

PRIMAVERA
2015

20

REVISTA DE LA ACADEMIA

ISSN 0717-1846 (impreso)
ISSN 0719-6318 (en línea)

INSTITUTO DE HUMANIDADES - UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

PRESENTACIÓN DEL DOSSIER

*Presentación: Cuerpo, pensamiento y pluralidad.
Reflexiones contemporáneas sobre lo político*
María Cecilia Sánchez (editora)

DOSSIER

*La banalidad del mal y la natalidad pensadas desde el
desprecio y el apego*
Valentina Buló Vargas

La tortura: todo es cuerpo
José Santos Herceg

*Cuerpo indeterminado: La precariedad del cuerpo en el
discurso feminista*
María Isabel Peña Aguado

*Conflicto y vida: La recuperación del Centauro en el
pensamiento de Roberto Esposito*
Pamela Soto García

*La pluralidad humana en tanto conditio per quam de la
vida política*
Vanessa Kaiser

*Quién es quién en el espacio público: Política e identidad
en H. Arendt*
María José López Merino

*El pensamiento de resistencia de Hannah Arendt: Un
análisis de la relación entre filosofía y política en una de
las lecturas de Miguel Abensour*
Juan Pablo Yáñez Godoy

ARTÍCULOS

*El género como recurso político: El uso estratégico del
género por Michelle Bachelet (Chile) y Laurette Onkelinx
(Bélgica)*

**Bérengère Marques-Pereira, David Paternotte, Mariana
Valenzuela**



UNIVERSIDAD
ACADEMIA
DE HUMANISMO CRISTIANO

INSTITUTO DE
HUMANIDADES



Director

José Fernando García

Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Comité Editorial

Dra. Graciela Batallán, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Lic. José Bengoa, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dr. Augusto Bolívar, Universidad Metropolitana-Azcapotzalco, México

Dr. Marcial Godoy-Anatívia, New York University, Estados Unidos

Dr. Jorge Larraín, Universidad Alberto Hurtado, Chile

Dra. Berengère Marques-Pereira, Universidad Libre de Bruselas, Bélgica

Dr. José Luis Martínez, Universidad de Chile, Chile

Dr. Danilo Martuccelli, Université Paris Descartes, IUF, CERLIS-CNRS., Francia

Dra. Chantal Mouffe, Universidad de Westminster, Reino Unido

Dra. Nancy Nicholls, Universidad Católica de Chile, Chile

Dr. Tom Saldam, Universidad Libre de Amsterdam, Países Bajos

Dr. Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile, Chile

Dr. Patrice Vermeren, Universidad de París 8, Francia

Consejo de Redacción

Dr. Marcos Aguirre, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dra. Kathya Araujo, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Lic. Martín Figueroa, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dr. Pablo Cottet, Universidad de Chile, Chile

Dr. Raúl González, Universidad Academiad de Humanismo Cristiano, Chile

Dra. Cristina Hurtado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dr. Gastón Molina, Universidad Central, Chile

Lic. Juan Ormeño, Universidad Diego Portales, Chile

Lic. Hugo Osorio, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dra. Patricia Poblete, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Dr. Cristián Parker, Universidad de Santiago, Chile

Dra. Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Mag. Pablo Solari, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Revista de la Academia

Revista de la Academia es la revista del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Recoge resultados originales de investigación y de crítica en el ámbito de las distintas disciplinas y orientaciones de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades.

Revista de la Academia aparece dos veces al año, los meses Mayo y Noviembre. Quienes quieran publicar en ella deben enviar sus trabajos a través del soporte Open Journal System (OJS), para lo cual es necesario registrarse en el mismo. Toda comunicación posterior se llevará a cabo a través de dicho soporte.

El envío de un trabajo a Revista de la Academia implica el compromiso por parte del autor o autores de que éste no ha sido publicado ni está en vía de ser publicado. Se informará de la decisión acerca de las colaboraciones en un plazo no superior a cuatro meses.

Dossier:
Pensamiento, cuerpo y pluralidad.
Reflexiones contemporáneas
sobre lo político

Presentación

María Cecilia Sánchez
Editora

Este volumen de *Revista de la Academia* se organiza a partir de las ponencias de quienes participaron del coloquio: *Pensamiento, cuerpo y pluralidad. Reflexiones contemporáneas sobre lo político*, realizado en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano entre los días 21 y 22 de octubre de 2014. Es importante subrayar que la organización de este coloquio forma parte de las actividades del proyecto Fondecyt N°1130252 que presido como investigadora principal, cuyo título es *El cuerpo, las pasiones y la política. Una lectura de la pluralidad en Hannah Arendt y la intersubjetividad en Luce Irigaray*.

El propósito del coloquio fue privilegiar la pregunta contemporánea por lo político en el contexto histórico de lo que algunos autores y autoras reconocen como una crisis de su significado tradicional. Pese a la devaluación del ejercicio de la ciudadanía, de los poderes republicanos y de la violencia al cuerpo como forma de racionalización productiva de la conducta humana, han surgido relecturas de las tradiciones del pensamiento occidental que permiten reconocer nuevas formas de elaboración de lo político y lo plural. En la discusión del coloquio se incorporaron los temas que establecen relaciones entre el pensamiento o su falta con el “mal” en política, las cuestiones del feminismo y los estudios de género, la relación entre animalidad y razón, el cuestionamiento de la tortura como forma de aniquilamiento de lo humano, la identidad no metafísica del “quien” y la resistencia a la filosofía como condición de la política. El presente *dossier* consideró muy especialmente los trabajos que abren la pregunta acerca de las nuevas condiciones en que se ejerce y se piensa la política, interrogando a las obras de Hannah Arendt, Roberto Esposito, Miguel Abensour y a filósofas del feminismo, la diferencia sexual y del posgénero como Simone de Beauvoir, Judith Butler, Hélène Cixous, entre otras.

En lo que dice relación con la negación de la política, el artículo de Valentina Bulo trata de la reflexión de Hannah Arendt sobre la figura de Eichman y el colapso moral de la comunidad política alemana en el período del totalitarismo nazi. Bulo ausulta el modo en que Arendt desbarata lo que en ese momento se determinó como un “mal radical”, a propósito de los funcionarios que actuaron como criminales institucionales de la población judía, de los disidentes y de otras etnias. Su propósito es comprender el “mal” ejercido por el funcionario estatal como parte de una banalidad del mal,

entendida como una falta de pensamiento. Bajo este horizonte, el artículo establece algunas comparaciones entre Arendt y Heidegger sobre lo que significa pensar y su vínculo con una afectividad “(onto) política”.

En una línea semejante de negación de la y lo político y de lo humano puede leerse el artículo de José Santos sobre la tortura en el contexto de la dictadura cívico- militar chilena que irrumpe en 1973. En este caso, el énfasis está puesto en el cuerpo y en el saber que se desarrolla desde la tortura para domesticarlo o dañarlo.

María Isabel Peña Aguado aborda la relación entre cuerpo y política desde la óptica del feminismo. Sobre este tema se establecen varias preguntas a propósito de la coincidencia o no entre cuerpo y mujer en el marco del sistema sexo/género. De la respuesta a esta pregunta parecen depender las reivindicaciones emancipadoras de las mujeres en el campo de la política, ya que para exigir igualdad es necesario desentenderse del cuerpo biológico y preocuparse del cuerpo construido culturalmente. En este sentido, las cuestiones que abre este artículo apuntan a la precariedad del cuerpo femenino al interior de los discursos feministas.

En un registro distinto al que recién se menciona, se desarrolla el artículo de Pamela Soto. Nuevamente el cuerpo es convocado como parte de la política, sólo que esta vez comparece bajo la forma de la biopolítica en virtud de la figura del Centauro que vuelve relevante el conflicto bajo la dualidad animalidad/ razón que Roberto Esposito toma de su relectura de la obra de Nicolás Maquiavelo. En el marco de lo que se ha entendido como *Italian Theory*, Esposito rele de modo crítico las coordenadas racionalistas de la modernidad para enfatizar la relación conflictiva entre vida biológica y vida política, en vez de la racionalidad y la neutralidad que la determinan actualmente.

