, como actividad colectiva, es una relación productiva que establece todos los lazos que componen la ciudad” (Torres, 2013: 81).

Como señala Torres, esta conexión entre la virtud y la vida está atravesada por las dimensiones sociales, culturales e históricas, es decir que son, junto con el conflicto que emana de aquellas, condiciones de la acción política. Quien decide actuar, lo hace en un plano contingente; esto es, quien actúa entiende que sus deseos no necesariamente se corresponden con los resultados de su accionar, pero, aun así, como menciona Maquiavelo, debe hacerlo.

Quien decide cuidar al mundo, lo hace sabiendo –o por lo menos percibiendo– que entrará en conflicto con los grandes. Estos no tienen las mismas pretensiones que el pueblo. En la participación pública nos encontraremos con otros que probablemente tengan otra visión sobre el asunto. Estaremos conflictuados con ellos por las distintas pretensiones de cada uno. Como señala Maquiavelo, de los conflictos entre los humores devienen nuevas leyes en beneficio de la libertad. El clivaje entre los grandes y el pueblo no solo es inevitable cuando los últimos participan políticamente, sino también es positivo. Permite al pueblo evitar la dominación por parte del otro actor. Los grandes, al intentar dominar, pareciera que pretenden clausurar la arena donde el conflicto es posible. En nuestra actualidad, esto sería equivalente a cerrar todos los potenciales ámbitos públicos donde se pueda tomar la decisión de participar. La represión de manifestaciones, la persecución a sindicatos y su intervención, al igual que la de los distintos partidos políticos; el descuido y clausura de centros culturales y de instituciones barriales que son lugares de participación pública, puede ser tomado como un intento de los grandes de hoy en día de asegurar su dominación sobre el pueblo.

Teniendo en cuenta esto último consideramos necesario en primera instancia para salvaguardar al mundo, la decisión de cuidar los ámbitos públicos donde es posible participar activamente. Sin la existencia de aquellos no habría lugar posible para que emerjan los conflictos que permitan mantener la libertad de la sociedad entera. Ya que, de acuerdo con Maquiavelo, es necesaria la expresión de la disputa entre humores sociales. No es mala ni perjudica a la sociedad, por el contrario, previene la dominación de un sector sobre otro, en este caso de los grandes sobre el pueblo. Por ello es necesario que existan los ámbitos donde se pueda decidir ser parte de la discusión política. Cuidar al mundo, al Estado o a la Patria, necesita ante todo el cuidado de lo público.

Referencias bibliográficas

- Funes, E. (2004). *La desunión. República y no dominación en Maquiavelo*. Buenos Aires: Gorla.
- Maquiavelo, N. (1996). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza.
- (1998). *El Príncipe*. Madrid: Edaf.
- Pettit, P. (2004). *Republicanismo*. Barcelona: Paidós.
- Rinesi, E. (2011). *Política y tragedia: Hamlet entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue
- Torres Castaños, S. (2013). *Vida y tiempo de la república: contingencia y conflicto político en Maquiavelo*. Buenos Aires: UNGS



Razón y Elección en el pensamiento de Hegel

Lucas Franco *

Introducción

De los tres tópicos que nos convocan, a saber: *cuidado*, *gratuidad* y *elección*, aquí expondremos algunas consideraciones sobre este último. El propósito es tratar de analizar el término, intentando con ello mostrar los modos en que puede manifestarse la idea de *elección* desde un punto de vista político. Para ello, proponemos abordar el problema de algunas concepciones establecidas por Friedrich Hegel.

¿Por qué Hegel? En primer lugar, porque su teoría, en el esfuerzo por evitar los dualismos, no nos deja separar los dos extremos que contiene el término propuesto, es decir: el *ser-que-elige* y el *ser-elegido*. En segundo lugar, porque dicha relación entre el *ser-que-elige* y el *ser-elegido* es la que nos puede permitir pensar el avance de la historia, tema sobre el que tanto trabajó nuestro autor. Es decir: la identidad que tiene la *elección*, su manifestación en un *elegido* y el resultado de esa relación, le permiten a Hegel pensar nada menos que el desarrollo y el sentido de la historia.

Así, también, veremos que dicha acción conlleva otros elementos a tener en cuenta: las características que tiene quien realiza la elección, los lazos a través de los cuales se une con el elegido, las razones que están detrás de todo este andamiaje y sus resultados. A modo de síntesis, para Hegel, el desarrollo de la historia es racional, es decir, tiene un sentido, y comporta su realización a través de determinados pueblos históricos; dentro de estos, existen los que podemos llamar *héroes*, personajes que *son sacrificados* por la historia que, en su *astucia*, actúa a través de ellos en pos de la búsqueda por desenvolverse y realizar la actividad de su voluntad libre.

* UNGS
lnfranco88@gmail.com



El escenario

En el capítulo seis de la *Fenomenología del espíritu*, que trata sobre el *espíritu* propiamente dicho, Hegel nos dice lo siguiente: “la RAZÓN es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma” (1966: 259). Bien sabemos que la *conciencia* está aquí a mitad de camino. Ya ha transitado los momentos del saber sensible, del saber autoconsciente, y ha luchado contra la certeza de saberse racional para, finalmente, elevar dicha certeza a verdad; como también sabemos que aún le falta, pese a su *angustia* y *dolor*, transitar por varias figuras de su *experiencia*. Sin embargo, podemos comenzar nuestro recorrido por la cita propuesta.

¿Qué nos está diciendo Hegel? Que el mundo *es racional*. Esta idea, a lo largo de su obra, se puede encontrar de muchas maneras, pero por el simple hecho de que así concibe la realidad y esa es la principal regla de juego que nos propone. El espíritu, figura de la conciencia que ha salido de sí misma y continúa su desarrollo en el camino de la intersubjetividad, traza su experiencia a partir de saber que su racionalidad es en el mundo; y eso no es una *certeza*, sino una *verdad*. Es decir, *sabe* que su identidad está conformada por la unidad inmanente entre lo que *es para sí*, lo que *deviene*, lo que *sabe*, lo que se le *aparece en sí* y todo el *trabajo* realizado para llegar hasta allí, y, al mismo tiempo, sabe que su relación con la realidad no es de un simple vínculo epistemológico: el espíritu es, con la realidad, una *actividad*. ¿Qué es todo eso? ¿De qué tipo de actividad nos está hablando Hegel? De la historia humana. Hegel nos está proponiendo una manera de comprender la historia.

El hecho de que sostenga que la razón rige a la historia, no significa que esta sea algo ya dado, de manera completa, hecha y acabada. Todo lo contrario, para Hegel la historia es un perpetuo devenir, un constante hacerse, es el esfuerzo permanente por realizarse; en otras palabras, que la historia sea racional no significa otra cosa que decir que es pura actividad. Dice Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “la consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia” (2005: 99).

Queda dicho, por lo tanto, que la racionalidad de la historia es el perpetuo movimiento del *espíritu del mundo* en su afán por realizarse. Esto es

lo que debe aprehender la filosofía al considerar los distintos elementos que componen la identidad de la historia universal. La filosofía, al considerar la historia como el desarrollo hacia un fin último, entiende que “el fin no es la obra, sino la propia actividad” (104). Es decir, el espíritu es actividad, se realiza al realizar la historia y allí cobra sentido manifiesto su carácter de racional.

Por eso, en su propia actividad de realizar la historia, el espíritu se realiza a sí mismo, y esto es así en tanto y en cuanto aceptamos la consigna de la cual partimos. A saber: que la razón ha dejado de ser *certeza* y ahora es *verdad* en relación con la identidad que comporta con el mundo. Y, al ser verdad, y al tener identidad inmanente con la realidad que ella misma forma, la conciencia ha dejado atrás sus primarias configuraciones para devenir espíritu del mundo. Siguiendo con lo dicho, esta figura de la conciencia o, mejor dicho, de la autoconciencia, se realiza a sí misma realizando la historia. Es por esto que el espíritu es actividad. Ahora bien, ¿qué tipo de actividad? Dicho está: una actividad racional. Y dicha actividad racional no es otra cosa que el movimiento inmanente que el espíritu realiza para manifestar un único elemento propio: su libertad. El espíritu, al realizarse, realiza la historia; y, al realizar la historia, manifiesta su libertad: “hemos de contemplar la historia universal según su fin último [...] la idea de la libertad” (120).

El concepto de *idea* refiere aquí a la identidad entre el *ser* y su *voluntad libre*. ¿Qué significa esto? La unión entre el espíritu y la naturaleza, lo que Hegel llama la naturaleza humana. Vale decir: el hombre. Son los hombres los que crean el reino del espíritu, lo establecen en la existencia y permiten que en él se de la actividad del espíritu. Es un círculo dialéctico que vincula, de manera progresiva e inmanente, espíritu, historia y hombres. Es decir: cada uno es en su otro y en relación con su otro: “el terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el espíritu es activo” (118).

Ahora bien, cuando Hegel nos habla de *hombres* se está refiriendo, no a los sujetos individuales, atomizados, sino, por el contrario, a los sujetos atados a su comunidad. Comunidad en la cual cobran sentido sus actividades. Es decir, Hegel nos está hablando de los *pueblos*. Es allí donde la razón absoluta, y no la razón o voluntad de un sujeto particular, encuentra su fin último. Es en los pueblos donde puede darse el desarrollo de la libertad.

Es en las relaciones interpersonales que comportan identidad, donde los hombres pueden volverse plenamente libres. Hegel recorre la historia de los pueblos griegos, romanos, asiáticos, africanos y, finalmente, del pueblo germano, para mostrarnos cómo el espíritu fue recorriendo el camino a través de sus propias configuraciones: “los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo [...] la conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre” (126). La filosofía de la historia debe mostrarnos cómo el espíritu se piensa a sí mismo, es decir, el proceso a través del cual se da el surgimiento, la decadencia y la sucesión de un pueblo a otro.

Los actores

Ahora bien, ¿cómo hace el espíritu para realizarse en la historia a través de los pueblos? Aquí Hegel nos presenta dos de sus figuras más representativas: las *pasiones* y los *héroes*. Es decir, la libertad es el movimiento interno del espíritu, el cual se manifiesta y realiza a través de una universalidad (las pasiones de los pueblos) y una particularidad (el trabajo de los sujetos históricos: los héroes). Respecto de las primeras, nos dice en sus *Lecciones*: “*nada grande* se ha realizado en el mundo sin pasión. La pasión es el lado subjetivo y, por tanto formal, de la energía de la voluntad y de la actividad” (2005: 150). Las pasiones y los deseos motorizan a los sujetos históricos, quienes son elegidos, y no meramente señalados, para su realización. La historia, en este caso, oficia del *ser-que-elige* para su realización; eso es parte inmanente de su desarrollo y despliegue. Necesita encontrarse en una realidad objetiva particular para poder pensarse a sí misma. Esa realidad objetiva particular, sin embargo, no comporta una identidad distinta: es ella misma. Hablamos aquí, efectivamente, de los héroes, quienes aquí ofician del *ser-elegido*: “son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu” (160). La historia elige a los héroes para que, a través de su actividad, sus pasiones y sus deseos, la realicen. Y estos, a su vez, se realizan a sí mismos haciendo avanzar la historia. Es decir, ambos se realizan en el otro.

Ya Hobbes supo entender el carácter político de la elección. Cuando los sujetos pactan y eligen poner sus vidas en manos de un Soberano, conformando así el Estado, están llevando a cabo una actividad política. Sin embargo, a diferencia de Hegel, Hobbes destiñe el concepto de elección

reduciéndolo al mero señalamiento: la práctica política se desvanece una vez concretado el acto y la separación entre ambas partes es infranqueable; no sólo eso: pareciera que la distancia entre los sujetos también lo es, ya que no hay una identidad entre ellos, como así tampoco entre los electores y el Soberano.

En cambio, para Hegel, la idea de elección tiene un trasfondo más enriquecedor: en la relación dialéctica que comporta el binomio elección-elegido no sólo llevamos adelante una práctica política que vincula a toda la comunidad, sino que también nos realizamos. Para Hegel, la elección no es un mero señalar, el cual supone una pasividad absoluta y una contraposición insuperable entre las dos partes. Por el contrario, en el vínculo entre ambas partes existe un desarrollo interno e inmanente que permite la realización de la libertad. Si rompemos ese vínculo, caemos en una sociedad de individuos atomizados que se desligan de sus responsabilidades, inclinándolas todas al poder soberano. Por el contrario, mantener la identidad entre las partes nos permite reconocernos en un todo orgánico, en el que es posible el desarrollo de la comunidad.

Podemos sostener, entonces, que la relación entre elección-elegido es la que le permite al espíritu materializarse. Y es en el Estado donde el espíritu cobra su especificidad histórica. Pero, para ello, el héroe se sacrifica en su actividad; o, mejor dicho, *es sacrificado*, sin que él lo sepa, permitiendo así que el espíritu se haga Estado ético. Es la *astucia de la razón*, que se realiza a través de la elección y la imposición del sacrificio de los sujetos: “los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos” (168). Allí, los héroes cobran valor histórico al recibir los golpes en nombre de la historia. Por esto último, podemos decir, la relación entre historia, elección y sujetos, es una relación íntima e inmanente. ¿Por qué? Porque los sujetos no son meros instrumentos externos, sino que también son fines en sí mismos. Y esto es lo que le permite a la historia la expresión de su identidad en una única actividad: la de su libertad.

Y al espíritu del mundo, Hegel lo encuentra en el Estado, porque “solo en el Estado tiene el hombre existencia racional” (172). Es el Estado ético, a través del desarrollo de sus configuraciones anteriores (*familia y sociedad civil*), el producto último del espíritu en su propia autoconciencia absoluta. Es, mejor dicho, el Estado ético la figura en la que el hombre cobra realidad objetiva. Es decir: en la cual el *en sí* y el *para sí* están unidos, son

una y la misma cosa y *se saben* una y la misma cosa. Como dice en su *Filosofía del derecho*: “la eticidad es la *idea de la libertad*” (1999: §142); para luego concluir que “el Estado es la realidad efectiva de la idea ética” (§257). Sólo allí el espíritu cobra su materialidad, es decir, sólo en el Estado ético el espíritu cobra conciencia humana.

Consideraciones Finales

Hegel nos permite pensar en muchas de las cuestiones que aún hoy siguen sin tener respuestas establecidas. Y, seguramente, eso es lo más rico de su pensamiento. Es decir, no establecer conceptos fijos, estancos, inmutables y permanentes. Eso nos lo permite el pensamiento dialéctico. Así, finalmente, es que podremos desentrañar qué esconden los grandes problemas de la historia humana. O, en nuestro caso, un problema como el de la *elección* (o, por qué no, la gratuidad, o el cuidado). Este problema ha vuelto a traer a escena a las más variadas figuras de la conciencia, con el espíritu como figura estelar, el cual ha dispuesto a la historia universal como el escenario propicio para que los actores se desplieguen, se nutran, se enfrenten y se superen.

Elegir es ser libre, pero responder a dicha elección también lo es, porque entre el elegir y el elegido hay un vínculo de identidad permanente, hay una relación de reciprocidad constante, hay una dialéctica progresiva en la cual todo es en relación con el todo. No podemos desligarnos, no podemos huir de los ardides de la historia. Vale decir: somos libres porque elegimos, somos libres porque realizamos la actividad de nuestra propia libertad al ser elegidos y somos libres porque no contraponemos nuestra subjetividad a la autoconciencia de la historia. Eso nos vuelve sujetos políticos; y esto es así en tanto la historia se desarrolla en el Estado. Por eso, al tener conciencia de nuestra propia historia y del modo en que en ella nos realizamos, tenemos conciencia de ser sujetos activos y partícipes directos de nuestra vida política. Seremos sacrificados, pero no perderemos nuestra meta más íntima, la más propia: la actividad de nuestra libertad.

Referencias bibliográficas

Hegel, G. (1966). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE, trad. Roces, w.

(1999). *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa, trad. Vermal, J.L.

(2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Tecnos, trad. Gaos, J.



Laclau lector de Hobbes: ¿soberanía populista?

Diego A. Fernández Psychaux*

En *La razón populista* Ernesto Laclau no sólo cita a Thomas Hobbes, sino que también reflexiona paralelamente con el argumento político propuesto de *Leviatán*. Al igual que Hobbes, Laclau sostiene que la unidad de los elementos heterogéneos ni está preconstituida ni puede realizarse mediante un vínculo meramente racional o conceptual. El paralelismo no concluye allí, también especifica que la unidad se produce mediante un movimiento hegemónico que ubica a un signifiante singular en la posición de la totalidad. Es decir, un movimiento que se compara —dice Laclau— con el momento del pacto hobbesiano en el cual se constituye el poder soberano. Esa posición que en Hobbes le corresponde al monarca o a la asamblea, en Laclau es ocupada por el *nombre del líder*.

Este matiz, un preciosismo exegético, acarrea, sin embargo, un efecto de lectura en el texto de Laclau. Hobbes, además de ser un autor del siglo XVII, es leído como metáfora de una modernidad en la cual *soberanía* funciona como sinónimo de orden y, en correlato, de minorización de la ciudadanía o de clausura de la política. En efecto, sus críticos señalan cómo Laclau incurre en una deriva autoritaria al describir la autonomía del líder a través de la disposición de su nombre frente a una masa que, aunque lo resista, debe aceptar su agenda (Ver De Ípola 2009; Frosini 2012; Aboy Carlés y Melo 2014; Svampa 2016; Mezzadra y Gago 2017; Visentin 2018); o cuando, casi parafraseando a Hobbes, afirma que es la unidad del líder lo que hace de ellos un pueblo y no la unidad de los demás elementos de la cadena equivalencial (Laclau, 2005: 130; Lev.: 16.13).

Frente a este deslizamiento autoritario del argumento laclausiano cabría proponer, al menos, dos soluciones. Dar un paso hacia atrás y volver a elaboraciones previas en las cuales el líder aún no se codeaba con los demoníacos leviatanes modernos. O, en cambio, profundizar en el anacronismo que Laclau formula cuando compara el efecto performativo de

* CONICET-UBA-UNJP
dfernandezpsychaux@gmail.com

la nominación de la unidad populista con el *fiat* de creación del leviatán hobbesiano, pero tomando ciertas precauciones que desmonten el efecto de lectura inducido.

Respecto a la primera solución, cabría hacer notar que identifica a la unidad política con la unidad de la conciencia del sujeto. A partir de allí delinea una frontera que separa lo individual-homogéneo-contrademocrático de lo colectivo-plural-democrático. Esta separación le permite explicar una suerte de embargo que pesa sobre las democracias. El cual se explicaría por la dificultad de estas para encontrar un lugar para el líder, símil del soberano natural hobbesiano. Esto llevaría a reconocer que el denunciado autoritarismo de los populismos verdaderamente existentes constituye el resultado ineluctable que arroja su racionalidad. Dicho de otro modo, si Laclau sólo ve populismo en donde se encuentra un líder, sus críticos sólo ven democracia allí donde éste se ausente.

Para evitar esta suerte de veto normativo a las construcciones hegemónicas condensadas en torno al nombre de un líder, presento otra solución a los excesos hobbesianos de Laclau. Esta opción parte de constatar que la raíz del problema no se encuentra sólo en una torpe analogía entre el líder y el soberano, sino en una recepción compartida por Laclau y sus críticos del concepto hobbesiano de soberanía. Sostendré que leyendo el dispositivo jurídico-político hobbesiano, pero sin travestirlo con los supuestos ontológicos de una modernidad contra la cual Hobbes polemiza, resulta factible levantar el embargo que pesaría sobre las democracias.

Reactivar el carácter contingente del nombre Hobbes evidencia cómo éste difícilmente aceptaría las supuestas sinonimias entre unidad y homogeneización (como el equivalente al pasaje de la pluralidad a la identidad) o entre necesidad y falta de contingencia (como si existiese una posición fuera del entramado causal del mundo). Básicamente porque tales correspondencias dependen de un dualismo según el cual, por un lado, las cosas *son*, *se deciden*, *se producen* y, por el otro, *se reflejan*, *se realizan* y *se reproducen*. Más aún, es Hobbes quien ya desde el siglo XVII refuta dicha ontología dualista e intenta una filosofía política que no recurra a estos metafísicos “cuentos de viejas” (Lev.: 44.3). En particular, aquellos cuentos anclados en una imaginación (hoy triunfante) incapaz concebir la *elección* sin la *unidad* y la *homogeneidad* que aporta el sujeto racional moderno. Ese dualismo contra el que batalla Hobbes al delimitar su concepto de soberanía termina por construir, tanto en su siglo XVII como en nuestro XXI, la fantasía

de un líder-soberano capaz de vaciarse o completarse a voluntad. Esto es, capaz de detener o impulsar el movimiento hegemónico.

Si esto es así, si ya Hobbes en el siglo XVII identifica el engaño, deviene sumamente interesante volver sobre las precauciones epistémicas que propone para desmontarlo y liberar al pensamiento de tales nudos. O, en otras palabras, la paradoja de este exceso hobbesiano radica en que sea Hobbes quien nos provea de ciertas herramientas para advertir la introducción de dualismos en el pensamiento de la política que ofuscan la comprensión de los conceptos que empleamos, pero también la mirada histórica que dirigimos a la práctica de la política.

El Hobbes de La razón populista

La presencia del monstruoso filósofo inglés en la obra de Laclau deviene obvia cuando este afirma dos cosas: a) el campo social está desnivelado; b) el objetivo de investidura no es indiferente.

- a) En “La democracia radical y su tesoro perdido. Un itinerario intelectual de Ernesto Laclau” Julián Melo y Gerardo Aboy Carles (2014) sostienen que entre el Laclau de *Hegemonía y estrategia socialista* y el de *La razón populista* se va minando la pluralización de la construcción equivalencial del nosotros al *privilegiar* la función del nombre del líder en tanto el campo social se encuentra esencialmente *desnivelado*. Según Laclau, este desnivel supone una tendencia “casi imperceptible” en el populismo que lleva a la lógica de la equivalencia a condensarse en el nombre del líder populista (Laclau, 2005: 107, 130).

Es preciso retener los dos pasos del argumento que producen la progresión equivalencia-singularidad-nombre del líder. En un primer movimiento afirma que “un conjunto de elementos heterogéneos mantenidos equivalencialmente unidos mediante un nombre es, sin embargo, necesariamente una *singularidad*”. Una oración más adelante agrega: “Pero la *forma extrema* de la singularidad es una individualidad” (Laclau 2005: 130). Retomando los elementos anteriores, concluye: “la unificación simbólica del grupo en torno a una individualidad [...] es inherente a la formación de un pueblo”. Es decir, la constitución de un pueblo tiene como fundamento trascendente —*n. b.* respecto a las de-

mandas que conforman la cadena equivalencial— a la forma extrema de su singularidad: la individualidad provista por el nombre del líder.

- b) El problema de esta disposición casi imperceptible pero necesaria es-triba en que Laclau para resolver la dinámica entre necesidad y contingencia, entre efectividad histórica y crítica a los esencialismos, termina por afirmar que el objeto de investidura no es indiferente. Esta no-indiferencia no procede de la lógica equivalencia-diferencia ya que ello implicaría que la unidad está preconstituída y no sería contingente, sino que se refiere a que “una vez que una parte ha asumido tal función [de universalidad hegemónica]” el objeto de la investidura “no puede ser cambiado a voluntad” por todo un período histórico (2005: 147-148).

En este marco adquiere relevancia el hecho de que Laclau en *La razón populista* no sólo cite a Thomas Hobbes, sino también, como se mencionó en la introducción, realice una serie de reflexiones paralelas al argumento político de *Leviatán*. Aquí interesa detenerse en el momento en el que Laclau sostiene que, si la determinación del símbolo que ocupe el lugar central no proviene de un factor inmanente diferencial, sino de una construcción hegemónica, y si la totalidad no existe, pero debe existir para estabilizar —aunque sea contingentemente— las identidades políticas, tal determinación depende de una *investidura* afectiva (no racional ni conceptual) que *privilegie* un significante como punto de identificación trascendente. Para ejemplificar este momento de inversión y, por lo tanto, de la ausencia de una unidad previa a la nominación —“la unidad del objeto es un efecto retroactivo del hecho de nombrarlo” (Laclau 2005: 140)— Laclau evoca, como ya se indicó, al monstruoso filósofo de Malmesbury: Thomas Hobbes.

Estamos, hasta cierto punto, en una situación comparable a la del soberano de Hobbes: en un principio no hay ninguna razón por la cual un cuerpo colectivo no pueda desempeñar las funciones del Leviatán; pero su misma pluralidad muestra que está reñido con la naturaleza indivisible de la soberanía. Por lo que el único soberano natural, según Hobbes sólo podría ser un individuo (Laclau 2005: 130).

Las consecuencias, que bien podrían haberse extraído del capítulo 17 del *Leviatán*, son obvias: no hay pueblo sin líder, del mismo modo que no hay Estado sin soberanía ni ésta sin representación.

Salvo que Laclau compare al líder con el Dios todopoderoso del Éxodo —y no con el dios mortal de hechura humana—, pareciera estar olvidando la clave del argumento hobbesiano: hay pacto y no gobierno natural sobre la tierra debido a que, precisamente, “ningún hombre tiene potencia suficiente para estar seguro y mantenerse durante mucho tiempo, mientras permanece en el estado de hostilidad y guerra” (Ele.: 1.14.13). Misma idea que se encuentra en *De cive* (1.12) o *Leviatán* (13.2, 18.9, 30.4, 31.5).

Con todo, esta poco afortunada analogía entre el líder y el soberano natural deriva en consecuencias teóricas específicas. En primer lugar, resulta imposible pensar al pueblo sin el líder. En segundo lugar, ese líder ya no es *una parte* del lazo social, sino “el devenir inevitable de la reducción de lo heterogéneo a un *Uno*” (Aboy Carles y Melo 2014: 415). En tercer lugar, al dotar de un contenido y un cuerpo específicos al vínculo equivalencial terminaría por delimitar *a priori* a la unidad del pueblo en el líder. Sobre todo, si dicho significante no es indiferente y una vez investido su atracción tendería, necesariamente, a controlar su propia metáfora. Sin decirlo, pero insinuándolo, la razón populista llevaría en sí esa tendencia y, con ello, conduciría al fin de la política.

Más aún, se arribaría a un efecto similar incluso si Laclau sostuviese sólo la comparación del líder con la totalización que opera la soberanía moderna —i.e. ahorrándose el símil del soberano natural—. En última instancia, sin importar qué totalidad —ya sea por el líder, el pueblo o el desvalido— se termina por imponer un consenso que embarga el pensamiento de su contingencia (Aboy Carles y Melo 2014: 419; Visentin 2018: 184).

Dicho esto, pareciera quedar en claro que la causa de fondo del exceso de Laclau no sería tanto Hobbes, sino, más bien, estos límites de la imaginación de la política a la que le resulta imposible concebir a la vez la unidad y la pluralidad (Duso, 2016). La figuración de una totalidad, sea por lo alto o por lo bajo, tiende a individualizar el espacio de poder y obliterar su naturaleza relacional.

Sin embargo, como dije más arriba, la paradoja de este problema, y sobre la que se basa el argumento del presente artículo, es que es el mismo Hobbes quien, a partir de su refutación de este tipo de dualismos, propone

una filosofía política capaz de captar la complejidad de los procesos políticos en tanto nos ahorra los “cuentos de viejas” según los cuales existe un punto ajeno a las determinaciones causales recíprocas. O, en términos del argumento laclausiano, una parte podría autonomizarse de la relación de significación en la que está investida.

Causalidad, movimiento, exterioridad y autopercepción

En los siglos xvi y xvii se produce una revolución que afecta a diversos campos del pensamiento. Hobbes no es ajeno a dichos eventos (Overhoff, 2000; Frost, 2008; Pettit, 2009; Thomson, 2008; Forteza, 2010; Moreau, 2012). Sin necesidad de recurrir a la diversidad de fuentes textuales que nos provee el prolífico pensador inglés, una lectura atenta del *Leviatán*, sobre todo si esta no se limita a sus capítulos más célebres, alcanza para advertir cómo confluyen en sus páginas enunciados heterogéneos. Por ejemplo, resulta posible encontrar razonamientos que recurren tanto a la óptica como al modo lingüístico del pensar humano, pasando por la geometría, la retórica y la demonología. Dicho de otro modo, en el *Leviatán* el análisis y la comprensión del conflicto político superan un abordaje estrictamente jurídico-político, según las formalizaciones de los siglos posteriores. Por lo tanto, la complejidad de leerlo radica en advertir cómo se traduce en diversos lenguajes un mismo proyecto que cambia las bases epistemológicas de la filosofía. Proyecto en el cual Hobbes desarrolla un nominalismo antimetafísico.

El carácter antimetafísico de su nominalismo se desprende de cuatro premisas que funcionan como claves hermenéuticas de su obra: a) la teoría de la *causa íntegra*, b) la resolución de toda causalidad al *movimiento*, c) la exterioridad de la que surge el *lenguaje*, y d) el carácter retrospectivo del sujeto. Estas cuatro premisas, en parte, se superponen e implican mutuamente. Si bien este artículo no es el lugar para desplegar una presentación detallada de ellas, sí conviene explicitarlas brevemente.

- a) La definición de la *causa íntegra* hobbesiana viene a explicar dos cosas (Dcr.: 2.9.1, 2.9.3, 2.10.2, 2.10.3). Por un lado, que las únicas causas son la eficiente y la material. Es decir, en el universo material hobbesiano —i.e. donde hasta dios y el alma son cuerpos— no hay causa formal ni final porque nada inmaterial puede causar movimiento. Por

otro lado, explica que todo *efecto* —movimiento— está causado por la convergencia *simultánea* y *necesaria* de los accidentes tanto del agente como del paciente. Entonces, resulta evidente que si el poder es la capacidad de causar no se lo conciba como una facultad de un sujeto (el rey, el leviatán o el ser humano) sino como una relación causal. La pregunta hobbesiana entonces no sería qué es el poder soberano, sino cuáles son los accidentes de su causa íntegra. Y, claramente, estos no se reducen a los accidentes de la persona soberana.