Desde el lado del pensamiento de Hannah Arendt, Vanessa Kaiser reflexiona de modo crítico sobre la igualdad de los modernos en tensión con la pluralidad, defendida por la autora judío-alemana. El artículo se enfoca en la resignificación de este par de conceptos, entendiendo que la base de la pluralidad es una igualdad política que permite la singularidad humana, en vez de la igualdad social que termina como sociedad de masas.

También a propósito de Arendt, María José López interroga la política desde la “acción” que permite la aparición del “quién”, según se lee en *La condición humana*. Por esta vía se vuelve relevante para pensar el espacio público la relación entre la biografía y la identidad de quienes comparecen en esta escena desde su *praxis* y discurso. Para abordar este tema, López repasa la biografía de la autora bajo la pregunta de cómo una mujer “se hace filósofa”. Se trataría de un hacerse antimetafísico que no puede derivar en un “qué”. En este sentido, lo que se problematiza en el artículo es el

concepto cosificador de la identidad para resaltar la opción de una identidad que no es interior ni sustancial, sino expuesta a lo público.

El artículo de Juan Pablo Yáñez continúa la lectura de Hannah Arendt, aunque, esta vez, se la lee mediatizada por la de Miguel Abensour. Se interroga a la autora judío-alemana principalmente a partir de su crítica a la filosofía política, dejando entreabierta la puerta, según Yáñez, a la posibilidad de la existencia de una filosofía política crítica. La clave que entrega Abensour sobre este punto es leerla desde su “contra” la filosofía política, como “resistencia” hacia este ejercicio solitario de unos “pocos”, pues permite que la autora se lea desde una clave “libertaria”, incorporada a los “muchos”.

En definitiva, en el presente *dossier* se desarrollan reflexiones que hoy día están ganando terreno para abordar las nuevas relaciones que establece la política con el cuerpo. En este registro se mueve el género que busca desneutralizar el cuerpo, la relación con los saberes que resignifican la política, además de incorporar el pensar y la capacidad de juzgar como impedimento de los disciplinamientos violentos.

LA BANALIDAD DEL MAL Y LA NATALIDAD PENSADAS DESDE EL DESPRECIO Y EL APEGO¹

Valentina Buló Vargas²

Resumen/*Abstract*

El presente texto busca ampliar la tesis arendtiana sobre la banalidad del mal, para proponer, de la mano de Heidegger, una aproximación histórica desde donde poder dar cuenta del papel que podrían jugar la afectividad y el cuerpo en ese tema, y en el modo en que son construidas nuestras comunidades. El artículo pretende completar la teoría de Arendt con la afectividad recurriendo a lo que denominaremos desapego absoluto o desprecio, junto a un concepto opuesto, el apego, como complemento a la natalidad propuesta por Arendt. Con ello se busca también abrir la pregunta acerca de la función que podría tener la afectividad en el modo de construcción de nuestras comunidades y, por tanto, de su función política.

Palabras clave: banalidad del mal- afectividad- cuerpo- desprecio-apego

THE BANALITY OF EVIL AND NATALITY CONCEPTUALIZED FROM DESDAIN AND ATTACHEMENT

This text seeks to expand Arendt's thesis on the banality of evil, to propose, together with Heidegger, a historical approach to the role that affectivity and body could play on this topic, and furthermore, on the way that our communities are constructed. The article intends to complement Arendt's theory with affectivity, resorting to terms such as absolute disregard or disdain, together with attachment –an opposite concept used to complement what Arendt defines as natality. This is also to open the question of the role of affectivity in the mode of construction of our communities and therefore of its political function.

1 Este escrito forma parte del proyecto de investigación Fondecyt Regular N° 1130252 cuya investigadora responsable es Cecilia Sánchez y la autora es co-investigadora.

2 Chilena, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile. Email: valentinabulo@gmail.com

Keywords: banality of evil, affectivity, body, disdain, attachment



“Eichman no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión fue lo que le predispuso a convertirse en uno de los mayores criminales de su tiempo...y si bien esto merece ser clasificado como banalidad..., también es cierto que tampoco podemos decir que sea algo normal o común” (Arendt, 1999:136).

En su libro *La vida del espíritu* Arendt comienza con la alusión al caso de Eichman y su tesis allí enunciada sobre la banalidad del mal; *La vida del espíritu*, nos dice, busca de algún modo dar fundamento a lo afirmado sobre Eichman; su intención explícita es separarse de ciertas tesis que ligarían el mal al ámbito afectivo, o sea que entenderían el mal a partir de la envidia, el odio, u otros similares. Arendt ve en Eichman el caso ejemplar del mal entendido como *incapacidad para pensar* (30). Este mal consistiría en el fondo en una deshumanización, tanto por parte de las víctimas deshumanizadas como por parte de los victimarios, que como Eichman no necesitaban ser especialmente perversos o con un odio ideológico sino meramente actuar sin pensar en el contexto del holocausto, y en ese sentido actuar deshumanizadamente, por ello se trataría de un crimen propio contra la humanidad, o de lo propiamente humano. Por otra parte, sin pretender establecer una relación causal, sí es al menos observable la coincidencia en muchos aspectos del no pensar del mal banal con el no pensar epocal heideggeriano, salvo, justamente, por la dimensión afectiva, que quizá fue evitada por Arendt para separarse de una vinculación, llamémosla por ahora “fanática”, de pensamiento y afectividad con las consecuencias políticas que ello supone.

En el presente texto nos detendremos en el análisis y la caracterización de la banalidad del mal, como incapacidad para pensar, para proponer complementarla con la dimensión afectiva del pensamiento, en el sentido heideggeriano, específicamente a partir de lo denominaremos desapego absoluto o desprecio. Desde allí podremos vislumbrar también una alusión a la “banalidad de Heidegger mismo” (para citar el libro recientemente publicado de Jean Luc Nancy en octubre del 2015) quien no pudo pensar este desprecio o quizá no pudo salirse de él, como lo muestran nítidamente los “cuadernos negros”. Finalmente propondremos retomar la problemática

idea heideggeriana del nuevo inicio, esta vez pensada junto a la natalidad arendtiana con un componente afectivo y corporal que podría entenderse como apego.

Pensar y no pensar

El punto de partida para situar la reflexión arendtiana del caso Eichman es pensar la banalidad del mal dentro de una comunidad. Como bien lo indica Cecilia Sánchez, Arendt distingue “entre ser uno (el hombre) y ser varios (los hombres)” y cuando ella habla de deshumanización está entendiendo la pérdida de lo propio de la condición humana, de la pluralidad, es decir del estar en el mundo de los hombres unos con otros.

La banalidad del mal se determina por pensar o no pensar, pues el pensar para Arendt ocupa un lugar central no sólo en lo que podríamos llamar “las estructuras de los hombres” sino que cumple una función determinante en el curso de la historia y la construcción de comunidades, o sea, en el ámbito político. Aunque el texto de Eichman se apega al caso y a una descripción de su contexto, lo cierto es que Arendt indica claramente hacia una responsabilidad política de la toda la comunidad europea en la ejecución de la solución final. El holocausto no obedece entonces solamente a un fallo de algunos, o de un cierto sector sino que se trataría de la conformación de lo que podríamos llamar una comunidad del no pensamiento, que constituiría el desmoronamiento moral y colapso de la sociedad europea.

Sin excusar a Eichman, Arendt intenta mostrarnos que es la comunidad europea en cuanto tal la que se deshumaniza: obviamente por parte de los alemanes, Arendt dice que “la práctica del autoengaño se extendió tanto, convirtiéndose casi en un requisito moral para sobrevivir” (Arendt, 1999: 31) y que “del conjunto de pruebas de que disponemos solamente cabe concluir que la conciencia, en cuanto tal, se había perdido en Alemania” (Arendt, 1999: 51). La opinión pública llega incluso a pensar que en caso de derrota en la guerra “el Führer, en su gran bondad, tiene preparada para todo el pueblo alemán una muerte sin dolor, mediante gases, en caso de que la guerra no termine con nuestra victoria” (Arendt, 1999: 63). Pero no sólo se trata de los alemanes considerados individualmente sino que también la institucionalidad, el aparato estatal cumple una función determinante pues “la solución final, si quería aplicarse a la totalidad de Europa, exigía algo más que la tácita aceptación de la burocracia del Reich, exigía la activa

cooperación de todos los ministerios y de todos los funcionarios públicos de carrera” (Arendt, 1999: 65).