- b) A diferencia de Descartes, Hobbes encuentra en el movimiento de la materia la respuesta al escepticismo (Tuck, 1999). En consecuencia, moverse, cambiar, mutar, no podría ser algo *impropio* de la naturaleza sino su constitución. Todo lo cual, sumado a la ansiedad por el futuro que carcome al corazón humano (Lev.: 12.5), nos brinda una imagen de las pasiones humanas dinámica e imposible de cristalizar.
- c) Si todo se mueve y no existe una posición fija desde la cual causar cualquier efecto, la performatividad de las construcciones lingüísticas o retóricas —*n.b.* como el mismo Leviatán— depende de un entramado exterior y dinámico de enunciación e interpretación. Por ello, afirma en *De corpore* (1.3.8), el lenguaje surge de un discurso y no de la imposición unilateral. Sin soslayar la capacidad de interferir en las cadenas causales de tal entramado, para Hobbes resulta claro que tanto el poeta como el soberano carecen de la facultad para conformar la causa íntegra del sentido correcto de las metáforas que proveen al lector o al ciudadano (*Dh.*: 13.10). Así, por ejemplo, Hobbes narra cómo el cambio generacional en el pueblo de Israel produjo un cambio en las opiniones y, con ello, en la figuración de la autoridad: de Dios y sus sacerdotes a los reyes sin Dios (Lev.: 35.8).
- d) Por todo lo dicho, supone un anacronismo leer a la teoría del Estado de Hobbes desde la perspectiva cartesiana según la cual sería plausible escindir la razón de la materia. El mismo Hobbes lo explicita en sus objeciones a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes: quien está pensando es el cuerpo. De esta premisa se infieren tres derivas fundamentales. Primero, a ese cuerpo que está pensando (*thinking body*) le resulta inaccesible tomar conciencia de su propio acto del pensar antes

de haber pensado. “Aunque alguien pueda pensar que él estuvo pensando (porque ese pensamiento es un simple acto de recordar), les es imposible pensar que está pensando [...]” (Ver Descartes 1641/1984: 122-3). Tan sólo accede, sostiene el de Malmesbury, a un *he pensado*. Segundo, no hay una diferencia entre lo que se llama pensamiento y un acto sensorial. “¿Con qué sentido, dirás, contemplaremos la sensación? Con este mismo, es decir, con la memoria de otros datos sensibles, aún pretéritos, que permanecen durante un tiempo. Pues sentir que uno ha sentido es acordarse” (Dcr.: 4.25.1, 546). Esta posición retrospectiva de la autopercepción supone, en tercer lugar, la incapacidad para determinar a los actos de pensamiento o las pasiones en el futuro. Lo cual nos reenvía a la mutabilidad de los cuerpos y, por lo tanto, a la imposibilidad de liquidar la *deliberación* que precede al acto de la voluntad. Como ha señalado Jürgen Overhoff, si el materialismo hobbesiano no exceptúa la voluntad de su decisión antimetafísica, quiere decir que no le adscribe ni indiferencia ni trascendencia respecto de la determinación causal de los cuerpos en movimiento (2000: 40-54). La deliberación que finaliza con el acto de la voluntad se refiere al pasado. Por mínimos que sean los efectos, la deliberación continúa —no podría no hacerlo—, pero sobre circunstancias necesariamente otras (Eggers, 2009).

Presentadas someramente estas premisas volvamos sobre el concepto de soberanía. Desde el nominalismo antimetafísico de Hobbes no podría inferirse la postulación de un soberano con un *derecho* entendido como un título sin causa íntegra, sin movimiento, sin exterioridad, o un fundamento anterior a su propia actuación. Es decir, si se leen todas estas premisas, se concluye que, según Hobbes, la causa de lo justo no radica sólo en la existencia de la ley, sino en toda la cadena causal necesaria que converge para hacerla efectiva.

Consideraciones finales

En síntesis, no he buscado salvar a Laclau ni limitarme a señalar los errores de lectura de los textos hobbesianos en los que incurre, sino, más bien, resolver los problemas que enfrenta/genera en su búsqueda de un lugar para los liderazgos en las democracias contemporáneas a través del con-

cepto de soberanía. Según las premisas del pensamiento hobbesiano delineadas en el último apartado, la individualidad de la voluntad unitaria del soberano representante no oblitera ni su exterioridad, ni su movimiento. Esto es, que su individuación mediante un nombre no desconoce, sino que incorpora, su propio exceso (Dcr.: 2.11.6). De modo que tanto para Hobbes como para Laclau la universalidad es un marco de referencia que habilita un campo discursivo pero que nunca adquiere existencia empírica. Esta totalidad no pierde su contingencia, aún a pesar de su efectividad histórica, debido a que no se funda ni en un consenso entre partes ni en la presuposición de una cualidad esencial sino en la “referencia al orden comunitario como ausencia” (Laclau 1996: 81-83).

Exorcizada de este modo la presencia de Hobbes en *La razón populista*, resta, como se dijo, insistir en la pertinencia de evocar a la soberanía para analizar los populismos. Señalarlo no atañe a una cuestión de preciosismo filológico-arqueológico. Por el contrario, genera las condiciones de posibilidad para avanzar en una comprensión de las figuraciones contemporáneas de las relaciones de poder que no excluya su declinación autoritaria, sino que la reenvíe a un análisis situado de las relaciones singulares que en cada caso evoca el nombre *soberano*.

Abreviaturas

Dc. - *De cive* [Tratado sobre el ciudadano].

Dcr. - *De corpore* [Del cuerpo].

Dh. - *De homine* [Del Hombre]

Ele. - *Elementos de derecho natural y político*.

Lev. - *Leviatán*.

Referencias bibliográficas

Aboy Carlés, G. y Melo, J. (2014). “La democracia radical y su tesoro perdido: un itinerario intelectual de Ernesto Laclau” *Postdata*, 19(2), 395-427.

De Ípola, E. (2009). La última utopía. Reflexiones sobre la teoría del populismo de Ernesto Laclau. En Hilb, C. *El político y el científico*. En-

sayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero. Buenos Aires: Siglo XXI.

Descartes, R. (1984). *The philosophical writings of Descartes*. Vol. 2 (J. Cottingham, R. Stoothoff y D. Murdoch, Trads.). Cambridge University.

Duso, G. (2016). *La representación política: génesis y crisis de un concepto*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General San Martín.

Eggers, D. (2009). Liberty and contractual obligation in Hobbes. *Hobbes Studies*, 22(1), 70-03.

Fernández Peychaux, D. (2018a). Un campanario que sostenga el cielo. En Abdo Ferez, C.; Fernández Peychaux, D. y Rodríguez Rial G. (Comps.), *Hobbes, el hereje. Teología, política y materialismo* (pp-37-60). Buenos Aires: Eudeba.

(2018b). The multitude in the mirror: Hobbes on power, rhetoric and materialism. *Theory and Events*, 21(3), 652-672.

(2018c). Juego de cartas: la lucha por el poder en *Leviatán* y *Behemoth* de Thomas Hobbes. *Revista Argentina de Ciencia Política*, 20, 55-70.

(2018d). El materialismo de Hobbes. Prolegómenos para una figuración americana de la soberanía. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 20(39), 535-557. Doi: <http://doi.org/10.12795/araucaria.2018.i39.X>.

Frosini, F. (2012). Spazio/tempo ed egemonia/verità. Due questioni (gramsciane) per Ernesto Laclau. En M. Baldassarri, D. Melegari (Eds.), *Populismo e democrazia radicale. In dialogo con Ernesto Laclau* (175-191). Verona: Ombre Corte.

Forteza, B. (2010). Introducción. En Hobbes, T. *El cuerpo: primera sección de los elementos de filosofía* (pp. 7-152). Valencia: Pre-textos.

Frost, S. (2008). *Lessons from a materialist thinker: hobbesian reflections on ethics and politics*. Stanford: Stanford University.

Gago, V. y Mezzadra, S. (2017). In the wake of the plebeian revolt: Social movements, “progressive” governments, and the politics of autonomy in Latin America. *Anthropological Theory*, 17(4), 474-496.

Hobbes, T. (2008). *Tratado sobre el ciudadano* (J. Rodríguez Feo, Trad.). Madrid: UNED-Varia. (Trabajo original publicado en 1642).

(1840). The Answer of Mr. Hobbes to Sr. Will. D’avenant’s Preface before Gondibert. En W. Molesworth (Ed.), *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury* (Vol. 2, 441-458). London: J. Bohn. (Trabajo original publicado en 1651).

(1999). *Leviatán: la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (Carlos Mellizo, Trad.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1651).

(2010). *El cuerpo: primera sección de los elementos de filosofía* (B. Forteza, Trad.). Valencia: Pre-Textos. (Trabajo original publicado en 1655).

Laclau, E. (1996). *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.

(2005). *La razón populista* (S. Laclau, Trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

(2014). *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Moreau, P. (2012). *Hobbes: filosofía, ciencia, religión* (P. Lomba Falcón, Trad.). Madrid: Escolar y Mayo.

- Overhoff, J. (2000). *Hobbes's theory of the will: Ideological reasons and historical circumstances*. Boston: Rowman & Littlefield.
- Pettit, P. (2009). *Made with words: Hobbes on language, mind, and politics*. Princeton: Princeton University.
- Svampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Thompson, A. (2008). *Bodies of thought: Science, religion, and the soul in the early enlightenment*. Oxford: Oxford University.
- Tuck, R. (1999). Hobbes and Descartes. En G. A. J. Rogers y A. Ryan (Eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes* (pp. 11-41). Oxford: Clarendon Press.
- Visentin, S. (2018). Populismo como contrapoder: el final de la democracia liberal y la política de los gobernados. En D. A. Fernández Peychaux y D. Scalzo (Coords.), *Pueblos, derechos y estados: ensayos entre Europa y América Latina (173-194)*. Buenos Aires: EDUNPAZ.



Sobre el cuidado de la pluralidad en el espacio público político en tiempos de populismo reaccionario

Paula Lorén Soler*

Camila Meyar*

Donde sea que se traza una línea, ella atraviesa siempre la carne tierna de alguien.

Raven Kaldera, activista intersex.

En los momentos de crisis de bloques hegemónicos, se abren oportunidades para pensar nuevos órdenes. Al observar cómo cierto tipo de neoliberalismo, que hasta ahora fue hegemónico, entra en crisis en algunos escenarios, surgen las preguntas: ¿cómo recomponer una sociedad que ha sido desgarrada por éste? ¿Implica el fracaso de los actuales sistemas y modelos o representa una renovación de la política tal y como la conocemos? En tal sentido, los populismos nos han ofrecido en las últimas décadas diferentes experiencias en función del modo en que se han articulado sus demandas, y cómo se ha constituido ese “nosotros” que traza fronteras antagónicas entre un “pueblo” y el afuera del pueblo. Este modo de articulación del “nosotros” puede hacerse de tal modo que la democracia se vea restringida, o puede llevarnos a una democracia capaz de contener en sí una mayor pluralidad de demandas. Frente a los avances de proyectos de signo reaccionario, parece urgente la necesidad de desarrollar discursos populistas de izquierdas o progresistas, pero ¿es realmente posible creer en la viabilidad de una democracia radical en el contexto de sociedades atravesadas por identidades, discursos y movimientos cada vez más plurales?

Para comenzar, la idea de populismo con la que nos vamos a comprometer es aquella que se enuncia en términos laclausianos. Es decir, a distancia de concebirla como una ideología, menos aún como un régimen, sino como una estrategia discursiva de construcción política, o dicho en otros términos, como estilo discursivo que unifica posiciones diferencia-

* UNC

paula.lorensoler@gmail.com / camilameyar@gmail.com

das en una simplificación del espacio político que se dicotomiza entre el pueblo -como la manifestación de una voluntad general- y una élite.

Las formas populistas no se caracterizan, entonces, por un contenido ideológico fuertemente definido, sino como una manera de construir identidad en la que sectores subalternizados reclaman para sí la representación de los intereses generales, constituyendo una suerte de bloque social, inicialmente contrahegemónico, que aspira en una segunda instancia, a disputar el poder político, una *plebs* que reclama ser el único *populus* legítimo. Es en este sentido en el que el populismo sería una forma de producción de identidades políticas que se dan en procesos de ruptura. Es el intento de fundación de un orden nuevo en momentos de dislocación y crisis.

Por otro lado, la construcción de un pueblo como actor colectivo, requiere de tres movimientos: la articulación de demandas heterogéneas insatisfechas en torno a un significativo vacío, que van fraguando un sentido de solidaridad compartido; un segundo momento en el que se trazan fronteras antagónicas -aquí los populismos de derechas, que en sus versiones europeas han movilizad las pasiones y los afectos de un modo estratégico, trazan fronteras notoriamente más estrechas y excluyentes en sus discursos- y por último, una tercera instancia en la que la cadena de equivalencias se consolida mediante la construcción de una identidad popular que es, cualitativamente, más que la simple suma de los lazos equivalenciales.

Ahora bien, si es el pueblo el que va a gobernar, es necesario determinar -ante todo- quiénes pertenecen al pueblo. Laclau y Mouffe buscan comprender esta construcción populista como una oportunidad de “radicalización de la democracia”, en la que las facciones, las identidades y los intereses particulares diversos, pueden entrelazarse unos con otros sin perder su especificidad. Y es aquí donde es pertinente resaltar un factor que en Mouffe toma vital importancia: el conflicto. La tesis fuerte de la democracia radical consiste en reconocer que la conflictividad social es irreductible ante cualquier modo de gobierno e invita a pensarla, junto con la pluralidad, como aspectos constitutivos de lo político. Consiste en pensar lo político en inagotable aperturad. El conflicto aparece así, como una producción del encuentro de la diferencia en contextos pluralistas y como un aspecto indeleble en la constitución de lo social. Este enfoque político busca hacer explícito el conflicto para “civilizarlo”. Reconoce el conflicto

para canalizarlo y que, en último término, no degeneren en el aniquilamiento político del adversario. No se trata de desmontar por completo el estado democrático liberal, sino de generar un proyecto que posibilite las condiciones para una guerra de posiciones, que no termina nunca -pues la erradicación del conflicto es siempre provisoria- en el interior del estado democrático liberal, de tal manera que se radicalicen sus principios de soberanía popular e igualdad. Para un proyecto de populismo progresista o de izquierdas, la comunidad no se define por un principio anclado en el pasado, o en la sensación de algún tipo de privilegio perdido, sino por una voluntad permanente de generar algo nuevo en el futuro. El otro espectro del populismo, el de corte reaccionario, si bien se asienta sobre los mismos mecanismos de construcción -dado que el populismo no constituye una postura política completa en sí- sujeta su idea de pueblo a una suerte de esencia anclada en el pasado, un linaje, una procedencia étnica, un color de piel o la propia nacionalidad, deslizándose hacia un terreno en el que el adversario tiende a convertirse en enemigo, sustituyendo la discusión por la erradicación del otro y, en consecuencia, difícilmente conciliable con la democracia.

Quizá hablar de populismos reaccionarios en este contexto latinoamericano, pueda resultarnos un poco extraño, habida cuenta de que en América Latina la maniobra de construcción del pueblo se dio en un sentido claramente democrático y progresista, y en un marco en el que la mística y la épica, que sustituyó la centralidad de la metáfora de la izquierda en procesos populares y emancipadores, fue una identificación nacional como una identificación nacional plebeya.

Pero sigamos ahondando en los motivos del auge populista -sea de izquierdas o de derechas- enmarcado, tal y como señalamos al inicio, en una dinámica mundial histórica, como una suerte de síntoma de una crisis hegemónica de un tipo de capitalismo globalizado, neoliberal y financiarizado. Este tipo de capitalismo mermó considerablemente muchas de las conquistas alcanzadas por las clases trabajadoras a lo largo del último siglo, generando una crisis de representatividad. La experiencia democrática se torna incertidumbre, como bien señala Lefort, a partir de la “disolución de los referentes de la certeza”. El hecho de no establecer con certeza de dónde proviene la soberanía que legitima e instituye el poder político, torna reactivo el modelo político instituido y bajo un gesto violento monopoliza las demás expresiones de soberanía popular. El populismo puede entonces

entenderse, al menos en cierta medida, como una revuelta de estas clases contra este tipo de capitalismo y las fuerzas políticas que lo impusieron.

El bloque hegemónico que aquí se rechaza es, siguiendo la caracterización de Nancy Fraser (2000), un neoliberalismo progresista que ha logrado combinar medidas económicas liberalizantes con una política de reconocimiento aparentemente progresista, el libre comercio con una comprensión liberal de la multiculturalidad, la ecología, los feminismos, y tantos otros movimientos sociales. Esta política de reconocimiento que funcionó como coartada, como “limpieza de cara” ante políticas económicas regresivas, ha facilitado, en suma, que el neoliberalismo progresista se presente a sí mismo como cosmopolita, avanzado y moralmente emancipatorio, en oposición a unas clases trabajadoras provincianas e ignorantes. El neoliberalismo progresista pugnó por instalar la idea de que es posible, y deseable, la existencia de sujetos neutros que, mediante un proceso deliberativo público en condiciones ideales, y cierto ordenamiento institucional, pueden superar el conflicto y llegar a una armonía, negando así los antagonismos. De esta manera, la ciudadanía converge en un diálogo conciliador que permite finalmente dejar las hostilidades atrás y dedicarse al “desarrollo personal”. Las rivalidades son planteadas desde la esfera de la moralidad. Indica Mouffe: “El nosotros/ellos en lugar de ser definido mediante categorías políticas, se establece ahora en términos morales. En lugar de una lucha entre izquierda y derecha nos enfrentamos a una lucha entre bien y mal” (Mouffe, 2007: 13)

Las corrientes liberales que apuestan al consenso mediante un diálogo racional y universal como resolución de problemas, consideran necesario dejar atrás lo que Mouffe denomina como “las pasiones [...] las diversas fuerzas afectivas que están en el origen de las formas colectivas de identificación” (Mouffe, 2007:31). Al acallar el componente adversarial y pasional de la política y al negar la existencia de las divisiones nosotros/ellos, los conflictos no encuentran un modo legítimo de expresarse y se vuelcan a medios que ponen en riesgo la propia democracia. Como bien explica esta autora: “Cuando la división social no puede ser expresada por la división izquierda/derecha, las pasiones no pueden ser movilizadas hacia objetivos democráticos y los antagonismos adoptan formas que pueden amenazar instituciones democráticas” (Mouffe, 2007: 128; Cfr. 13 y 89).