Pero Arendt va más allá de responsabilizar a los que son considerados victimarios. Las controvertidas afirmaciones que hace respecto a la comunidad judía apuntan en la misma dirección; “para los judíos, el papel que desempeñaron los dirigentes judíos en la destrucción de su propio pueblo constituye uno de los más tenebrosos capítulos de la historia de los padecimientos de los judíos en Europa...en los manifiestos que daban a la publicidad, inspirados pero no dictados por los nazis, todavía podemos percibir hasta qué punto gozaban estos judíos con el ejercicio del poder recientemente adquirido” (Arendt, 1999: 75). Además, “la determinación de los individuos que debían ser enviados a la muerte, era, salvo excepciones, tarea de la administración judía” (Arendt, 1999: 79).

Arendt afirma explícitamente el “colapso moral que los nazis produjeron en la respetable sociedad europea, no sólo en Alemania, sino en casi todos los países, no solo entre los victimarios, sino también ente las víctimas” (Arendt, 1999: 87). Este colapso tiene que ver con el no pensar y por ello con la deshumanización tanto como “ataque a la diversidad humana como tal, es decir, a una de las características de la ‘condición humana’” (Arendt, 1999: 110) como por aquello que “es esencial en todo gobierno totalitario, y quizá propio de la naturaleza de toda burocracia, transformar a los hombres en funcionarios y simples ruedecillas de la maquinaria administrativa, y en consecuencia, dehumanizarles” (Arendt, 1999: 139).

En estas citas aparece el sentido concreto que tiene para Arendt no pensar: “no tuvo Eichman ninguna necesidad de ‘cerrar sus oídos a la voz de la conciencia’...debido no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba” (Arendt, 1999: 88). El mal de Eichman, para Arendt consiste en “su incapacidad para hablar que iba estrechamente unida a su incapacidad para *pensar*, particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal” (Arendt, 1999: 27).

Podemos decir desde ya que para Arendt el mal banal consiste en no pensar, y específicamente en esta cita, en no ponerse en el punto de vista del otro. Cabe hacer notar que la dimensión afectiva del pensar no

aparece tematizada aquí, justo cuando se destaca la función del pensar en términos políticos, vale decir, en lo que respecta a las relaciones “entre” unos y otros. Adelantando un poco nuestra tesis diremos que el mero no ponerse en el punto de vista del otro ha de ser complementado con una dimensión afectiva para caracterizar al mal banal, pues ponerse en el punto de vista de otro se puede hacer de muchas maneras, al menos es posible, por ejemplo para un perverso, hacer el mal poniéndose en el punto de vista del otro, justamente para hacerle daño; proponemos que es necesario agregar una tonalidad específica que indique el sentido de la vinculación con el punto de vista del otro.

En *La vida del espíritu*, Arendt precisa que el pensar es junto a la voluntad y el juicio una de las tres actividades mentales básicas y “aunque no puede cambiar jamás la realidad de un modo directo, de hecho en nuestro mundo no hay oposición más clara y radical que entre hacer y pensar, los principios a partir de los que se actúa y los criterios a partir de los cuales se juzga y se conduce la vida dependen, en última instancia de la vida del espíritu. En realidad, la ausencia de pensamiento es un factor poderoso en los asuntos humanos” (Arendt, 2002: 93). Esto quiere decir que el pensamiento tiene una función política determinante y también que es la condición que lleva a los humanos a evitar el mal y buscar el bien (Arendt, 2002: 31). Es una función política porque está vinculada al modo de relaciones que se pueden dar entre los *hombres* y justamente “la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*. Los hombres se organizan políticamente según determinadas comunidades esenciales en un caos absoluto, o a partir de un caos absoluto de las diferencias” (Arendt, 2013: 45).

Tanto en *La vida del espíritu* como en *La condición humana* el pensamiento es una actividad del espíritu que aunque no es directamente una acción sí la determina de modo fundamental, en cambio cuerpo y afectividad están más del lado de lo pasivo. “El alma, donde emergen nuestras pasiones, sentimientos y emociones, es una mezcla más o menos caótica de hechos que no creamos sino que sufrimos...su invisibilidad recuerda a la de los órganos corporales internos...la vida del espíritu, por el contrario es pura actividad, que puede iniciarse o detenerse a voluntad..., la única manifestación del espíritu es la distracción” (Arendt, 2002: 94ss). Por otra parte, “lo que es objeto de los sentidos se llama ‘cuerpo’” (Arendt, 2002: 95). Como afirma Cecilia Sánchez, entonces, Arendt “no admite en la comunidad plural la vida íntima, las pasiones del corazón, los pensamientos de la mente o los placeres sensoriales: los tacha de inapropiados porque

carecen de un lenguaje singularizador (Arendt, 2002: 14).

Podría parecer un contrasentido plantear una función política del pensamiento siendo que éste en tanto inmaterial ser “resta” de la contingencia, incluso Arendt llega a afirmar que “el yo pensante es pura actividad y, por lo tanto, no tiene edad ni sexo, carece de cualidades y de biografía”(Arendt, 2002: 67). Justamente la labor del pensamiento tiene que ver con conducir la acción y el medio de esta conducción es el lenguaje. Las actividades mentales se conciben discursivamente y en relación esencial con el lenguaje, y es en el lenguaje que se da fundamentalmente este “entre” uno y otro que constituye lo político. Justamente no pensar tiene que ver con dejarse llevar por las pasiones o el cuerpo. “En lo que se refería a Eichman, todo dependía de las variaciones del estado de ánimo” (Arendt, 1999: 35), justamente ello es prueba del no pensar.

Función política de la afectividad a partir de Heidegger

Como dijimos al principio del texto, en su enunciación, el diagnóstico de Arendt coincide exactamente con el de Heidegger: estamos faltos de pensamiento, o mejor, nuestro mundo se caracteriza epocalmente por estar faltos de pensamiento. En ambos autores esta afirmación se dice respecto a una comunidad en un tiempo determinado, porque tiene que ver con ciertas condiciones de posibilidad de relaciones entre unos y otros las que no dan de sí para que haya pensamiento. Una de las grandes diferencias, además de la conducción a la acción del pensamiento en Arendt, es la inclusión predominante por parte de Heidegger de la afectividad (a través de los llamados temples fundamentales) en el pensamiento y su carácter histórico, y por ende un rol fundamental a la hora de conformar comunidad³. Quizá sea este punto precisamente lo que lleva a Arendt a querer distanciarse de una lectura “afectiva” del pensamiento y su función política, porque es posible que la lea como un cierto peligro a las derivas “mesiánicas” en las que Heidegger incurrió, en las que precisamente Arendt no quiere caer. Los *Cuadernos Negros* nos muestran hoy la vinculación explícita que hace Heidegger de esta figura epocal con el pueblo judío:

“Los judíos “viven” *por su aptitud particularmente acentuada para calcular (bei ihrer betont rechnerischen Begabung)*, ya desde hace mucho tiempo según el principio de la raza (*Rasse-prinzip*); razón por la cual ellos

3 He trabajado esta temática con detenimiento en Buló 2012.

se defienden también violentamente contra su aplicación ilimitada. La instauración de la crianza racial no proviene de “la vida” en cuanto tal, sino de una supremacía de la vida a través de la maquinación. Lo que trama ésta última a través de una planificación semejante es la desracialización completa de los pueblos, mediante la fijación en la instauración uniformemente construida y recortada de todo ente. Con la desracialización va a la par una auto alienación de los pueblos –la pérdida de la historia– es decir, de los ámbitos de decisión para con el Ser” (Heidegger, 2014: 82)⁴.

Abordaremos nuevamente esta cita al final del escrito, antes es necesario bosquejar algunos trazos sobre las figuras epocales de la historia del ser y la función que cumplen allí las tonalidades afectivas:

Imaginemos un momento de nuestra historia en que el horizonte de comprensión se estrecha y literalmente no está la posibilidad de distinguir cómo salir o cómo se ha entrado en esa estrechez o angostura de posibilidades de comprensión y decisión, es parecido a lo que vemos en esas películas de ficción donde hay túneles donde el espacio-tiempo se estrecha. Heidegger denomina apremio (*die Not*) a este momento, que en cierta medida expresa el que determinadas posibilidades históricas estén agotadas y es necesario el nacimiento de nuevas vías, pero éstas aún no se vislumbran porque no está el espacio-tiempo para que surjan siquiera como posibilidad. El apremio es la condición de posibilidad de que pueda resurgir nuestro mundo desde un horizonte distinto; otro inicio. En esta angostura, que es pura tensión, es donde se gatilla un inicio histórico, es por ello también una necesidad y una urgencia histórica, porque fuerza un inicio.

Del apremio pueden surgir distintas tonalidades que determinarán el abanico y el curso de posibilidades históricas; son para Heidegger los llamados temples fundamentales o “rectores” porque tienen la fuerza de poder reconfigurar nuestro modo de relacionarnos los unos con los otros. Un tono determina un cierto campo de oscilación, en el que se delimita nuestro horizonte de comprensión del mundo. La propuesta heideggeriana de los temples fundamentales no debe ser confundida con un irracionalismo o

4 “Die Juden »leben« *bei ihrer betont rechnerischen Begabung* am längsten schon nach dem Rasseprinzip, weshalb sie sich auch am heftigsten gegen die uneingeschränkte Anwendung zur Wehr setzen. Die Einrichtung der rassistischen Aufzucht entstammt nicht dem »Leben« selbst, sondern der Übermächtigkeit des Lebens durch die Mächenschaft. Was diese mit solcher Planung betreibt, ist eine *vollständige Entrassung* der Völker durch die Einspannung derselben in die gleichgebaute und gleichschnittige Einrichtung alles Seienden. Mit der Entrassung geht I eine Selbstentfremdung der Völker in eins - der Verlust der Geschichte - d.h. der Entscheidungsbezirke zum Seyn”.

pensada como un orden del corazón escindido del pensamiento; los temples fundamentales son históricos (en rigor, ontohistoricos) porque configuran las relaciones fundamentales de una época y son una misma cosa con el pensamiento, son la forma o el estilo del pensar de una época.

Heidegger sitúa las tonalidades afectivas, al menos algunas, en un plano que trasciende lo subjetivo, los temples aquí no son el aspecto subjetivante de un pensamiento sino su fundamento ontológico, ya que cada época estaría regida y configurada desde un tono sobre el cual ciertas lógicas adquieren sentido. Son el tono de la voz del Ser. Es imposible, lo anuncia Heidegger tempranamente, que exista pensamiento sin tonalidad afectiva (Heidegger, 1986: 134), y esto es más radical que decir que el sujeto que piensa está bajo el influjo de algún sentimiento, Heidegger se refiere al pensamiento mismo, a las ideas, las teorías, los conceptos, y hasta las percepciones, ellos tienen tonalidad afectiva y no pueden no tenerla. Para que nosotros podamos percibir algo, un poste de luz, por ejemplo, primero debe estar bosquejada la posibilidad de que me pueda llegar a la presencia; hay algunos tonos desde los cuales sencillamente “no vemos” el poste de luz. Por eso todo pensamiento tiene un tono: una fórmula química, un formulario de atención médica, poseen tono, fuerza y marcan una distancia, no hay pensamiento neutro. Heidegger analiza distintos tonos epocales como el asombro griego, la certeza moderna, el duelo sagrado, el aburrimiento, la angustia, el espanto, entre otros, y en cada uno va mostrando el modo que este tono determina las lógicas imperantes de cada época, las relaciones fundamentales y con ello el modo de acontecer la verdad, o sea lo que nos aparece como “naturalmente” verdadero, justamente porque está dicho en determinado “tono”.

La pregunta que se hace Heidegger –y que retomaremos luego junto a Arendt para realizar una propuesta conjunta– es por el tono que posibilitaría un reinicio de nuestra historia, de modo de poder fundamentar otras posibilidades, y con ello literalmente construir otro mundo. Heidegger sabe que no se puede forzar esa situación, porque justamente no se puede manipular al antojo un temple, no se trata de decir, por ejemplo, bueno, ahora confío. Aún así Heidegger trata de imaginar cómo tendría que ser un tono que supere nuestro estado de dominación científico técnica y que sea capaz de abrirnos otro horizonte de comprensión y nos dé otro fundamento de verdad. Este intento lo realiza con distintos nombres en distintos textos, pero es sin duda el desasimiento (o serenidad) el que ocupará el sitio de la angustia del primer Heidegger y podría establecerse como el tono fundamental de un posible segundo inicio histórico. Volveremos a esto al

final de nuestro escrito.

Aunque no de un modo explícito, podemos identificar claramente en Heidegger una función (onto) política de la afectividad ya que, como hemos visto, los temples fundamentales no son puramente subjetivos, ni pasivos e irracionales sino que son la forma misma del pensamiento en una determinada época desde donde se configura un horizonte de comprensión y en este sentido la conformación de una comunidad. Por otra parte, es el pensamiento mismo el que posee un tono afectivo, si se acepta esta tesis no hay un pensamiento afectivamente neutro y por tanto se hace necesaria la pregunta por la dimensión afectiva de cada pensamiento.

Desasimiento, apego y desprecio: función política de la afectividad

Es desde las tesis heideggerianas sobre los temples fundamentales que hemos expuesto que podemos proponer complementar la definición arendtiana de la banalidad del mal con una tonalidad afectiva específica, con ello apuntamos también hacia la necesidad de identificar las distintas funciones que puede tener la dimensión afectiva en el ámbito político. Para mostrar esto un poco más claramente, indicaremos algunas tonalidades que podrían “completar” la tesis arendtiana sobre la banalidad del mal, estas son el desprecio, la ira y el odio que actuarían como fundamento del horizonte de posibilidades en determinados momentos históricos.

En primer lugar, el odio, según Arendt, constituye “esta desintegración de la vida política, este odio vago y penetrante hacia todos y hacia todo, sin un foco para su apasionada atención y nadie a quien responsabilizar de la situación: ni al Gobierno, ni a la burguesía, ni a una potencia exterior” (Arendt 1999b: 225). Aquí se ve que para Arendt hay una función de las pasiones en la vida política, en este caso para desintegrarla. Jacques Rancière, en una reflexión cercana a esta, llega a hablar incluso de un odio reunidor, que consiste en un “reunir para excluir...el ladrido de la jauría” (Rancière, 2007: 46s). Este odio no se explicaría sólo por la disputa entre unos y otros por algún bien o el miedo a perderlo, no se explicaría sólo desde una privación real o posible sino que estaría en su base el simple rechazo del otro (Rancière, 2007: 46-55). El odio puede estar en la base de una comunidad y desde allí puede operar la exclusión, “el tercero excluido, el entre-dos impensado es la socialización del odio, la comunidad que se forma no para apropiarse de los bienes del otro sino simplemente por y para el odio”(Rancière, 2007: 52). Esta tesis se dirige, como lo sugiere Rancière, a fundamentar el “mal

radical” y dar explicación de la catástrofe totalitaria, y es una especie de punto ciego para la filosofía, ya que “le cuesta abordar: ese punto en que el orden de la jauría de las reuniones populares, esa articulación de lo uno y lo múltiple que no es ni reunión de lo múltiple discordante ni regulación del litigio, sino el punto en que los terrores de cada uno coinciden con aquellos de lo múltiple; en que la angustia del sujeto desposeído deviene fuerza de odio avasallador, en el que el remedio a la separación se convierte en mal radical” (Rancière, 2007: 52ss).

Muy distinto es el caso de la ira, que Ernst Bloch denomina pasión roja a diferencia del odio que sería una pasión amarilla. “El odio es pálido, encogido, cobarde, pestífero, encierra vapores de cerveza que pueden ser muy explosivos. La ira es abierta. No hace empalidecer, sino enrojecer. La ira olvida las precauciones, a diferencia del desgraciado y pequeñoburgués nazi que adopta todas las precauciones. La ira no es oportunista; puede estallar repentinamente, contra el interés propio, y por ello tiene parentesco con cosas más elevadas...todas las revoluciones han ido acompañadas por la ira” (Häsler, 2002: 16). La ira se distingue también del desprecio, pues es más bien es una reacción ante el desprecio que se siente como injustificado. Una de las reacciones ante el desprecio, que justamente consiste en desplazarlo haciendo irrumpir la fuerza de otro es la indignación del despreciado. La ira, como lo afirma Aristóteles en *La Retórica* es un “deseo triste de dar un castigo manifiesto por un desprecio no merecido” (Aristóteles, 1999: 96). Aristóteles nos dice que a los inferiores no les corresponde despreciar, lo que causa más ira en ellos porque no son tenidos en ninguna estimación.