Como mencionamos anteriormente, los objetivos de una política democrática radical serían establecer la distinción nosotros/ellos de modo

que sea compatible con el pluralismo. Pero esto sólo se puede conseguir estableciendo un vínculo común entre las partes en conflicto, de modo que se reconozcan como oponentes legítimos, como adversarios, y no como enemigos irreductibles. A esta forma de relación Mouffe la denomina “agonismo”. En este sentido, la noción de hegemonía resulta ser clave para comprender la posibilidad de un pluralismo agonístico. No se trata de eliminar el antagonismo y sustituirlo por un consenso racional –en el que los oponentes sean reducidos a meros “competidores”– ni de mantener el antagonismo bajo la forma amigo/enemigo –en el que cada uno percibe las demandas del otro como amenazantes e ilegítimas– sino de transformar el antagonismo en agonismo, de domesticarlo y reconducirlo a las formas del modelo adversarial. De lo dicho hasta aquí, se desprende un claro vínculo con la teoría schmittiana, de la cual Mouffe, no obstante, se distancia, contraponiendo el concepto de amigo/enemigo a un modesto modelo adversarial, es decir, personas que son amigas porque comparten un espacio simbólico común, pero que del mismo modo son adversarias al querer organizar este espacio simbólico común de un modo diferente. Las identidades colectivas se realizan en ese espacio común antes descrito, en el que el ellos/nosotros se encuentran sin que esto implique su aniquilamiento. Pensar una pluralidad agonística implica necesariamente superar la visión dicotómica que Schmitt establece. Para la democracia radical la visión consensual de la política termina desconociendo la significatividad misma de lo político, del carácter edificante del disenso y la naturaleza configuradora y formadora de experimentar la diferencia y el reconocimiento del otro, de la adversaria alteridad.

Es importante destacar que el modelo de pluralismo agonístico, aun abrazando la diversidad y las diferencias como algo constitutivo de lo político, no es en ningún caso ilimitado, ni da cabida a cualquier tipo de propuesta. Los límites que propone no son morales, son políticos. No se deberían excluir voces por ser “malas”, sino porque amenazan las instituciones mismas a las que dirigen sus demandas. Uno de los problemas más importantes estriba en pensar cuáles son las instituciones más afines y coherentes con un proyecto de democracia radical. Y al pensar dicha problemática no podemos dejar de lado los movimientos sociales, las movilizaciones públicas (protestas, manifestaciones, levantamientos), las expresiones artísticas de disenso, etcétera; espacios donde distintas voces tienen lugar y participación en un escenario de confrontación agonal. La

democracia radical puede pensarse así como una agenda de acción práctica y política.

Muchas de las fuerzas populistas que se vieron influenciadas por los modelos autoritarios, en algunos casos, se han adaptado a un modelo parlamentario representativo. Esto es claramente comprobable con el Frente Nacional en Francia. Por su parte la socialdemocracia, además, se ha liberalizado hasta tal punto que ya es casi imposible distinguirla de los partidos que abrazan el credo liberal. Por otro lado, aquellos partidos conservadores y de derecha que han aplicado las fórmulas neoliberales dictadas por los organismos internacionales, como el Fondo Monetario Internacional (FMI), han potenciado el desarrollo de las fuerzas de “extrema derecha” al arrojar a sus brazos a miles de desocupados que han perdido referencias ideológicas y donde el miedo al “otro” termina por provocar un rechazo a todo proceso de integración.

Es cierto que la estrategia demonizadora de los movimientos que calificamos como “populistas de derecha”, puede ser moralmente reconfortante, pero des-empodera políticamente. De lo que se trata es de encontrar una formulación progresista que permita una movilización hacia la igualdad y la justicia social. No podemos considerarlos, de una manera absolutamente reduccionista, como meros neuróticos retrógrados de tendencias peligrosamente fascistas, entregándoles mitos y sentidos que aún sean altamente disputables. Asumir eso es, desde el principio, entregar cualquier posibilidad de ganar esos sectores. Frente a la crisis del “consenso en el centro”, de matriz neoliberal, estos movimientos canalizaron un fuerte rechazo a las élites y supieron interpelar, mediante un ideario xenóforo y excluyente, demandas desatendidas por los partidos socialdemócratas que se convirtieron en gestores directos del modelo neoliberal.

Ahora bien, ¿Cómo diseñar entonces una respuesta en clave progresista a las demandas desatendidas de estos sectores sociales arruinados por las sucesivas crisis, evitando que éstas sean cooptadas por proyectos reaccionarios? Quizá ha llegado la hora de poner en juego las pasiones que, según Mouffe, tan poco se han tenido en cuenta a la hora de desarrollar estrategias populistas progresistas en los países del Norte. Mostrando así que es necesario cierto resorte ético, y que resulta urgente retomar la pregunta por el otro. Porque como bien señala Butler, “nadie se cuece solo”. Como sujeto se está siempre vinculado a otros, y su agencia ética se hace posible dentro de un marco normativo. Ese que es próximo en términos

de continuidad y distancia, me puede resultar completamente ajeno ¿cuáles son entonces las normas que hacen jugar el reconocimiento?

Las creencias de los sujetos -que no son sino un tipo de afectos y sirven como marcadores de ordenación de su mundo- son fruto de una disputa política y por tanto pueden ser modificadas, asumiendo como punto de partida que, el sentido común se construye a partir de los códigos de aquel orden que se erige como dominante. Hasta ahora venimos sosteniendo que el neoliberalismo gobernó sobre la anomia y la fragmentación, sobre un desierto en el terreno de lo social, pero también es cierto que, aunque de una manera efímera y basada en intereses altamente fragmentados, creó un tipo de sociedad, la de los consumidores. De lo que se trata es de desarticular y rearticular esos afectos. Los prejuicios, miedos o expectativas, pueden ser rearticulados, desgajados de una determinada visión del mundo e incorporadas a otro. El sentido de cualquier prejuicio no está dado, depende siempre de qué interpretaciones choquen contra él. Los procesos populistas reaccionarios han construido sus prejuicios buscando chivos expiatorios entre los más débiles, como una manera de construir enemigos tangibles, en una operación que invisibiliza los problemas o enemigos reales.

El neoliberalismo desbarató cualquier posibilidad de imaginar un futuro de manera ordenada y previsible para las grandes mayorías, rompiendo todas las certezas y supuestas líneas de progreso. Esto ha sido sustituido por un marco de incertidumbre, de una suerte de “sálvese quien pueda”, generando dos grandes deseos: deseo de seguridad y deseo de pertenencia que, en último término, podrían verse como anhelos de reconstruir una comunidad que dé sentido a quién soy, más allá de ser un consumidor, y que me proteja, en cierto modo, frente a las inclemencias y a los caprichos de los poderosos. Donde las fuerzas progresistas no han sido capaces de ofrecer una solución a esa pulsión de seguridad y pertenencia, han anclado proyectos populistas reaccionarios. Estos se han presentado a sí mismos como proyectos políticos capaces de articular diferentes inseguridades, malestares y ansiedades, a través de la postulación de una suerte de pueblo de ciudadanos cumplidores y sufrientes que soportan unas élites intelectuales progresistas que no les dejan decir lo que de verdad piensan. Pero estas propuestas no pueden ser duraderas puesto que no devuelven ninguna certeza, ni vuelven a construir ningún orden ¿Cómo se puede aspirar a reconstruir si se deja afuera a las comunidades que hablan lenguas o

profesan religiones o culturas diferentes, a los feminismos, o a cualquier tipo de disidencias? Tratar de reconstruir un pueblo dejando a la mayor parte del pueblo afuera, es un intento destinado a no durar, sino a generar un caos mayor. Se trata, por lo tanto, de que esos lazos sociales que han sido desgarrados e imposibilitados sean reconstruidos en una clave democrática radical.

Referencias bibliográficas

Errejón, I. y Mouffe, C. (2015) *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*. Barcelona: Icaria Editorial.

Fraser, N. (2000). "Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento". *New Left Review*, n°4, pp. 55-68.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2005). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Para una crítica de la ética y una ética en la crítica. Reflexiones sobre la política a partir de las lecturas de Hannah Arendt, Judith Butler y Jacques Rancière

Lucía Vinuesa*

Lejos de intentar colmar las expectativas que pueda generar un título tan ambicioso como el propuesto, escribimos estas páginas que aquí presentamos tras la inquietud agolpada de ser testigos de un presente que nos muestra las dos caras de una política acuerdista y dialógica, y un descarado ejercicio de la violencia que procura borrar todo rastro de rostro humano en quien la ejerce y quien la sufre. Casos en apariencia aislados como la muerte de cuatro jóvenes y adolescentes estrellados contra un árbol luego de una balacera policial digna de una ficción yanqui¹, los hombres que filman el momento en que prenden fuego a otros dos hombres que dormían debajo de la General Paz², la risa burlona del periodista Mariano Iudica frente a un vendedor de flores enojado el día del paro general³, la embestida mediático judicial contra funcionarios del gobierno anterior (con la figura de Cristina Fernández a la cabeza), coaccionando incluso a la ex presidenta a dar explicaciones sobre la intimidad de su hija siendo tratada por una enfermedad, o la candidata a diputada de la provincia de Santa Fe, Amalia Granata, oponiéndose al aborto ilegalmente tardío

¹ Rodríguez, C. (23 de mayo de 2019) Cuatro muertes en una persecución sin motivo, Página 12. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/195408-cuatro-muertes-en-una-persecucion-sin-motivo>, consultado el 19 de junio de 2020.

² Nota editorial (22 de mayo de 2019) Aberrante video: prendió fuego a dos personas en situación de calle y escapó, Perfil. En línea en: <https://www.perfil.com/noticias/sociedad/hombre-prendio-fuego-a-dos-personas-en-situacion-de-calle-y-esapo-video.phtml>, consultado el 19 de julio de 2020.

³ Nota editorial (29 de mayo de 2019) Mariano Iudica quiso hacer una nota en la calle durante el paro y casi lo agarran a trompadas, Clarín. En línea en: https://www.clarin.com/espectaculos/fama/mariano-iudica-quiso-hacer-nota-calle-paro-agarran-trompadas_0_-up78Z-7Fa.html, consultado el 19 de julio de 2020.

* UNR-UNGS-CONICET
luciavinuesa@gmail.com

a una niña jujeña abusada⁴, nos impelen a cuestionarnos, como mínimo, por las condiciones que hacen posible pensar una ética –crítica de o crítica en sí-. Palabra con frecuencia denostada por un uso meramente juicio-so desde una moral también pisoteada; se actualiza en contextos como el nuestro, con el racismo a flor de piel, replegados como estamos a una solitaria intimidad resguardada del encuentro con otro. Con un diagnóstico como el que sugerimos, nos preguntamos ¿es aún posible pensar las condiciones para una crítica y una ética? En el mismo sentido, ¿acaso esta ética precisa de un cuidado del mundo, del aparecer, del hacer y el decir? ¿Dónde radicaría la resistencia frente a una huida al desierto? En suma a lo dicho, ¿tiene algún sentido o valor una reflexión sobre la ética?

A partir de estos interrogantes, nos sumergimos en una serie de lecturas que consideramos ofrecen algunas claves para medir la potencia del aparecer y la cuestión de los modos de visibilidad. El recorrido nos obliga a oponer ciertos reparos, principalmente, en lo que concierne a las diferencias manifiestas entre perspectivas teóricas, filosóficas y políticas de Hannah Arendt, Judith Butler y Jacques Rancière. Por este motivo, daremos lugar a un breve análisis de estas distancias pero el foco se deslizará hacia aquello que valoramos como el gesto común, compartido, que puede hallarse en la base de lo que estimamos como el punto de partida de una crítica que procure una ética del cuidado del mundo, del aparecer, del hacer visible la escena de igualdad disruptiva y someter a crítica las condiciones de reconocibilidad e inteligibilidad para aprehender una vida.

En cada uno de estos movimientos, consideramos que entra a jugar una crítica. Ninguna de estas reflexiones puede ser circunscrita a una tradición de discurso, antes bien, se destacan por una crítica aguda a la filosofía política, especialmente en los casos de Arendt y Rancière, quienes se apartan del “círculo de filósofos”. Mientras Arendt se inclina hacia un cuidado del mundo como espacio de aparición, donde se manifiesta la condición humana de la pluralidad, Rancière estima que no debe ponerse al abrigo de nadie sino expandir el espacio de verificación de la igualdad. No se trataría aquí de generar las condiciones para que la igualdad pueda verificarse, sino hacer visible el choque de mundos comunes que manifiestan

⁴ Nota editorial (17 de enero de 2019) Polémica: Amalia Granata, contra el aborto que le practicarán a la niña violada en Jujuy, Clarín. En línea en: https://www.clarin.com/espectaculos/fama/polemica-amalia-granata-aborto-practicaran-nina-violada-jujuy_0_W75o-to96x.html?utm_source=dlvr.it&utm_medium=twitter, consultado el 19 de julio de 2020.

las cuentas erróneas de la filosofía política y la igualdad, frecuentemente olvidada, del orden dominante. Por último, Butler apuesta por vislumbrar el modo en que se estructuran los marcos de aprehensión de una vida, con el objetivo de trazar allí -en el punto en que los marcos rompen consigo mismos y aquello que dábamos por descontado se vuelve contra sí-, las condiciones de una crítica y de una ética.

Primer momento: Hannah Arendt, el cuidado del mundo, pensamiento y acción

Hacia mediados de los años noventa, se publicó en Francia la compilación de escritos de Hannah Arendt bajo el título ¿Qué es la política?, en un contexto político particular que puede sintetizarse a través de la sentencia que algunos adujeron del fin de la historia y de la primacía de la política consensual, con un retorno de lo político que puso en primera escena a la filosofía política. En este mismo contexto político y de producción filosófica, Jacques Rancière escribe y publica *El desacuerdo. Política y filosofía* [1995] recordando la contradicción e imposibilidad del vínculo entre filosofía y política, así como el giro ético que acabó por anular las posibilidades de una ética y, por otro lado aunque emparentado, el humanismo reinante que vació de contenido la idea misma de humanidad. En el mismo período, Rancière le dedica a Arendt sus *Diez tesis sobre la política*. Por su parte, Étienne Tassin (2017) estima que, en su pretendida crítica y distancia, Rancière no hace más que confirmar sus puntos de contacto con la autora de *La condición humana*. De este cruce teórico, nos importa destacar el modo en que tanto Arendt como Rancière toman distancia de la tradición filosófica política, dando por tierra, en ese gesto, la falsa jerarquía entre quienes “saben y piensan” y quienes “ignoran y hacen”, la primacía a la contemplación con su pretendida connotación filosófica, la aspiración cientificista del orden político y social (policial), entre otras cuestiones, para redirigir (y ajustar) la mirada a la acción política de los hombres y mujeres actuando concertadamente o a las escenas de verificación de la igualdad que también podemos pensar como subjetivación política de una parte de los que no tienen parte, o como el choque de mundos en común.