El desprecio es una figura que curiosamente no vio Heidegger ni siquiera después del holocausto y que emerge no de la falta de apremio –como el aburrimiento– sino de la falta de apego. ¿Podríamos pensar un mundo articulado a partir del desapego absoluto? ¿una especie de desprecio articulante?

El desprecio más bien se caracteriza por un “no sentir” (Aristóteles, 1999: 100); el desprecio no odia ni teme porque no hay otro que aparezca como tal en el horizonte. El desprecio opera como un modo de construcción de identidad a partir del no reconocimiento del otro: soy lo que soy justamente a partir de que el otro no sea otro. Marie France Irigoyen trabaja este punto en su análisis del perverso (Irigoyen, 1999, 99ss); la figura de narciso es muy decidora, porque en la lógica perversa no hay *ningún* otro. El desapego absoluto es justamente el no reconocimiento del otro en tanto que otro, y desde ese horizonte ni siquiera puede abrirse la posibilidad

de que aparezca. Irigoyen nos dice que no hay manera de ganarle a un narciso perverso, a menos de ser o convertirse en alguien más perverso que él. Ciertos momentos históricos, desde este análisis, podrían explicarse como una cristalización o acumulación de desprecio, y aunque, como afirma Betancourt-Fornet que “en la exigencia ética del reconocimiento del otro está latente una dialéctica cuyo conflicto de fondo remite a un hecho consumado por la historia de inhumanidad escrita hasta hoy, a saber, que la negación del otro ha funcionado como un “pretexto” para ocupar el mundo del otro, para invadir su espacio y su tiempo, para declarar en fin “desiertas” sus almas y sus mundos de vida” (Betancourt-Fornet, 2011: 23) , sin un apego pensado como condición básica para abrir la posibilidad de un comienzo histórico desde el reconocimiento mutuo difícilmente podremos desplazar o remover nuestras lógicas despreciantes.

Si pensamos en Eichman pareciera que es el desprecio el que tonaliza su incapacidad para pensar, como observa Arendt no es la ira u el odio sino esa incapacidad para ponerse en lugar del otro, y agregamos aquí, ese temple que impide cualquier reconocimiento de otro, porque ni siquiera puede aparecer como otro. Parece al menos viable pensar también en un desprecio comunitario o conformador de comunidad, donde justamente se constituye la “identidad de un pueblo” a partir de la negación de otro. Si pensamos en Heidegger, en la filosofía de Heidegger la pregunta recae en la historia del ser y es allí donde habría que buscar ciertos atizbos de odio, ira o desprecio.

El problema del segundo inicio

En su libro titulado *La banalidad de Heidegger* Nancy afirma que “Heidegger ha retomado las fórmulas más violentas de esta doxa integrándolas a un sistema de pensamiento: los Judíos finalizarían el derrumbe de occidente . Eso era evidente. Sabíamos que él era, como tantos otros, antisemita. No habíamos leído las notas de esos cuadernos negros que entraban en la infamia de todo un aspecto de su pensamiento. No el pensamiento “del ser” sino aquel de una historia-destino y del deseo feroz de un “nuevo inicio”. Inaugurar, fundar, ser en lo inicial, viejos pruritos metafísicos” (Nancy, 2015: 7).

¿Está el problema, como dice Nancy, en la obsesión por un reinicio de la historia, en la pretensión, por lo demás muy antigua, de fundar un nuevo mundo estableciendo violentamente una especie de “página en blanco” donde reescribir todo otra vez desde cero?

Las afirmaciones de Peter Trawny son bastante más radicales porque él sí vincula el antisemitismo heideggeriano a la historia del ser: “la filosofía ha abierto su pensamiento a un antisemitismo que puede ser llamado más precisamente un *antisemitismo inscrito en la historia del ser*” (Trawny, 2012: 26), donde, como bien señala Marcos García de la Huerta, los griegos son al primer inicio como los alemanes al segundo (2014: 221), y la judería (*Judentum*), como dice despectivamente Heidegger en reiteradas ocasiones constituye la figura de la decadencia y final del abandono del Ser, la Maquinación, de ahí que “la aptitud tenaz para el cálculo, el tráfico y la confusión sobre las cuales estaría fundada la ausencia de mundo de la judería” (García de la Huerta, 2015: 223).

Lo que no agrega Trawny es que la figura del nacionalsocialismo está igualmente incrustada para Heidegger en la Maquinación: “posiciones como ‘nacionalismo’ y ‘socialismo’ pertenecen a un período en el que la edad moderna permanece todavía en la etapa preliminar de su finalización; ahora sólo se utiliza el término histórico para un sentido totalmente diferente , a esto ya no se le puede llamar ‘política” (Heidegger, 2014: 43).

François Fedier afirmará, en el extremo contrario, en defensa de Heidegger, que las afirmaciones de que Heidegger es antisemita no tienen fundamento : “leyendo el pequeño libro de Peter Trawny, constatamos que, sobre la base de una interpretación caricaturesca, más exactamente, empecinándose desde un comienzo sobre la incompreensión, eso que dice Heidegger está con todas sus letras trampeado, para luego, revisando algunos textos cuidadosamente sacados de contexto, imputar al filósofo un antisemitismo fundamental” (Fedier, 2014:11).

Hay un punto ciego respecto de esta cuestión que no dan cuenta ni Fédier, ni Trawny respecto al problema del segundo inicio y su vinculación estructural al antisemitismo, y como vimos tampoco está presente en la tesis de Arendt sobre la banalidad del mal y es lo que ha querido ser tematizado en este escrito: la tonalidad de la historia. Desde aquí, me parece puede reelaborarse la pregunta respecto al segundo inicio heideggeriano así como respecto a la banalidad del mal y del mal de Heidegger.

Nos acercaremos ahora a las tonalidades contrarias a las que hemos visto, que en términos históricos responden justamente a la pregunta por la posibilidad de iniciar otra vez nuestra historia, de abrir el campo de posibilidades, nos referiremos al desasimiento o serenidad trabajado por Heidegger y propondremos a partir del concepto de la natalidad de Arendt la figura del apego.

Las tonalidades de un segundo inicio histórico

El desasimiento o serenidad (*Gelassenheit*) es un temple fundamental que opera en la dirección contraria a la figura dominante de nuestro tiempo, que es para Heidegger la época de la técnica en donde el cálculo y la manipulación son el modo de relación dominante con las cosas y entre nosotros. La mera formulación de una hipótesis, por ejemplo, dibuja claramente esa relación de dominio en donde un determinado pensamiento formula una verdad en la que irá sometiendo ámbitos de realidad al servicio de la comprobación de la hipótesis, la que es verdadera a partir de esta dominación. Cuando Heidegger nos habla de la técnica está entendiéndola como figura epocal, casi como un arquetipo que determina el modo en que nos aparecen las cosas y los otros, la técnica hace que cada cosa se nos presente primeramente como disponible para su consumo, como un recurso natural o humano, en este sentido, hasta el bosque más virgen se nos presenta técnicamente.

El desasimiento, por contraparte, es aquel tono, aquella actitud en la que nuestra relación con las cosas pretende justamente no ser dominante, no manipular al otro, para fundar desde allí otro modo de verdad; por eso se trata de desasimiento (más que de serenidad) porque consiste en “soltar” las relaciones de dominio, en no pretender que lo otro o el otro sea así como yo quiero que sea, y en ese sentido no me aparezca como algo meramente disponible. Por esta razón el desasimiento se aleja de la esperanza, al menos de esa esperanza con objeto determinado, con un telos, pues no fundamenta las relaciones con los otros a partir del cumplimiento o incumplimiento de determinadas expectativas, el desasimiento tiene que ver con el abandono de nuestras fijaciones respecto al futuro, aunque estas sean la esperanza en “un mundo mejor”, eso ya sería una pretensión de manipulación. Pretender forzarla es un contrasentido, justamente el desasimiento apunta al no pretender forzar nada, ni siquiera el mismo desasimiento, porque no depende de nosotros que aparezca sino de un momento anterior que es el que se abra su posibilidad en el momento justo, es “una relación ... que no sostenemos sino que dejamos que ‘eso’ nos ocurra” (Gadamer, 2003: 190). El desasimiento es un modo de no-querer, no en el sentido de que en el desasimiento no se quiera “algo”, o ninguna cosa, sino más bien en el sentido de “soltarse” del querer mismo, es allí donde se descansa, donde radica la calma. Habíamos dicho que el desasimiento no es una esperanza en el sentido de tener expectativas fijas para un futuro, aquí agregamos que sí contiene a la esperanza

pero entendida como espera, como una actitud abierta a lo abierto pues “en la espera dejamos abierto aquello que esperamos, la espera no tiene propiamente objeto” (Heidegger, 1977: 44), el desasimiento aguarda confiadamente, pero no poniéndole condiciones al futuro.

La pregunta determinante para nuestro asunto es por qué el desasimiento sería capaz de reiniciar nuestras relaciones fundamentales desplazando las relaciones técnicas e inaugurando otro modo de construir nuestro mundo, por qué es una experiencia capaz de fundar historia. La respuesta, me parece, se encuentra en el carácter ontológico y negativo del desasimiento. Efectivamente el desasimiento desplaza la manipulación técnica, es una experiencia que niega la posibilidad de la manipulación, no a través de una necesidad lógica, sino que hace de la manipulación algo “no necesario”, se deshace de esa necesidad. Pero eso es la sola negación de nuestro modo actual de estar en el mundo; falta, y es la propuesta que realizaremos aquí, el momento positivo, la fuerza, potencia y punto de apoyo capaz de gestar otro modo de configurar nuestro mundo.

Recordemos que en Heidegger los templos cumplen esa función de vinculatividad de sentido, y Heidegger se habría concentrado en el momento del cierre de posibilidades, presente ya en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 1986, 235ss) en lo que conocemos como el ser para la muerte y la angustia, y presente también en el apremio, que es como hemos visto, una especie de angostura espacio-temporal donde el horizonte se cierra. El desasimiento por otra parte guarda esa negatividad en el “dejar ir”, el soltar y el abandono. Pensamos que estos momentos al menos habrían de ser matizados o complementados, si es que mantenemos la pregunta por el poder iniciar un momento histórico, en lo que es la gestación de posibilidades, que propiamente puedan abrir e inaugurar un mundo.

Hannah Arendt piensa, en abierta crítica a las tesis heideggerianas, en la apertura de posibilidades y de la dimensión de la acción humana desde la natalidad, justamente como ese momento en que se puede reiniciar una historia. Klaus Held a propósito del asombro y su potencia para iniciar una historia le reclama a Heidegger no haber atendido a la natalidad: “Heidegger tuvo a la vista el carácter irruptivo del asombro sólo en esta, su forma decadente. Y de allí viene el hecho de que apenas haya visto el rasgo fundamental del asombro propio: el atemperamiento a la posibilidad de emprender un inicio. (...) Heidegger no pudo, en su interpretación del temple fundamental del inicio griego, ponerse a la altura de esta conservación del asombro propio, porque en su fenomenología del *Dasein* la natalidad no es tomada en cuenta en debida forma” (Held, 1988, 248ss).

Arendt vincula estrechamente la natalidad a la acción ya que es esa la facultad de comenzar otra vez. “El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y ‘natural’ es en último término la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho en otras palabras, el nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción que son capaces de emprender los humanos por el hecho de haber nacido” (Arendt, 2012: 266). Destacamos, como se ve en esta cita, que la natalidad no sólo abre posibilidades, que es el ámbito donde Heidegger sitúa un inicio histórico, sino que determina la acción.

Pensando la figura de la natalidad como el poder iniciar, siguiendo el razonamiento heideggeriano de los templos fundamentales, podemos prestar atención específicamente a un momento crucial que comienza en el nacer y que la sicología llama apego. Sería posible realizar también la línea interpretativa de la natalidad vinculada al *amor mundis* trabajada por Arendt en sus textos sobre San Agustín (Arendt, 2001, 140ss) aunque aquí propondremos una tonalidad cercana pero con ciertos matices diferentes: el apego. El apego es entendido como la primera necesidad psicológica de quien viene al mundo que determina todos los otros vínculos y consiste en una especie de reconocimiento afectivo básico de que estamos con otro y nos confiamos a él, no al modo de un juicio analítico de que el otro es confiable sino que para el que ha nacido la dimensión del otro se abre a través de esa confianza y apoyo. Sin un apego inicial, o una reparación ulterior de su falta, difícilmente puede haber reconocimiento, el apego es su condición de posibilidad, abre la dimensión de la dignidad tanto propia como del “otro”.

Otro carácter fundamental del apego es que se da exclusivamente a través del tacto. Podríamos decir incluso que el apego es un modo de tocar que se relaciona con la acogida, la contención y la calma. Este punto es determinante porque nos muestra además el estrechísimo vínculo entre nuestros cuerpos y los tonos afectivos. No se puede extirpar el cuerpo de una tonalidad sin alterarla radicalmente –que es lo que hace Heidegger– y en el apego es especialmente nítido: no hay apego sin tacto, por ello la dimensión de los otros no se puede abrir, al menos en un primer momento, a distancia. Y es que el tocar marca para el que ha nacido el primer límite con un afuera y en ese límite una proximidad, se toca la diferencia “con” otro. El tocar, nos dirá Jean-Luc Nancy, “acaricia, es esencialmente caricia, es decir que es deseo y placer de aproximar lo más posible una piel y de emplear esta proximidad para poner en juego las pieles una contra la otra” (Nancy, 2013: 19ss). El apego contiene esa caricia y también un mutuo acomodo, tono básico para poder apoyarnos en la realidad y con los otros.

Si miramos desde el apego, como a contraluz lo que hemos dicho del desasimiento, podemos distinguir ciertos elementos cercanos entre el desasimiento y el poder iniciar de la natalidad; la contención, el cobijar y el dejarse confiar a la región del encuentro pueden ser pensados desde allí, pero difícilmente podemos pensar el desasimiento como un apego; el desasimiento es un soltarse al vacío, una apertura a lo abierto, al Entre mismo, no al con. Algo así como una natalidad desapegada y dejante, por no nombrar ese abandono que Heidegger mismo refiere al ser innumerables veces. Heidegger trabaja de diferentes formas una figura de contención (*die Verhaltenheit*) como momento del desasimiento, ella podría incluso ser pensada como una especie de “apego sin tacto, o apego frío”, lo que es, como intentamos mostrar, un contrasentido.

Sin un apego básico parece imposible iniciar siquiera cualquier vía de reconocimiento, y en este sentido pensamos que podría cumplir un rol político importante a la hora de pensar el poder iniciar de la historia desde la natalidad.

Conclusiones

Hemos querido realizar un análisis de la cuestión de la banalidad del mal desde la perspectiva de la afectividad elaborada por Heidegger cruzando con ello de forma transversal varias cuestiones:

En términos generales hemos buscado realizar algunos trazos respecto a la función política de la afectividad y de un modo más preciso a la pregunta por las tonalidades posibles del mal banal y del llamado segundo inicio. Desde allí afirmamos que no se puede extraer la dimensión afectiva de la conformación histórica de las comunidades, ya que la afectividad es política en la medida que conforma el horizonte de posibilidades históricas. No se trata sólo de la afectividad como fenómeno subjetivo sino precisamente de aquel ámbito que está entre unos y otros y que en cierta medida posibilita su relación. Tampoco se trata de un irracionalismo ya que la afectividad es la forma del pensamiento, no hay pensamiento que no posea un tono.

A partir de esta tesis hemos propuesto que la banalidad del mal puede ser complementada con la dimensión afectiva, concretamente con el desprecio ya que la ira y el odio suponen un cierto reconocimiento del otro en cambio en el desprecio éste no aparece en cuanto tal. Del mismo modo señalamos que el segundo inicio en Heidegger no está ligado a una solución forzada o violenta,

como se insinúa a partir de las publicaciones de los cuadernos negros, ya que está pensado desde la tonalidad del desasimio, que no es violento pero sí desapegado. Por esta razón proponemos finalmente repensar el segundo inicio junto a la tesis arendtiana de la natalidad y con la tonalidad del apego, la que además es corporal. Desde el apego sería posible quizá reelaborar la pregunta por volver a comenzar, otra vez, nuestra historia.