Para caracterizar sucintamente el pensamiento de la política en Arendt y Rancière, podemos diferenciar entre sus rasgos distintivos (los de uno y otro), las críticas que el segundo dirigió a la primera y sus puntos

de contactos. En principio, recordemos que los textos reunidos bajo el título *¿Qué es la política?* Fueron escritos entre 1950 y 1956, motivados por la cercanía de la experiencia histórica de los totalitarismos y enmarcados en la crítica que Arendt dirige a la tradición de la teoría y filosofía política de no haber logrado responder adecuadamente a la pregunta por la política en sí. De este modo, el análisis arendtiano se articula en torno a dos cuestiones: brindar una definición de la política e interrogar el sentido de la misma, es decir, la libertad (como libertad de movimiento, de comenzar algo totalmente nuevo). Ahora bien, la política tiene lugar en el *entre* de hombre y mujeres que actúan concertadamente. En el mundo en común que revela la singular pluralidad humana, allí donde podemos esperar milagros –“en la medida en que los hombres pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no” (2013: 66)-. Esta libertad de hablar y actuar, de comenzar algo nuevo, no es el fin de la política, sino su sentido. Al tiempo que este acontecimiento que produce el segundo nacimiento del hombre –inseparable de la imprevisibilidad y de la fragilidad de la acción y de las palabras que vinculan a los individuos entre sí-, no puede tener lugar sin un mundo común.

Por su parte, Rancière critica con vehemencia lo que concibe como pureza de la política en Arendt (ya que la mantiene escindida de lo social como ámbito de la necesidad), y desde su perspectiva lo que encontramos es un choque de mundos comunes. La mera idea de un “mundo en común” resultaría más próxima a un determinado orden policial que a lo que él entiende por política. Sólo allí donde se verifica la igualdad con frecuencia olvidada, donde un aparecer de los y las incontados/as irrumpen provocando un daño en el común del que se los había apartado, cuando hay una estructuración simbólica que es cuestionada por otro reparto y otro modo de estar junto a otros, podemos decir que hay eso que llamamos política. Si hay algo de “esencial” en la política, es la manifestación del disenso (no como conflicto de intereses sino como la manifestación de una separación de lo sensible consigo mismo), la presencia de dos mundos alojados en uno y es, antes que nada, una intervención sobre lo *visible* y lo *enunciable*. En este escenario, las luces se apuntan al purismo político de Arendt que acaba por constituirse en una voz más de la filosofía política que ella se encarga de criticar, desde la óptica de Rancière. Sucede que el fin y el retorno de la política coinciden en ese intento de anular la política

en la relación simple de un estado social y del dispositivo estatal. Retorno y fin de la política resultan simétricos en cuanto a anular la propia política al procurar desplazarla a su “estado normal”, al orden en donde debería manifestarse, borrando el concepto mismo de la política y su precariedad. La política pura oculta el hecho de que lo social no es para nada una esfera de existencia propia sino un objeto litigioso de la política (2006: 78). Y aquí opera el reduccionismo del que lo acusa Tassin (2017), pensar que el retorno puro de la política, su separación de lo social, no hace más que dar cuenta de que la política no cuenta más que como la gestión de lo Estatal.

Ahora bien, en vistas a restringirnos a la autora que nos convoca en este apartado, diremos que una reflexión arendtiana sobre la ética nos obliga a recorrer minuciosamente el modo en que recupera el juicio reflexionante en Kant, trabajo que decidimos esquivar, poniendo el foco en el modo en que se puede extraer una ética -que es política-, de la acción, el discurso y el pensamiento como actividades propias de la *vita activa* que manifiesta la condición humana de la pluralidad e hilvanan una reflexión a la acción y al discurso que nos permite dar cuenta de nosotros mismos y asumir, en el mismo acto, la responsabilidad de lo que hacemos.

Previamente nos detuvimos en la inquietud de Arendt con respecto a la política, su crítica de la tradición de la filosofía política y el gesto que la autoexcluye del círculo de filósofos. Lo que, entre estas cuestiones, así como la crítica a la *vita contemplativa*, y a la ausencia de pensamiento, pueden ser consideradas a partir de la metáfora del desierto. El desierto no sólo como el lugar al que se retiran los filósofos para “pensar”, aquello que remite a la mencionada *vita contemplativa*, sino como imagen del tiempo que nos repliega a un aislamiento al margen del mundo en común. El asunto, que aquí nos interesa relevar, para Arendt, es brindar un tratamiento privilegiado a la *vita activa*, con frecuencia despreciado por la filosofía, cuya importancia radica en introducirnos en la *mundaneidad*, que siempre es junto a otros. A partir de la noción de mundo, podemos pensar una ética. Pero para poder pensar en una ética política del mundo, Arendt, contra la tradición de la filosofía política en su vertiente del platonismo, devuelve el pensamiento a la polis, por así decirlo. Es posible concebir las condiciones de una ética no cristiana en la medida en que pensamiento y *vita activa*, pensamiento, acción y discurso permanezcan juntos. De esto nos advierte tanto en *La condición humana* ([1958] 2014) como en *La vida del espíritu* ([1977] 2002), aquí argumenta que no es vida en sentido de

vitalidad, sino de una experiencia de la vida como pensamiento y del pensamiento como vida. Lo que moviliza la preocupación de Arendt es si aún puede distinguirse, a partir de la reflexión y el pensamiento, un criterio de lo que está bien y lo que está mal que determine nuestras acciones.

Amparadas en la excusa del límite que nos impone el tiempo de exposición y de escritura, destacaremos de lo descripto sobre la obra de H Arendt, el interesantísimo elemento (¿o modo de lo social?) del *entre*, del junto a otros, que nos permite valorar una ética que se dirija a un trabajo sobre un sí mismo (el pensamiento siempre es del “dos en uno”) y a la pregunta por el quién eres tú que se presenta ante nosotros y asume una responsabilidad en y de su acción y discurso. Un dar cuenta de sí, en Arendt, no tendría lugar más que en la esfera política, de aparición junto a otros, donde puedo responder a la pregunta de quién soy, manifestando la condición humana de la pluralidad en ese acto que expresa una singularidad.

Segundo momento: Jacques Rancière, entre el consenso, el giro ético y la igualdad como escena de verificación política

A mediados de los noventa, en el marco de la crítica dirigida al orden pos-democrático, y a la lógica consensual, como hemos ya comentado, Rancière esgrime una serie de argumentos para caracterizar aquello que luego llamará el “giro ético”, argumentos que apuntan al corazón del humanismo imperante que abona a una concepción de la ética más cercana a la definición de la vieja moral -aunque no tenga nada que ver con ella, sino justamente con lo contrario, si la moral intentaba mantener separados el derecho y el hecho, ahora asistimos a su irresponsable indistinción-. El giro ético de la estética y de la política significa que éstos están cada vez más sometidos al juicio moral que decide sobre la validez de sus principios y consecuencias de sus prácticas. A su vez, la ética se definiría por la disolución de la norma en el hecho y la identificación de todas las formas de discurso y de práctica bajo el mismo punto de vista indistinto. Esta indistinción se encamina junto a la escena desconflictualizada que nos propone el imperativo político consensual. Tal como sugiere Rancière, debemos comprender al consenso como una forma de estructuración simbólica de la comunidad que evacúa lo que constituye el corazón de la política, es decir: el *disenso*.

El problema del giro ético contemporáneo, en sintonía con la expansión de la lógica consensual, es que expresa la conjunción de dos fenómenos particularmente alarmantes. Por un lado, la instancia que imparte el juicio, que aprecia y elige, se encuentra rebajada ante la potencia de la ley que se impone (superposición de la norma y del hecho, o del derecho y la justicia infinita). Por otro lado, la radicalidad de esta ley que no permite elección se reduce a la simple fuerza de un “estado de cosas”. Rancière allí está pensando particularmente en la “guerra contra el terrorismo” pero podemos pensar aquí en otras guerras que conocemos de cerca, ya sea la guerra contra el narcotráfico, la corrupción o la inseguridad, todo vale en esta “dramaturgia inédita del mal”, de la justicia y la reparación infinitas. Allí donde la reparación de un daño desencadene un estado de indiferencia entre verdugos y víctimas, que como indiferencia extrema conocemos el crimen del Estado nazi y lo ordinario de la vida de nuestras democracias, vemos extenderse un movimiento que apunta a anular la capacidad de recodificar e invertir las formas de pensamiento y las actitudes que aspiraban ayer a un cambio político (o artístico) radical.

Salir hoy de esa configuración ética, es decir, restituir a su diferencia las intervenciones de la política y el arte, implica recusar el fantasma de su pureza, “restituir a esas intervenciones de carácter de cortes siempre ambiguos, precarios y litigiosos” (2004: 121). En esta crítica de la ética, Rancière nos orienta en la búsqueda de acentuar, o manifestar el modo en que las operaciones de igualdad producen realidad, en su propia potencia de “hacer mundo”. Hacemos mundo con las palabras que crean las posibilidades de hablar, con las frases escritas que crean las posibilidades de verificación práctica, con maneras de ocupar las calles y las plazas, de crear nuevas temporalidades, de nuevas formas de ocupar el espacio y de constituir lo común (2016).

El trabajo de una crítica consiste en mantener sensible y pensable la igualdad como una manera de mantener viva la tradición histórica de verificación que mina (desgasta) [*minent*] el orden -aunque Rancière toma explícita distancia de cualquier tipo de “proyecto de transmisión”, antes bien, su tradición, es la de una conflictualidad que no es del orden del pasado, sino que continúa una historia-.

Lo interesante del análisis ranciereano para nuestra reflexión, radica, entre otras cuestiones, en el énfasis que otorga a la noción de visibilidad, ya sea como trabajo “de archivo” en el sentido de rastrear escenas

de verificación de la igualdad, como en la crítica que abone a expandir dichas escenas en el orden actual. Orden actual que puede recuperar algunas de las críticas a la lógica consensual y que da cuenta del giro ético como un crecimiento hiperbólico del castigo. No es casual que podamos distinguir elementos comunes en el momento denominado de “retorno de lo político” y la imposibilidad ética de reconocer rostros humanos en unos marcos que hiperbolizan no sólo el castigo sino el estigma social en nuestro presente, que es también uno en que el consenso aparece como utopía política desteñida y cínica, en el mismo presente en que la “cara de la otra moneda” aparece signada por la represión policial, política, discursiva y social en alza. El asunto aquí es que la primacía del consenso acaba por ligarse a la configuración de unos marcos que no sólo no permiten la aprehensión de algunas vidas como tales, sino que impiden la puesta en cuestión de la estructura de poder y particular constitución de las normas de inteligibilidad de los mismos. Luego de todo este recorrido, resta aclarar que una crítica en los términos en que Rancière la esgrime, al pensar ya sea en los modos en que se reparte lo sensible, entre lo visible y lo no visible, o bien, a partir de la cuestión de la causa del otro, lo que allí puede entrar en juego es la política y no la ética como la conocemos.

Tercer momento: Judith Butler, dar cuenta de sí, ética y política

Aun siendo distintos, estamos ligados entre nosotros y a procesos vitales que van más allá de la forma humana; y esta no es siempre una experiencia placentera o afortunada.

Judith Butler, *Cuerpos aliados*, 2017

En *Dar cuenta de sí mismo* ([2005]2012), Judith Butler, en diálogo con otros autores, entre ellos Foucault, Levinas, Adorno y el mismo Hegel, se ocupa de una de las cuestiones éticas centrales que remite al sí mismo en relación con el otro y frente al otro. En este recorrido, las reflexiones éticas o “escritos éticos” de Foucault, le permiten hilvanar su propio argumento que sugiere la dificultad de dar cuenta de uno mismo ya que la relación del sí mismo es una relación imposible. Ahora bien, si consideramos, dentro los márgenes de esta perspectiva, que el sujeto no es autofundante, estamos divididos, carecemos de fundamento y de coherencia, ello ¿inhabilitaría la búsqueda de una noción de responsabilidad social o personal? A lo cual,

Butler responde que no. Y así, se aboca a justificar que es justamente una teoría de la formación del sujeto que reconoce los límites del autoconocimiento (opacidad del sujeto), la que puede dar sustento a una concepción de la ética y de la responsabilidad.

Recupera distintas posiciones que no son siempre compatibles entre sí, pero cada una de esas teorías sugiere algo de importancia ética que se deriva de los límites que condicionan cualquier esfuerzo que pudiéramos hacer con el fin de dar cuenta de nosotros mismos. Si bien el régimen de verdad en el que los sujetos se constituyen propone los términos que hacen posible el autorreconocimiento, el argumento de Foucault afirma que la relación con ese régimen será una relación con el sí mismo. En este sentido, la dimensión reflexiva del sí mismo es fundamental en una crítica. Poner en cuestión dicho régimen implica poner en cuestión mi propia verdad. En estos términos, cuestionar el régimen de verdad conlleva la puesta en cuestión del régimen a través del cual se asignan el ser y mi propio estatus ontológico, mi propia verdad, y así, la crítica no se dirige meramente a una práctica social dada o un horizonte de inteligibilidad determinado dentro del cual aparecen las prácticas y las instituciones. Quedamos nosotros mismos, *yo misma*, en entredicho. Por lo cual, el autocuestionamiento se convierte en una consecuencia ética de la crítica.

A partir de lo dicho, Butler reconstruye dos tipos de indagación para una filosofía ética: ¿cuáles son esas normas a las que se entrega mi propio ser, que tienen el poder de establecerme o, por cierto, desestablecerme como un sujeto reconocible? ¿Puede la idea del otro englobar el marco de referencia y el horizonte normativo que confieren y sostienen el potencial de convertirme en un sujeto reconocible? Lo que según Butler no dice Foucault, es que en esa apertura que cuestiona los límites de los regímenes de verdad establecidos (ponen en riesgo al yo), y puede establecer mi propia verdad; es motivado por el deseo de reconocer a otro o ser reconocido por él. La imposibilidad de hacerlo dentro de las normas de que dispongo me fuerza a adoptar una relación crítica con ellas.

Asimismo, la pregunta ética desde la perspectiva de primera persona: ¿cómo debería yo tratar a otro?, nos atrapa de inmediato en el reino de la normatividad social (el otro sólo se me aparece y funciona para mí si existe un marco dentro del cual puedo verlo y aprehenderlo), y la primera persona, así como la apelación a un “tú” quedan desorientadas debido a la dependencia fundamental de la esfera ética respecto de lo social. Así,

“el otro es reconocido y confiere reconocimiento a través de un conjunto de normas que rigen la reconocibilidad” (2012: 41). El “yo” es usado por la norma en la medida en que trata de usarla, estamos atrapados en una lucha con las normas.

La posibilidad de una respuesta ética al rostro exige así una normatividad del campo visual: ya hay no sólo un marco epistemológico dentro del cual el rostro aparece, sino también una operación de poder. Después de todo, ¿en qué condiciones algunos individuos adquieren un rostro, un rostro legible y visible y otros no?

Por otro lado, en su último libro publicado en español, *Cuerpos aliados y lucha política* (2017), en el capítulo “Vida precaria y la ética de la cohabitación”, se pregunta si es posible volver a algunas corrientes de la filosofía ética a fines de reformular lo que en nuestra época significa registrar una exigencia ética que no puede reducirse al consentimiento ni al acuerdo y que se plantea fuera de los vínculos comunitarios reconocidos, para ello, recupera a Levinas y Arendt. De Levinas, Butler destaca el hecho de que insista en que estamos unidos a individuos que no conocemos y que nunca podríamos haberlos elegido, a pesar de lo cual mantenemos frente a ellos obligaciones éticas. En consecuencia, Butler sugiere que la vida del otro, la vida que no es nuestra, es también nuestra vida ya que ella se deriva de la sociabilidad, de ese ser que ya existe y depende desde el principio de un mundo de otros, formado por y en un mundo social. Este punto nos conecta con Arendt, ya que este carácter no elegido de la cohabitación en la tierra es la condición de nuestra misma existencia en tanto seres éticos y políticos. En el análisis de Butler, la visión que Arendt ofrece de la cohabitación puede servir de guía para ciertas formas políticas. Del carácter no elegido de esas modalidades de cohabitación se derivan normas y propuestas políticas concretas. Esto nos conecta con las condiciones de visibilidad y aprehensión de una vida que aúnan a diferentes grados de precaridad o al modo en que se configuran los marcos. Y finalmente, con el reparo que nos exige recordar que el poder tomar la decisión de responder éticamente por la vida del otro, implica que seamos capaces de recibir el requerimiento ético antes de ser capaces de reaccionar de verdad a él. “La responsabilidad ética presupone la sensibilidad ética” (2017: 113).