Referencias bibliográficas

- Arendt Hannah (1999), *Eichman y el Holocausto*, Editorial Taurus, Madrid.
- _____ (2001), *El concepto de amor en San Agustín*, traducción y presentación de Agustín Serrano de Haro, Madrid, Editorial Encuentro.
- _____ (2002), *La vida del espíritu*, Editorial Paidós, Barcelona.
- _____ (2012), *La condición humana*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1999), *Los orígenes del totalitarismo*, Editorial Taurus, Madrid.
- _____ (2013), *¿Qué es la política?*, Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Aristóteles (1999), *Retórica*, CEPC, Madrid.
- Betancourt-Fornet Raul (2011), *La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento*, Editorial Universidad Católica de Temuco, Temuco.
- Bulo Valentina (2013), “Tabula rasa de los cuerpos”, en *Revista La Cañada* 4/6, 206-214, Santiago.
- _____ (2012), *El temblor del ser: cuerpo y afectividad en la filosofía de Martin Heidegger*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Fédier François (2014), “Heidegger et le monde juif”, conferencia pronunciada el 24 de enero del 2014 en el Coloquio “Heidegger et les juifs”
- Gadamer Hans-Georg (2003), *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona.
- García de la Huerta (2015), Reseña Trawny Peter (2014), *Heidegger et*

l'antisemitisme. Sur les "Cahiers noirs", en Revista de Filosofía n° 71, pp 221-223.

Häsler Alfred (2002), *El odio en el mundo actual*, Editorial Alianza, Madrid.

Heidegger Martin, (1977), *Gelassenheit*, Tubinga, Neske.

_____ (1986), *Seind und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer.

_____ (2014), *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Gesamtausgabe, Band 96, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.

Held, Klaus, "Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger", *Phaenomenologica*, Heidegger et l'idée de la Phénoménologie, vol 108, p.248-264, (1988), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Londres.

Irigoyen Marie-France (1999), *Acoso moral, el maltrato psicológico en la vida cotidiana*, Editorial Paidós, Barcelona.

Nancy Jean-Luc (2013) *Archivida*, Ed. Quadrata, Traducción Marie Bardet y Valentina Buló, Buenos Aires.

_____ (2015), *La banalité de Heidegger*, Paris, Galilée.

Rancière Jacques, "El fin de la política o la utopía realista", *En los bordes de lo político* (2007), Ed. La Cebra, Buenos Aires.

Sánchez Cecilia, "Arendt e Irigaray: el lenguaje de la pluralidad y la intersubjetividad en las esferas de lo público y lo privado", Inédito.

Trawny Peter (2014), *Heidegger et l'antisemitisme. Sur les "Cahiers noirs"*, Paris, Seuil.

LA TORTURA: TODO ES CUERPO¹

José Santos Herceg²

Resumen/*Abstract*

En este texto se intenta una aproximación al tema de la tortura desde la perspectiva del cuerpo. De hecho este es un elemento central de la tortura, al punto de que se podría decir que en ella todo es cuerpo. Es un arma para los torturadores, el saber acerca del cuerpo es una herramienta tecnológica que puede ser usada para torturar; es una suerte de traidor que hace vulnerables a las víctimas. El cuerpo de la víctima es lo dañado, aunque lo dañado se extiende también a su familia y al cuerpo social, a la comunidad de las víctimas.

Palabras clave: tortura, cuerpo, dictadura, víctima, torturador

TORTURE: ALL IS BODY

This paper attempts an approach to torture from the perspective of the body. In fact, this is a central element of torture, to the point that in it all is body. It is a weapon for the torturers, the knowledge about the body is a technological tool that can be used in torture; it is a sort of traitor, that makes the victims vulnerable. The body of the victim is what is damaged by torture and the damage expands also to the family of the victims, to the social body, and to community.

Keywords: torture, body, dictatorship, victim, torturer

1 Este trabajo forma parte de la investigación titulada *Campos prisioneros en Chile. Reconfiguración de los lugares y las subjetividades* (FONDECYT N° 1140200).

2 Chileno, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago. Email: jose.santos@usach.cl

Recibido el 10/07/2015

Aceptado el 18/11/2015



La Dictadura Militar chilena fue, en gran medida, un ejercicio sobre los cuerpos: sobre los cuerpos de los chilenos, sobre el cuerpo de Chile como ha hecho ver Valentina Buló (2013: 208). Sin pretensión alguna de exhaustividad, es posible distinguir al menos los siguientes órdenes de procedimientos implementados por la dictadura sobre los cuerpos: por una parte, acciones destinadas a ordenarlos, encauzarlos, determinarlos, en síntesis, disciplinamiento de los cuerpos; por otra, acciones destinadas a atraparlos, encerrarlos, amarrarlos, es decir, inmovilización de los cuerpos; en tercer lugar, acciones destinadas a esconderlos, ocultarlos, taparlos, negarlos, en una palabra, desaparición de los cuerpos; además se implementan acciones destinadas a denigrarlos, exponerlos, violentarlos, es decir, profanación de los cuerpos; en quinto lugar, se llevan a cabo acciones destinadas a herirlos, dañarlos, quebrarlos: ruptura de los cuerpos; finalmente, hubo acciones para mutilarlos, cercenarlos, invalidarlos, dicho más directamente, destrucción de los cuerpos.

Todos estos procedimientos están evidentemente vinculados con la tortura. Ella es, de hecho, una acción de profanación, ruptura, disciplinamiento, inmovilización y destrucción de los cuerpos. Si la dictadura fue, como se decía, un ejercicio sobre los cuerpos, y en dicho ejercicio la tortura participa permanente y transversalmente, entonces es posible sostener que la tortura fue un dispositivo fundamental para dicho régimen. La tortura no fue una acción más, no fue una herramienta o una estrategia entre otras, sino que estuvo definitiva y fundamentalmente vinculada con la dictadura chilena; fue un engranaje central que la define en su esencia. No es posible, de hecho, pensar profundamente en la dictadura chilena, sin referirse al fenómeno de la tortura. Cuando en 1989-90 Patricio Marchant señalaba que el deber del “intelectual negativo” era “iniciar el comentario de la catástrofe nacional” (Marchant, 2000: 222), ello implicaba, por lo tanto, iniciar el comentario de la tortura.

La tortura en general, pero muy especialmente la tortura en Chile, fue y es, no obstante, un fenómeno rodeado, sitiado, atravesado por silencios. Ello, por supuesto, no es una constatación sorprendente ni novedosa: el tema aparece incluso en el títulos de algunos de los textos más importantes que se han escrito sobre el tema. López y Otero constataban ya hace años que “Una de las tantas paradojas que rodea la existencia de la tortura es que, no obstante su recurrencia, de ella prácticamente no se habla” (1989:11). En el

ámbito académico chileno este diagnóstico se corrobora, pues existen tan solo un puñado de trabajos sobre la tortura durante la dictadura. Habría que mencionar, sin duda, el recién citado escrito de López y Otero (1978), pero también los de Sánchez (1990), Tricot (1990), Reszcynski, Rojas, y Barceló (1991), Vásquez, Rojas, y Reszcynski, (1994), Westin (1994), la compilación de Soto (1999), el trabajo de Guerrero (1999), el de Vidal (2000), el texto editado por Verdugo (2004), y el libro de Moya (2005). En estos más de cuarenta años que han pasado desde el Golpe de Estado los trabajos de largo aliento sobre tortura no superan la docena, a lo que se agregan algunos artículos como los de Madariaga (1989), Fuentes y Correa (2010), los de Moulian, Garretón, Rojas, Lira y Loveman y otros, compilados por Patricia Verdugo (2004), el de Marrades (2005), el de Buló (2013), junto a algunos más.

El silencio se explica en parte, sin duda, por la dificultad para hablar de la tortura. Referirse a ella es difícil, lo es por el miedo, lo es por la exposición que ello implica, lo es porque se quiere olvidar, porque no se quiere volver a ella. Se constata en el Informe Valech que descorrer el velo de la tortura, de la humillación, de la violación física y psicológica es algo muy difícil de hacer. No se trata, sin embargo, solo de una dificultad psicológica, social o política, pues hablar de la tortura es también difícil teóricamente. Ella representa para la reflexión un reto complicado de abordar en muchos sentidos diferentes. Sin ir más lejos, uno de los problemas más complejos es que ni siquiera esté muy claro lo que se entiende por tortura. Como muy bien ha dicho Maier, “Finding a definition of torture is a notoriously difficult task” (2011: 103). Sussman ya había señalado que “Torture has proved surprisingly difficult to define” (2005: 1).