Finalmente, nos concentraremos unas líneas en la noción de marcos, que remite en cierta forma a la capacidad epistemológica para aprehender una vida y qué forma parte de una vida. Los marcos operan, junto a

las normas, para que podamos aprehender, percibir una vida, organizar una experiencia visual y producir ontologías específicas del sujeto. En este sentido, una crítica que se les dirija (a los esquemas de inteligibilidad y las normas de reconocibilidad de un marco), no puede conllevar solamente la construcción de otros marcos. Al romperse consigo mismo un marco, una realidad que dábamos por descontada es puesta en tela de juicio, a medida que rompen consigo mismo para poder instalarse, surgen otras posibilidades de aprehensión.

La noción de marcos es potente ya que es justamente en su puesta en cuestión consigo mismo, en su ruptura siempre contingente, donde es posible se produzca una apertura del campo de experiencia visual que nos permite reconocernos y reconocer a otros, que nos recuerda también las obligaciones éticas que se nos impone por estar vivos y entre los vivos. Si bien Butler parte del supuesto de la precariedad compartida de la vida, encontramos puntos de contacto con Rancière cuando sugiere que la crítica puede aunar a expandir las escenas de verificación de la igualdad para generar otros repartos de lo sensible y, en definitiva, trastocar los regímenes de visibilidad presentes. Al tiempo que podemos acercarnos a Butler la escena del aparecer con otros que vimos con Arendt, un aparecer en un mundo en común que impone la pregunta del ¿Quién eres?, aunque en su reflexión, el cuidado del mundo común aparece como fundamental, cuestión a la que no abonan ni Butler ni Rancière.

Frente a esta madeja conceptual que expusimos junto a una serie de eventos de la coyuntura que, consideramos, nos interpelan directamente, el desafío ético y político de tirar de esos hilos para hilvanar una crítica queda apenas presentado. Las formas de ejercer esa crítica dan lugar a una diversidad de espacios de militancia y lucha política, nos animamos a sugerir que *hoy aquí* reunidos, en la Universidad Nacional de Córdoba, Pabellón Venezuela, afectadas y afectados como estamos por y en el mundo, pausando la voracidad de nuestro tiempo para escucharnos durante tres días, constituye ya un ensayo de otras formas de vida, otras formas de hacer la institución que nos acoge y coadyuvamos a reproducir, o, tal vez, a interrumpir para dar lugar a algo nuevo.

Referencias bibliográficas

Butler, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

(2012) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

(2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

Arendt, H. [1954] (1997) *Filosofía y política*. Barcelona: Besatari.

(2013) *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.

(2014) *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Rancière, J. [1995] (2006) Diez tesis sobre la política. En *Política, policía, democracia*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

[1995] (2012) *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva visión.

(2004) “El giro ético”. Presentado en el marco de *Forum de la Caixa*: Geografías del pensamiento contemporáneo. Barcelona.

(2016) “Jacques Rancière”. Entretien avec Julia Christ et Bertrand Ogilvie. En *Cahiers critiques de philosophie*. N° 17, décembre 2016. Paris VIII, Département de philosophie.

Tassin, E. (2017) Usos del pensamiento: la proximidad negada de Jacques Rancière a Hannah Arendt, en Fjeld, A. y Tassin, É. *Jacques Rancière*. Buenos Aires: Katz Editores.



Les invisibles.
Comunidad y cuidado del mundo en la
Era de la Globalización

Camila Cuello*

Como es bien sabido, la política según Hannah Arendt se comprende a partir de la existencia de un espacio público en donde se despliegan las acciones y los discursos libres de ciudadanos/actores plenamente visibles ante los otros. En base a tales consideraciones, nos interesa recuperar las reflexiones que Étienne Tassin desarrolla sobre *los invisibles*, aquellos a los que se les niega la posibilidad de aparición en el espacio público provocando así su expulsión del mundo común y finalmente su desaparición.

Esta política de la desaparición, llevada adelante fundamentalmente a lo largo de la Dictadura cívico-militar argentina encuentra hoy un nuevo significado enmarcado en la era de la globalización. Según Tassin, la desaparición refiere a la operación por medio de la cual los estados democráticos liberales privan a los inmigrantes –condenados por la economía neoliberal– del *derecho a tener derechos*, es decir, a la posibilidad de aparecer en el espacio público e instituir un mundo común, de pertenecer a la humanidad. Relegándolos a una existencia subterránea, oscura, cavernosa.

En este sentido, creemos que a partir de estas conceptualizaciones será posible reflexionar acerca de las políticas de desaparición que se llevan adelante hoy, en nuestro país. Desapariciones no sólo físicas, sino simbólicas que relegan a una gran parte de la población a la condición de la no-visibility de la no-existencia. Al tiempo que, abrirá los interrogantes acerca de la posibilidad de instituir junto con ellos un mundo común.

La globalización y el capitalismo neoliberal. Las políticas de la desaparición

Como ya es bien sabido, la política para Hannah Arendt se trata de la acción concertada a la luz de lo público. De acciones y discursos que, al mis-

* UNGS-CONICET
camilacuello1988@gmail.com

mo tiempo que instituyen el espacio en el que se despliegan da nacimiento a una comunidad de actores que no preexiste a la propia acción, sino que se inventa a sí misma en el actuar.

En este contexto, Tassin sostiene que actuar políticamente significa aparecer ante otros –y ante sí mismo– e instaurar con ellos una comunidad y un espacio de visibilidad común en el cual los actores se exponen en la escena pública en torno a aquello que concierne a los asuntos de la ciudad. Así, para el filósofo francés, la ciudadanía no es un status definido por medio de un conjunto de leyes, sino que es comprendida a través de la acción concertada, es decir, a partir de la exposición del *soi*.

En la medida en que toda acción despliega consigo un espacio de visibilidad en el cual los actores se manifiestan, la institución de este espacio es paradójal. Si bien debe ser garantizado políticamente y estar protegido de las acciones que pueden amenazarlo, dicho espacio nace de las mismas acciones que lo reactivan y lo cuestionan incesantemente.

De este modo, la lectura que Tassin propone sobre la obra de Arendt enfatiza en una aproximación fenomenológica que gira en torno a la extraordinaria potencia de la acción de instituir actores, espacios, comunidades y Mundo Común. Potencia que se encuentra amenazada y en vías de extinción en el marco del *acomismo* económico signado por la globalización y la administración de los asuntos públicos llevada adelante por las Democracias Liberales.

En este sentido, el diagnóstico desde el cual el filósofo francés parte refiere a un proceso de globalización que lleva adelante una domesticación y una privatización generalizadas del mundo, a partir de la eliminación sistemática del dominio público y su sustitución por formas de ser y actuar que responden a la lógica de la producción y del consumo. Así, la centralidad que adquiere el consumo de los sujetos como seres *isolated*, conlleva a la desaparición del mundo común (Tassin, 2003: 229).

Al mismo tiempo, este mundo se encuentra sometido a la voracidad del *process of life* en la medida en que todo se transforma en bienes de consumo o intercambio. Nada escapa a la lógica voraz de un capitalismo in-mundo que no sólo destruye la materialidad del mundo en el que la vida humana es posible, sino que también amenaza la pluralidad como condición constitutiva del mundo en tanto que humano. Esta pluralidad que, según Arendt, es la condición de la acción política no sólo refiere a los individuos sino también a las comunidades y las culturas: sin ella es

imposible de hablar de un mundo común. Así, la globalización económica y política avanza sobre una ley de homogeneización que es directamente contradictoria a la pluralidad que sostiene la existencia política de los hombres y de los Estados. Se trata entonces de un proceso de mundialización (concepto usado en Francia para referir a la globalización) que destruye el mundo común de manera más radical que la propia guerra.

Les invisibles: Apátridas, sin derecho, Sin Domicilio Fijo (SDF)

Esta economía neoliberal globalizada no sólo destruye las posibilidades para erigir un mundo común, sino que también produce *invisibles*: aquellos que, condenados por el mercado son obligados a vivir en la clandestinidad y al mismo tiempo, expulsados de la comunidad política a través de la privación de su derecho de aparecer en el espacio público impuesta por las democracias liberales. De este modo, si, tal como sostiene Arendt, el ser solo existe por medio de su aparición a la luz de lo público, esta invisibilización política significa una privación del Ser, es la negación del reconocimiento ante sí mismo y ante los otros.

En este sentido, si la política se ordena en torno a un espacio público en donde aparecen las acciones y los discursos libres de ciudadanos plenamente visibles, es necesario reflexionar sobre el modo en que el dispositivo político determina qué es lo visible o lo invisible, en otros términos, la aparición de algunos o la desaparición de otros. Si la política de lo visible refiere a la institución de un espacio de aparición, su contraparte, la política de la desaparición es la antipolítica por excelencia puesto que refiere no sólo a la exclusión de los sujetos del espacio público sino también su reclusión al ámbito privado a través de la puesta en marcha de una tecnología propia de la dominación, que adquiere nuevos sentidos en el marco de las democracias liberales.

Esta política de la desaparición es distinta a la llevada adelante por los regímenes dictatoriales a través de un dispositivo especialmente destinado a eliminar a los sujetos de la faz de la tierra, apelando a fines pretendidamente políticos. Si bien es posible afirmar que estas prácticas aún persisten en la actualidad – pensemos por ejemplo en el caso de Jorge Julio López –, la desaparición en el régimen liberal despliega otro dispositivo que conjuga exclusión económica con invisibilización política y, por lo tanto, concierne a otras categorías de la población. En este sentido, aque-

llo que nos interesará aquí es reflexionar sobre el modo en que la desaparición se despliega sobre las bases pretendidamente republicanas de nuestras democracias liberales.

En términos de Tassin,

[L]a desaparición designa la operación por medio de la cual la sociedad liberal priva a los inmigrantes de sus derechos o a los clandestinos de toda visibilidad, borrándolos del espacio público de aparición relegándolos a una existencia subterránea, oscura y cavernosa. Vida privada, en un sentido literal, de la luz de lo público y de la compañía política de los otros, privada de los derechos y por lo tanto de las garantías institucionales que les aseguran la pertenencia a la comunidad y el reconocimiento de la autoridad pública. Y finalmente, vida privada de existencia en la medida en que su reclusión a los espacios subterráneos de la vida social y política los condena al olvido: lejos de la luz de la ciudadanía y la civilización, de los derechos y del reconocimiento institucional son expulsados de la comunidad humana a través de su desaparición del espacio público, de la negación al derecho a aparecer. Es una muerte política y social, una condena a la inexistencia y por lo tanto el crimen político por excelencia de nuestro tiempo (2012: 192. Traducción propia).

Si, tal como mencionamos anteriormente, las sociedades democráticas se ordenan en torno a un espacio de aparición y de visibilización, la cuestión de la desaparición en el régimen liberal evidencia su contaminación accidental o estructural por parte de los esquemas organizativos de las sociedades concentracionarias.

Esta desaparición en tanto fenómeno político y público revela tres situaciones diferentes y concierne a tres tipos de personas distintas que Tassin nombra como: los eliminados, los borrados y los ocultados. Los eliminados son los desaparecidos por medio de operaciones policiales o militares, tales como las llevadas adelante por las Dictaduras de América del Sur, que se caracterizan por la ausencia del cuerpo en tanto evidencia física de su existencia. Situación que dificulta la identificación del crimen y hace imposible el duelo. Por otra parte, bajo la noción de borrados refiere a los seres privados de una existencia política en base a la falta de reconocimiento de sus derechos políticos o de su borramiento de los registros de la ciudadanía. Este es el caso de los apátridas y los sin-Estado surgidos en Europa luego del armisticio de la Primera Guerra Mundial que, expulsados de sus territorios fueron condenados a vivir en una semi-clandestini-

nidad puesto que no podían ejercer ningún derecho ni tampoco estaban protegidos por el poder público que los consideraba como un sujeto político indefinible. Finalmente, la apelación a los ocultados refiere a aquellos condenados a la clandestinidad por el hecho de entrar ilegalmente a un territorio o por una pérdida de sus derechos como consecuencia de modificaciones legislativas o reglamentarias.

A diferencia de los desaparecidos de las dictaduras o de los borrados, los ocultados evidencian el problema de la articulación entre la desaparición política y social y su funcionalidad económica. Ya que el mismo sistema económico que atrae a los trabajadores hacia una inmigración ilegal exenta de las obligaciones del código laboral, apoya su condena política y penal y, asimismo, las medidas de expulsión forzadas. Este proceso de ocultamiento de los sujetos no es una mera consecuencia, sino que constituye una parte fundamental de la economía globalizada, que necesita la producción de *invisibles* asegurada por los regímenes liberales para poder funcionar.

Reflexionar sobre la invisibilización política y social de los sujetos, clandestinos y anónimos, remite fundamentalmente al problema de la ausencia del reconocimiento que los relega a una existencia invisible, a una no-existencia. No obstante, esta no es una invisibilidad absoluta, sino que es una presencia que pasa desapercibida en un esfuerzo dirigido hacia el ocultamiento o la expulsión de los sujetos del orden de lo visible.

El hombre, privado de visibilidad, se encuentra al mismo tiempo privado de identidad y de estatus: la sociedad ignora *lo que es*. Asimismo, privado de apariencia y de la posibilidad de aparecer ante los otros y ante sí mismo, el hombre se encuentra privado de su singularidad, de su personalidad: la sociedad ignora *quién es*. En este sentido, la invisibilización y la estigmatización de los sujetos no son el producto de una ausencia de reconocimiento sino de su negación en el marco de regímenes que se estructuran a partir de la lógica del reconocimiento.

Es por ello que, los invisibles se encuentran en una posición de extrema vulnerabilidad que comienza con la negación de su existencia: no se trata de una expulsión de la sociedad sino de una expulsión del orden de lo visible que los condena a la clandestinidad. En este sentido, Tassin sostiene que la desaparición en el régimen liberal concierne a los extranjeros o a aquellos que son tratados como tales en base la pérdida de sus

derechos. Así, la noción de extranjero no designa una identidad nacional determinada, sino que describe una relación entre sujetos y comunidades.

Enmarcados en este contexto, el filósofo francés afirma que resulta necesario reflexionar sobre la posibilidad de construir con los extranjeros, los invisibles, los otros, una comunidad y un mundo común que nos(los) albergue. Así, frente al avasallante poder de dominación que los dispositivos políticos y económicos despliegan sobre las políticas de aparición y desaparición de los seres en el espacio público, la respuesta política será la acción resistente e instituyente de actores que cuestiona y quiebra toda disposición institucional que los relega a la obscuridad del ámbito privado.

En términos de Tassin, se trata de una cosmopolítica estructurada en torno a la hospitalidad frente al otro, al extranjero, al distinto de mí. Esta apuesta resistente, considera que el coraje es la virtud política por excelencia puesto que en el momento en que los invisibles se exponen a la deslumbrante luz de lo público, al mismo tiempo se exponen a la posibilidad de ser reconocidos por las fuerzas de seguridad, poniendo así en riesgo su vida. Este coraje es aún más importante cuando, en no pocos casos, los sujetos no cuentan con la seguridad otorgada por la esfera privada. En un estado de máxima vulnerabilidad que expone aún más su seguridad y su supervivencia.

Así, la apuesta de Tassin refiere a la necesidad de actuar para existir políticamente y salir de la obscura caverna a la cual los regímenes democrático-liberales nos han relegado.

“La gente existe” Comunidad y mundo común en la argentina neoliberal

Si bien sus reflexiones se enmarcan en una Francia signada por los conflictos xenófobos contra los inmigrantes ilegales, creemos que resultan fructíferas para pensar nuestro presente político. Porque el extranjero, como hemos mencionado, no está signado por una identidad sino por una relación: es todo aquel que se encuentra por fuera de la comunidad política, aquel que ha sido deliberadamente invisibilizado y expulsado del espacio público por medio de la pérdida de sus derechos y de la negación del reconocimiento. En este sentido, es indiscutible el feroz avance del actual gobierno de Mauricio Macri sobre un conjunto importante de derechos de gran parte de la población y la clausura su posibilidad de aparición en el

espacio público. Podríamos nombrar varios ejemplos para poner de algún modo en funcionamiento las reflexiones teóricas propuestas por Tassin, pero nos interesa retomar aquí el tratamiento que el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires da al “problema” de la pobreza y su visibilidad en las calles.

Estamos pensando en la reciente instalación en Calle Corrientes de un conjunto de contenedores de basura “inteligentes” que se abren sólo por medio del uso de una tarjeta magnética que está en poder de los “vecinos” de la cuadra. Su función principal, tal como ha expresado el Ministro de Espacio Público porteño, es “Evitar que se metan y saquen basura”. Medida que claramente atenta contra aquellos que ya se encuentran expulsados económicamente del feroz mercado económico y que recurren a la basura para poder subsistir.

Hablamos entonces de un ejemplo que hace posible vislumbrar la total ausencia de derechos de parte de un Estado que ha decidido retirarse del plano de sus responsabilidades políticas y sociales y de una deliberada negación del reconocimiento sobre estos sujetos que son nuevamente expulsados, ahora de la comunidad política. El profundo deseo de hacerlos desaparecer de las calles se evidencia claramente en el esfuerzo que lleva a cabo del gobierno por quitar de su alcance aquello que les permite apenas sobrevivir, apenas aparecer a la luz de lo público sumergidos en un contenedor de basura.

Así, frente al aumento indiscriminado de la pobreza y con ello del número de indigentes que recorren las calles de la ciudad para al menos sobrevivir, la respuesta que se ensaya desde el gobierno es negarles el acceso al único sustento con el que cuentan. Es indistinto, entonces, a dónde se dirigen, cuál va a ser su medio de vida, cómo lograrán alimentarse lo que importa es hacerlos invisibles, que no seamos capaces de verlos allí donde “molestan” no sólo estética sino políticamente.

En este contexto creemos que es necesario repensar el modo de enfrentarnos y dar respuesta a un entramado económico y político que destruye el mundo y la posibilidad de que éste albergue a la Humanidad. Frente a ello, aquello que nos resulta interesante de las reflexiones de Tassin es su apuesta por la acción en tanto capacidad humana fundamental para cuidar al mundo de los procesos destructivos que los propios hombres ponen en marcha y al mismo tiempo instituir espacios de aparición y comunidades. Así, la existencia política del mundo refiere a la institución

fundamentalmente conflictiva, de los *rappports* con los otros, ciudadanos o extranjeros con los cuales emprender la acción y a través de ella, tejer los lazos de la comunidad. Se trata, entonces, de pensar un en espacio-entre-los hombres en tanto espacio de relación que escapa a cualquier lógica de la unicidad y por el contrario recupera y se sostiene en base a la pluralidad propia de la condición humana.

De este modo, para Tassin la política se despliega justamente en esa brecha abierta entre las identidades que designa la extranjería; es decir, “toda política es una relación con el extranjero” (Tassin, 2017) toda política comienza allí donde termina una identidad y donde se pone en relación no ya con otra identidad sino con una relación no identificada. No hay política en la familia o en la tribu, sino ante los extraños junto con los cuales será posible instituir un mundo común nos albergue.

Referencias bibliográficas

Tassin, E. (2003) *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Le Seuil : París.

(2012) *Le Maléfice de la vie à plusieurs*. Bayard : París.

(2017) “Exil, hospitalité et...Politique”. Mediapart. En línea en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/080717/exil-hospitalite-et-politique>



Los justos de Calais: **Etienne Tassin, los exiliados** **y el cuidado del mundo**

Julia Smola*

En las palabras de presentación de su último libro, *Le maléfice de la vie à Plusieurs* Etienne Tassin, filósofo político francés, sostiene:

Todo lo que los hombres emprenden para construir colectivamente su vida social, y que generalmente conocemos bajo el nombre de política, fracasa (...) La revolución se revierte en terror, la liberación da nacimiento a la dominación del aparato del estado o a la disolución de toda política en el mercado. El poder abusa, se corrompe, miente, se equivoca, fracasa [...] [Y sin embargo] nadie parece concluir que la política sea vana, y por todos lados, hombres y mujeres se levantan para combatir en nombre de la igualdad y a favor de la libertad y de la justicia (2012: 9, *siempre nuestra traducción*).

Así se plantea el enigma de la política en la modernidad ¿cómo hacemos para conjugar la libertad y el cuidado del mundo? ¿Para articular la construcción de un mundo común que albergue nuestras acciones, es decir, que nos permita ser libres?

Partimos, para el autor, del maleficio de la vida entre muchos (à plusieurs) debido a que la condición humana de la pluralidad arruina todo cálculo y trae consigo consecuencias inesperadas. Con resultados imprevisibles, la acción, la única forma de fundar un orden político estable siempre representa un potencial peligro para el mundo.

Entonces: ¿Por qué seguimos actuando, emprendiendo, revelándonos? ¿Por qué no dejamos de esperar la victoria cuando el fracaso es lo que ocurre siempre? Y si lo hacemos ¿por qué persistimos en creer que el éxito importa en política? Cuando nos revelamos y actuamos, lo hacemos para emanciparnos de un poder opresivo, es decir, con vistas a contestar la injusticia, a demostrar la igualdad, a instituir la libertad, sin embargo, esta confianza inagotable en el poder de la política como forma de emancipación tiene como correlato la confianza igualmente inagotable en que es a

* UNGS

smolajulia@hotmail.com

través del poder instituido, es decir, el poder de los gobiernos que podrá llevar adelante los objetivos de la política y dar forma a la nueva sociedad. Así, el éxito de las acciones humanas, sobre todo si son revolucionarias, desemboca en la institución de un gobierno que hace fracasar a esas gestas emancipatorias. Así, para Tassin, la peligrosidad se revierte: no es sólo la acción revolucionaria de los hombres la que pone en jaque al mundo instituido sino la institución del mismo la que hace peligrar a la libertad.

No se trata, para Tassin, de asumir ese doble enigma como una *mal-dición* de la política sino de tomar en cuenta el *maleficio* como una forma de comprensión, como una actitud de la filosofía frente a la política (Tassin, 2012: 76 y ss.). Debemos, entonces, frente al maleficio, abandonar la idea de una política eficaz y triunfante, que ordene bajo la mejor forma de gobierno, el caótico y conflictivo mundo de los hombres. Esto significa aceptar el elemento trágico en la condición humana de la pluralidad, bajo la cual los hombres actuamos y creamos mundos posibles. El pensamiento debe deshacerse del corsé puesto por la tradición (en las expectativas normativas de la soberanía, de la gubernamentalidad y de la procedimentalidad) y buscar la política allí donde se exprese: “La consideración del maleficio de la vida en común –escribe Tassin– exige, entonces, poner atención en los actores antes que en los ciudadanos o los militantes, sobre las acciones antes que en los programas, sobre las manifestaciones antes que en las organizaciones, sobre las situaciones antes que en las estrategias.” (Tassin, 2012: 19).

Así expresa Tassin las exigencias de una filosofía política para que un pensamiento de la emancipación humana, política y social no quede en el olvido de la teórica política.

Unos pocos años después de la publicación de este libro, bajo ese mismo desafío se propuso pensar el problema político que emergía con la llamada “crisis migratoria”. Guiada por la interrogación sobre los sentidos de las migraciones, la reflexión sobre Europa debía hacerse en contacto con un lugar, la “Jungla de Calais” y con sus habitantes (migrantes, refugiados, militantes de diversas organizaciones, etcétera). ¿Cómo pensar el cuidado de un mundo común en el contexto del violento rechazo a los migrantes por parte de Francia y de la mayoría de Europa?

Las noches de Calais y el poder del gobierno.

La Unión Europea se funda sobre una pretensión cosmopolita, Francia sobre una pretensión republicana, ambas tienen como centro la hospitalidad política y, sin embargo, ambas responden al problema del extranjero con las lógicas de la identidad y la soberanía de los Estados Nacionales que se hermana a la lógica neoliberal del mercado y crea la “crisis migratoria” como tal. La responsabilidad Europea en el devenir de los países post-coloniales, la política neoliberal de austeridad que contribuyó a la ruina de países como Grecia y Turquía, y la política policial y estado-nacionalista de control de fronteras son el marco de dicha crisis. Heredera de los supuestos de una modernidad que mostró su crisis con el surgimiento de los totalitarismos, Francia se confronta con los supuestos sobre los cuales se construye su legitimidad y su lugar en Europa.

En este marco, frente a la llamada “crisis migratoria” se declara el Estado de Emergencia y el gobierno encuadra sus actividades frente a la migración en una ley antiterrorista. Así, se propone evitar la instalación de los campamentos de migrantes y se habilita el ejercicio de un terror constante contra los extranjeros que va desde razias nocturnas en las zonas de asentamientos, maltratos, abusos, destrucción de los pocos bienes que los migrantes atesoran, hasta la más sistemática destrucción de zonas enteras de los campamentos que se llevan, junto con las carpas y las casillas, escuelas, tiendas y lugares de culto construidas con gran esfuerzo por los propios migrantes (Tassin y Louis, 2016b). Así, la política gubernamental produce una no-política (Tassin, 2012) que trae consigo la destrucción del mundo junto con la negación del derecho del otro a una política hospitalaria.

El “problema” tal como está definido por el gobierno –denuncian Tassin y Louis– es *falso*: el problema no es la fijación de los campamentos de migrantes que se resolvería, como quiere el gobierno, destruyéndolos y trasladándolos a los campos de refugiados armados con contenedores especialmente instalados a ese efecto (espacios deshumanizados, en donde los migrantes deben acceder sin sus pertenencias, y siendo identificados por medio de huellas digitales). El problema es el resultado de una política persecutoria del extranjero que lo convierte no solamente en inmigrante ilegal, sino que lo aliena en el sentido más radical del término, lo convierte

en extraño desconocido e incognoscible (estatuto que se sanciona con la categoría de terrorista).

La redefinición del problema requiere la asunción del maleficio para ser una definición política. “La política no tendrá sentido o no será sino puro ejercicio de dominación sin la pluralidad de personas, de pueblos, de culturas, de Estado, es decir, sin la extranjería de los extranjeros.” (Tassin, 2012: 293). Destruyendo los campamentos, arrasando con la *jungla*, se destruye también la ciudad. No hay política sin los extranjeros. La ultraderecha que crece a un ritmo constante en Europa se alimenta del discurso xenófobo difundido y multiplicado por los gobiernos neoliberales presentados como socialistas o de centro democrático. Estas ultraderechas prometen más verosímilmente, hacer aquello que éstos sólo hacen tímida y secretamente: la eliminación del extranjero (Tassin y Louis, 2017a). Es una política que, denuncia Tassin, es suicida. Sólo puede fracasar e invitar a la desertización del mundo y al avance del odio. Sin *jungla* no hay, efectivamente, ciudad porque el discurso que destruye la *jungla* cercena también la ciudad republicana y democrática (Tassin y Louis, 2017b).

Los días de Calais: remendar el mundo.

Pero ocurre también que hay *ciudad* en la *jungla*. La Jungla funciona ya de hecho y aún dentro de la precariedad, como una ciudad, ya que en ella no sólo se instala la nuda vida de los exiliados, sino que los mismos se organizan para construir una escuela, lugares de culto, comercios y todos los espacios comunes presentes en una ciudad. Es allí donde aparece, no sólo la resiliencia vital de estos hombres, mujeres y niños que tuvieron que enfrentar el abandono de sus hogares, sus orígenes, su identidad jurídica y legal convirtiéndose en parias; sino también, una forma de resistencia política que aquí se nombra como ciudadanía en sentido fuerte del término (ídem). Entrar en la *jungla* es un desplazamiento: no sólo de la ciudad a la *jungla* sino de la *jungla* a la ciudad. Es allí donde Tassin encuentra y da testimonio de “la potencia de actuar” (Tassin y Louis, 2016c). De la misma dan cuenta los extranjeros que, con ese mismo gesto, dejan de ser extraños, de estar alienados de la comunidad política y pasan a ser ciudadanos. De lo mismo, dan cuenta algunos *bravos calaisienses* que, desobedeciendo las estrictas reglas que criminalizan cualquier trato de ciudadanos franceses con los “ilegales” e ignorando los discursos xenófobos que los estig-



matizan, *confían*, dice Tassin, asistiendo, albergando, vistiendo y calzando durante el día a aquellos que fueron brutalmente perseguidos, desnudados y golpeados por la policía durante la noche.

“¿Deberíamos cuestionar su eficacia?”, ¿el éxito último de estas acciones? Sabemos que los campamentos fueron destruidos (escuelas y templos incluidos), sabemos que los migrantes siguen siendo perseguidos, probablemente expropiados de estas pocas prendas donadas. “¿Deberíamos oponer a la suma de desgracias que distribuyen cada noche las fuerzas del orden la cuenta tan modesta de pequeñas felicidades que los Justos procuran cada día?” se pregunta Tassin. “¿Deberíamos decir que, si se unieran, se organizaran, se dotaran de una oficina, de un centro de inversión, si hicieran *fund raising* y concentraran las iniciativas dispersas, acrecentarían su fuerza, aumentarían su productividad?” (Tassin y Louis, 2017b)

Su potencialidad no está allí. Su *politicidad* sólo aparece a los ojos de quienes asumen el *maleficio*, y por su intermedio, el enigma devela su sentido: no se trata de esperar siempre, estructuralmente, el fracaso de la política; de pensar la dominación como fatalidad del destino. Se trata de una lucidez para ver la política como emancipación y como construcción de mundo común allí donde se presente. En las grandes gestas o en los pequeños actos de cuidado.

Así, dice Tassin, “vuelven a coser de día, esas frágiles y valientes mujeres –el reverso de Penélope de esa legenda antigua que cuenta la hospitalidad mediterránea–, los tejidos que los hombres viriles y brutales, con armaduras y equipados de armas letales, rasgan durante la noche. Lo que construyen y reconstruyen durante el día, estas mujeres y hombres que, en general, por la edad o el modo de vida, la sociedad de la innovadora *Start-up nation* considera como aletargados o desviados, las efímeras lógicas que permitirán a los exiliados evitar la locura durmiendo algunas horas” (idem).

La sociedad de invisibles, de frágiles y fragilizados, de ciudadanos de segunda y de extranjeros, reconstruye y en ese gesto hace existir, el mundo común que desaparecería sin el cuidado que ellos le procuran.

Referencias bibliográficas

Tassin, E. (2003) *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Seuil.

(2012). *Le malefice de la vie à plusieurs*. Paris: Bayard.

Tassi, E. y Louis, C. (2016a). “La Jungle et la Ville”. En línea en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/arti>

(2016b) “Politique (F)rance: le gouvernement et les migrants, En línea en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/030316/politique-france-le-gouvernement-et-les-migrants>

(2016c) “Temoigner la puissance d’agir”, En línea en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/141016/temoigner-de-la-puissance-dagir>

(2016d). “M. Le ministre de l’intérieur”. En línea en: <https://blogs.mediapart.fr/les-invites-de-mediapart/blog/200316/monsieur-le-ministre-de-linterieur> ,

(2016e) “Dans la villes des jungles”. En línea en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/111016/dans-la-ville-des-jungles>

(2016f) “Et après! La bataille de Stalingrad”. En línea en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/051116/et-apres-la-bataille-de-stalingrad>

(2017a) “Calais - Quand «expulsion du camp» finit par signifier «élimination»”. En línea en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/030617/calais-quand-expulsion-du-camp-finit-par-signifier-elimination>

(2017b) “Les justes de Calais”. En línea en: <https://blogs.mediapart.fr/edition/la-jungle-et-la-ville/article/021117/les-justes-de-calais>



Gracia(s) por el fuego

Eduardo Rinesi *

En cierta frecuentada página de su *Evaristo Carriego*, de 1930, Borges ofrece una precisa descripción del juego del truco, de sus lances y sus avatares, del modo en que los jugadores, “acriollados de golpe, se aligeran de su yo habitual”, y en que “prohibiciones tiránicas, posibilidades e imposibilidades astutas”, determinan lo que se puede decir o se debe callar. Los jugadores, escribe Borges, como escondidos en ese círculo mágico, quieren “espantar a gritos la vida”, “conjurar el vivir común”. Juegan –lo cito– “de espaldas a las transitadas horas del mundo. La pública y urgente realidad en que estamos todos linda con su reunión y no pasa; el recinto de su mesa es otro país”. Los truqueros, en fin, “viven ese alucinado mundo. Lo fomentan con dicharachos criollos que no se apuran, lo cuidan como a un fuego”. Querría detenerme en esta imagen de una conversación (la del truco) altamente pautada pero al mismo tiempo muy frágil, imperativa en sus reglas pero justo porque ellas son las que le permiten el prodigio de sostener ese precario linde con el mundo cotidiano a cuyas espaldas se levanta. Y querría subrayar el interés de la preciosa observación de Borges de que a esa conversación los jugadores deben “cuidarla como a un fuego”, imagen que transmite la sensación de algo que es al mismo tiempo muy valioso y muy vulnerable, que hay que custodiar y preservar amorosamente. Que solo merced a una decisión firme de custodiar y preservar, que solo si *se elige* custodiar y preservar (primer sentido de la palabra *elección* en este texto, entonces: la elección, en un sentido que llamaré *fuerte*, como sinónimo de *decisión*), que solo si se elige o se decide, entonces, custodiar y preservar, puede aspirar a seguir sosteniéndose a pesar de su vulnerabilidad o incluso exhibiendo esa misma vulnerabilidad como un trofeo.

Cuidar una conversación, entonces, “como a un fuego”. Es evidente que el fuego es un bien extraordinariamente frágil, que debe ser preservado celosamente. ¿Pero de qué? ¿De qué fuerzas o amenazas debe ser preservado, de qué fuerzas o amenazas debe ser *cuidado* el fuego? Por un

* UNGS-UBA
rinesi@hotmail.com

lado, de las fuerzas naturales exteriores que amenazan extinguirlo, entre las que las dos más evidentes son la del viento y la del agua. El viento es, en efecto, un enemigo tenaz del fuego. Por eso se encierra entre las manos, que se ahuecan para construir una especie de gruta o de refugio, la llama que producen los fósforos o los encendedores que buscan prender un cigarrillo al aire libre, una escena a la que ese gesto de cuidado suele cargar, cuando el cigarrillo no es propio sino ajeno, de un sutil aunque poderoso erotismo. El agua también constituye una amenaza frente a la cual el fuego debe ser cuidado, preservado. Es uno de los temas de *La guerra del fuego*, película franco-canadiense de 1981, dirigida por Jean-Jacques Annaud y basada en la novela homónima escrita, bajo seudónimo, por los hermanos Joseph y Seraphin Boex, en 1911. Pero no hay duda de que el fuego debe ser preservado también de las fuerzas que a menudo llevan a los propios hombres a extinguirlo. En 1932, dos décadas después de la novela de los Boex, Sigmund Freud escribió un texto extraordinario titulado “Sobre la conquista del fuego”, en el que sostiene la hipótesis, sorprendente y genial, de que la condición para la conquista del fuego por parte de los hombres fue la renuncia de estos al placer de extinguirlo orinando sobre él. Así, cuidar algo (por ejemplo: una conversación) “como a un fuego” requiere tanto protegerlo de los peligros exteriores que lo asedian como aprender a refrenar, a reprimir, los propios impulsos que pueden malograrlo.

El interés y la importancia del asunto pueden apreciarse si nos desplazamos del ejemplo de conversación de la que habla Borges, que es el de la conversación del truco, el del truco –digamos– como forma de la conversación, a la reflexión sobre esa otra forma de conversación que es la conversación que constituye (que co-instituye) el mundo común de los hombres y mujeres que viven juntos en una sociedad y que, si esa sociedad es una sociedad democrática, buscan, a través de esa conversación que define la forma y los contornos de esa comunidad, definir *en común* el sentido y el destino (se ha observado muchas veces que estas dos palabras son anagramas perfectos) de su vida compartida. Lo que aquí quiero decir, entonces, es que a esta gran conversación que da forma y constituye, que *es*, el mundo común de los hombres y mujeres que quieren vivir en una sociedad democrática *también hay que cuidarla como a un fuego*, porque también es sumamente frágil y está acechada por todo tipo de peligros: por las fuerzas que, desde fuera de esa interacción, se organizan según una lógica distinta de la del diálogo horizontal entre los ciudadanos, y

amenazan destruir de mil modos diferentes las condiciones mismas de esa conversación (pienso, verbigracia, en las fuerzas, notoriamente antidemocráticas, de la organización capitalista de la sociedad, o en la cerrazón de las criptolenguas técnicas en las que a menudo se organizan en los medios masivos de comunicación los debates sobre los movimientos de la economía), y por los impulsos que, desde dentro de esas relaciones, conducen con frecuencia a alentar más bien que a reprimir la tendencia individual a abandonar el espacio de lo público, de esta conversación pública a la que estamos sugiriendo que hay que cuidar con tanto esmero, en favor de alternativas vitales menos exigentes.

El problema había sido advertido con mucha lucidez y muy temprano por ese gran liberal francés que fue Benjamin Constant, quien en su conocida conferencia sobre “La libertad de los antiguos comparada con la de los modernos”, de 1819, indicó que si los antiguos griegos tenían una especial disposición a ejercer una forma de la libertad entendida como libertad positiva, o como libertad “para” (¿para qué?: pues para participar con entusiasmo y con dedicación en esa gran conversación colectiva que se desarrollaba todo el tiempo en la ciudad, que *era*, podríamos decir, la ciudad), era porque no tenían que trabajar: porque el trabajo lo hacían para ellos los esclavos, y por lo tanto ellos tenían una amplia disponibilidad de tiempo y de energías para ocuparse de mantener encendido y vivo el fuego de la conversación de los hombres libres en la *polis*. En cambio, argumentaba Constant, los ciudadanos de las sociedades liberales modernas tenemos que ocuparnos de nuestros asuntos, trabajar, ganarnos el sustento, correr a casa porque hay que hacerles la comida a los chicos que vuelven de la escuela, y eso constituye una fuerte invitación a *retirarnos* del espacio público de esa gran conversación, y a reemplazar aquella idea de libertad de los antiguos por la idea contraria de una libertad negativa, o libertad “de”, que reclama como contrapartida la vigencia de la lógica –opuesta a la de la participación– de la *representación* de unos hombres por otros en el manejo de su vida colectiva. He ahí el núcleo del contrato liberal: vos me garantizás que no te vas a meter con mi correspondencia, con mi propiedad, con mi intimidad ni con mi vida, y yo te dejo que me representes y me voy a mi casa a ver “Bonanza”, lejos de las ingratas fatigas de un involucramiento activo en la discusión y en la gestión de lo común.

La cosa parece por entero razonable. ¿Por qué elegir, entonces, contra todos esos estímulos, un camino diferente? ¿Por qué elegir, pese a todas

las incomodidades y a todos los incentivos en contrario, apostar por ese involucramiento en lugar de que sean otros (otros u otras, otros u otras competentes, capaces y decentes) quienes se ocupen de dirigir nuestra vida colectiva? ¿Por qué no contentarnos con elegir, por ejemplo, entre los varios y las varias que han manifestado su disposición, en este año de elecciones, a ocuparse de ese menester, quién o quiénes queremos que lo hagan, y retirarnos, con la satisfacción del deber cívico cumplido, a nuestras casas? No repito en vano, usándola en dos sentidos diferentes, la palabra *elegir*. En estas mismas Jornadas, los amigos Nazareno y Nazareno distinguieron con mucha pertinencia la decisión de la elección. A lo que ellos llamaban decisión yo lo estoy llamando elección en sentido fuerte; a lo que ellos llamaban elección yo lo estoy llamando elección en sentido débil. Entonces, ¿por qué contrariar el sensato dictamen de Constant y apostar (si no *contra* por lo menos *en tensión* con la lógica de la democracia representativa) por la construcción de lo público como un espacio *participativo* de deliberación: como una *conversación* que debemos preservar, *cuidar*, “como a un fuego”, de las amenazas que la acosan desde fuera y desde dentro? La verdad es que hay algo del orden de la locura o de la gratuidad en semejante elección, y que es justo porque hay algo de ese orden de la locura o de la gratuidad que a esa elección podemos pensarla, en el sentido fuerte en el que vengo usando esta palabra, como eso: como una elección. En efecto, una elección solo lo es cuando no hay nada que la justifique de modo inapelable, cuando no puede dar razones plenas o incuestionables de sí misma, cuando es un puro ejercicio de la libertad y supone una aceptación del riesgo que ella siempre trae consigo. La verdadera elección es la que podríamos no hacer, o incluso quizás no plantearnos la posibilidad de hacer, pero también la que *hay* que hacer, por ejemplo, porque –como en el caso de la que aquí nos ocupa– es la propia calidad de nuestra democracia, la propia dignidad de nuestra vida en común, la que está comprometida en ella.

Quiero decir: que cuando aquí digo locura o gratuidad no quiero decir capricho ni sinsentido, sino más bien *desinterés*, en el sentido en el que Paula Hunziker, en su presentación en estas Jornadas, asociaba esta palabra al arendtiano amor por el mundo. Un mundo cuyo cuidado reclama que lo pensemos con una lógica distinta de la que nos permite computar costos y beneficios, pérdidas y ganancias, en el interior de un tipo de sistema, de un tipo de democracia, con el que es necesario que no nos con-

formemos. Porque es de esto de lo que aquí estamos conversando: de la necesidad de no conformarnos con un tipo de democracia que podemos calificar, clásicamente, como representativa, sostenida sobre un tipo de lazo vertical entre representantes y representados, sobre una *separación* entre representantes y representados, no porque ella no sea útil o incluso indispensable para la organización de la vida colectiva en una sociedad compleja como la nuestra, sino porque no podemos aceptar que ese tipo de lazos agote todo lo que corresponde esperar de una democracia plena. Llamo aquí gratuidad a ese exceso de un lógica, la de la participación popular, deliberativa y activa (como suele decir en sus escritos Carole Pateman) en los asuntos públicos, sobre la racionalidad del liberalismo representativo en el marco de la cual tendemos a pensar. La decisión de cuidar como a un fuego el espacio común donde se haga posible una participación deliberativa y activa de los ciudadanos en los asuntos públicos (y el reemplazo de esa lógica vertical de la relación entre representantes y representados por la lógica horizontal de la relación de los ciudadanos entre sí) es perfectamente gratuita en los términos de la racionalidad de ese sistema verticalista y representativo, que solo un prejuicio asentado en su hegemonía frente a cualquier opción alternativa podría autorizar a imaginar como la única forma posible de la democracia.

En ese marco, es claro que no carece de importancia, sino todo lo contrario, *la otra* elección o las muchas *otras* elecciones que también debemos hacer, como por ejemplo la que nos permitirá determinar, dentro de pocos meses, quiénes serán los representantes que habrán de gobernarnos, ocupando sus lugares en dos de los tres poderes del Estado, durante los próximos años. No necesito abundar acá sobre los muchos motivos por los que esta elección es decisiva para nuestras vidas, ni subrayar algo que me parece obvio, que es que la elección de quiénes habrán de representarnos y de gobernarnos en los próximos años es *también*, al mismo tiempo, la elección entre la posibilidad al menos de recrear algo del orden de una vida pública activa como la que acá estoy postulando y algo bastante parecido a la clausura misma, quién sabe por cuánto tiempo, de semejante posibilidad. Digo esto para no dar a entender que una elección en el sentido “débil” en el que esa palabra nombra la necesidad de optar entre diversas posibilidades (por ejemplo, entre la posibilidad de ser gobernados por un grupo de representantes o por otro) no pueda tener a veces el valor o el sentido “fuerte” de una decisión fundamental, un poco como para el viejo

Mao una contradicción *a priori* secundaria podía adquirir, en determinada coyuntura, el valor de una contraposición central. Pero también para sugerir que no sería adecuado suponer que lo único que la exigencia de una democracia más plena reclama de nosotros es una opción adecuada entre los distintos candidatos a ocupar un lugar que les permita después deliberar y gobernar en nuestro nombre, porque lo que esa exigencia reclama de nosotros es la decisión, mucho más fundamental, de mantener viva, antes y después de eso, nuestra vocación por no dejar extinguir una conversación que no nos tenga como objetos sino como sujetos, y que debemos obstinarnos en cuidar como se cuida a un fuego, porque demasiados peligros la amenazan.

Max Weber, heredero del impulso romántico a resistir el imperio de la racionalidad instrumental moderna, usaba con frecuencia, en sus escritos, esta metáfora del fuego. Así, “el fuego sagrado de la pasión religiosa” aparece en uno de sus libros mayores como el impulso originario, el aliento vital, el espíritu, en fin, del modo de producción capitalista, igual que el “fuego” del carisma de los grandes hombres está en la base, en sus escritos políticos, de la afirmación de muchos regímenes de dominación que recogen de esa fuente su legitimidad primera. Pero el romanticismo de Weber era un romanticismo desencantado, sombrío y agorero, y toda su obra es una amarga consideración, que la exposición de Sergio Sánchez que escuchamos en estas Jornadas me invita a pensar en algún punto del camino que se tiende entre el *amor fati* de Nietzsche y el profetismo decadentista de Spengler, sobre el modo en que ese “fuego sagrado” va extinguiéndose inevitablemente a medida que esos sistemas económicos o esas jerarquías políticas que había contribuido a instalar y a poner en marcha se consolidaban en torno a su propia dinámica de funcionamiento, encontraban las formas seculares y laicas de perdurar o se rutinizaban sin remedio. Lo que aquí he querido sugerir es que acaso ese movimiento de ascenso y de caída del fuego, de su calor y de su poder, sean menos independientes de nuestra voluntad y de nuestras capacidades que lo que podríamos estar inclinados a pensar. Que es posible *resistir* a las tendencias o a las fuerzas que amenazan extinguirlo, y en cambio elegir cuidarlo para que no se apague. A mí me parece que, en medio de la necedad antidemocrática de muchos de los discursos que nos rodean, de la *naturalización* de este espíritu antidemocrático de los discursos que organizan una parte importante de nuestra vida colectiva, este es uno de los desafíos mayores que tenemos –si que-

remos profundizar el camino de la democracia instalada entre nosotros en 1983, si queremos *democratizar* esa nuestra democracia– en esta hora argentina que vivimos.

Referencias bibliográficas

Borges, J. L. (1989). “El truco”, en *Evaristo Carriego* (1930), *OC*, T. I (pp. 45-46) Buenos Aires: Emecé.

Freud, S. (2003) “Sobre la conquista del fuego” (1932), en *OOCC*, Tomo III (pp. 3090-3). Buenos Aires: Ateneo

ISBN 978-950-33-1598-9



ciffyh

Centro de Investigaciones
María Saleme de Burnickson
Facultad de Filosofía y Humanidades UNC

..
Área de
Publicaciones

ffyh

Facultad de Filosofía
y Humanidades UNC



Universidad
Nacional
de Córdoba