En este texto se intentará una aproximación temática inicial: abordar la tortura solo desde la perspectiva del cuerpo. Esta aparente humildad del abordaje propuesto se revelará prontamente como un espejismo, pues el cuerpo colma el fenómeno de la tortura al punto de que se podría decir, como intentaré mostrar, que en ella todo es cuerpo. El cuerpo que es usado como arma en el caso de los torturadores, el saber del cuerpo que se vuelve una herramienta tecnológica útil y necesaria para torturar, el cuerpo que traiciona en tanto que hace vulnerables a las víctimas, el cuerpo de la víctima que es aquello dañado por la tortura y un daño que se extiende a la familia y al cuerpo social completo.

Cuerpo como arma: el verdugo

Pese a lo que podría constituir una primera intuición al respecto y en directa contradicción con lo que las víctimas piensan y sienten, a estas

alturas parece relativamente claro que entre los torturadores no hay, al menos no habitualmente, “agresividad instintiva irremediable” (López y Otero, 1989:93), como tampoco hay locura ni insanidad mental, anomalías psicológicas o perversión natural. En la literatura parece estar relativamente claro que se trata de sujetos que en principio habría que calificar de normales. Irrumpe, entonces, aquella misma perplejidad de la que habla Hannah Arendt al referirse a Eichmann:

Me impresionó la manifiesta superficialidad del acusado, que hacía imposible vincular la incuestionable maldad de sus actos a ningún nivel más profundo de enraizamiento o motivación. Los actos fueron monstruosos, pero el responsable –al menos el responsable efectivo que estaba siendo juzgado– era totalmente corriente, del montón, ni demoníaco ni monstruoso (1984: 14).

Si hay algo en lo que parece haber unanimidad entre los autores es en el hecho de que nadie nace verdugo, sino que llega a serlo. La pregunta, más de una vez planteada es, entonces, “¿Cómo es posible que [alguien] lleguen a ejercer por oficio actividades ‘inhumanas’”? (CODEPU, 1985: 18) ¿Cómo es posible que alguien se vuelva un torturador? La respuesta, sin pretensión alguna de ser definitiva, no puede descartar la existencia de ciertas condiciones previas: una formación fuertemente ideologizada –incluso desde el núcleo familiar–, la existencia de fuertes prejuicios y, sin duda, la concurrencia de rasgos de la personalidad como son, en términos de López y Otero:

...tener creencias rígidas, ser intolerante hacia la debilidad (propia o ajena), ser altamente punitivo, receloso y exageradamente respetuoso de la autoridad; muy incomprensivo y, correlativamente, inclinado a la indignación moral; muy conformista y tradicionalista. Estos rasgos son relacionados con una debilidad del yo, con una inseguridad que busca compensarse en modelos inmovibles de conducta (1989: 110).

Como sea, pese a la existencia de estas condiciones, lo más relevante, lo decisivo, es el hecho de recibir una determinada formación. Un verdugo no nace, sino que se hace o, como dice Hernán Valdés en su testimonio, “los torturadores no se improvisan, se educan” (1978: 144). La pregunta entonces se desplaza: ¿Cómo se construye un torturador? ¿Cómo se convierte a un sujeto normal en un verdugo? Aunque con ello se está lejos de agotar el tema, sin embargo, es relativamente claro que el cuerpo, la educación corporal, el trabajar con el cuerpo sin lugar a duda es central en esta formación (Cf.: CODEPU, 1985: 20-21).

El cuerpo del futuro torturador es entrenado, en primer lugar, al nivel de las emociones. El asco, el horror, la repugnancia, por ejemplo, deben ser bloqueados para que no se interpongan en su tarea. Del mismo modo, emociones positivas como son el amor, la ternura, la solidaridad, la compasión, la protección, simplemente deben ser neutralizadas con el objetos de que pueda desempeñar su labor sin problemas (Cf.: CODEPU, 1985: 25). Al aprendizaje de torturador se le enseña a sentir lo que debe sentir y a eliminar todo tipo de emociones que se interpongan en el cumplimiento de su deber. Para ello se utilizan “metodologías progresivas” con dos técnicas principalmente: “la desensibilización progresiva y el condicionamiento operante” (CODEPU, 1985: 25).

En el texto de la CODEPU se alude a una serie de acciones concretas destinadas a ello. En primer lugar, incorporar a los iniciados como observadores en las torturas, luego se avanza con una participación menor en algunos procedimientos y técnicas simples, participan posteriormente de forma directa en actos de “crueldad pura” y finalmente actúan en interrogatorios y eliminación de detenidos (Cf.: 25-26). Además hay otras formas de inducción/formación alternativas como son la obligación de realizar atrocidades con animales, ver películas con contenidos crueles para luego relatar detalles banales de las escenas, transformar al futuro torturador en víctima de torturas por parte de sus colegas o camaradas, hacer que la tortura no aparezca como tan brutal: aplicarla sin dejar huellas, siendo “sofisticado” y “científico”, tender a una “tecnificación despersonalizada” del trabajo, mayor uso de técnicas psicológicas que físicas, etc.

El cuerpo debe ser entrenado, en segundo lugar, para lograr una respuesta inmediata, espontánea, directa. No hay lugar para la duda, para la reflexión. Ante una orden, el verdugo debe actuar decididamente. Para ello se construye un condicionamiento del tipo conductista. En el más original sentido en que fuera pensado por Pavlov: ante el estímulo de una orden directa el cuerpo del verdugo se mueve casi automáticamente sin dudar, como un máquina que ha sido programada para ello. “La obediencia absoluta se obtiene por un sistema muy simple de premio-castigo, en el que predomina el castigo naturalmente. Desde el momento en que el funcionario está siendo seleccionado –e involucrado- en actos de tortura y asesinato, la obediencia automática se refuerza además por el miedo a los castigos en caso de debilidad, hesitaciones o desobediencia” (CODEPU, 1985: 28).

El cuerpo debe ser entrenado, también, al nivel “técnico”. Habrá que desarrollar destrezas en el uso de los instrumentos de tortura: picana, esposas,

palos, látigos, etc. Aunque también se trabaja el propio cuerpo del torturador como instrumento directo de tortura. El futuro verdugo ha de saber golpear, amarrar, apretar... incluso violar. Para hacerlo se requiere de entrenamiento físico: el cuerpo habrá de ser fuerte, estar trabajado, templado para que responda como se desea. Templar el cuerpo pasa, por supuesto, por dominar el dolor; es por ello que el futuro torturador es sometido a la tortura como parte de su preparación. En no pocas oportunidades los sujetos que están siendo entrenados son vejados, golpeados, encerrados, incluso violados por sus colegas o camaradas. Esto ocurre especialmente en el caso de las llamadas “fuerzas especiales”, pero en general se trata de un “entrenamiento” bastante habitual y, si extendemos a otros países lo que dice Pereyra para el caso Argentino, se trata de prácticas aún vigentes (2004).

Es así como el cuerpo del torturador se entrena, se forma, se modela como un arma, se afila como un cuchillo para ser certero y eficiente en su tarea. El torturador debe saber qué hacer y debe hacerlo con rapidez y seguridad. Sus movimientos deben ser nítidos, sus pasiones deben estar bajo control. Su entrenamiento, sin embargo, implica también la adquisición de un determinado saber: un saber del cuerpo.

Saber del cuerpo: la tecnología

Se ha dicho que el torturador es un “sujeto colectivo”, que por torturador debe entenderse un equipo, un colectivo. La acción de torturar, por lo tanto, no puede considerarse simplemente como aquella que realiza un sujeto en solitario: poner electricidad, golpear, violar, etc. Como ha escrito acertadamente Egaña,

el torturador es una colectividad desde que el tormento es aplicado por un equipo: el carcelero que saca al detenido de su celda y lo conduce a la sala de torturas; el guardia que lo recibe con insultos y golpes, y lo ata a la parrilla; el oficial que lo interroga preguntando insistentemente el paradero de otro militante; el soldado que acciona la corriente eléctrica; el médico que examina un cuerpo exhausto para saber cuánto más resistirá, etc. Son equipos complejos, de alta especialización y cohesión interna, que trabajan por turnos y de forma rotativa” (2005:92).

La tortura es una acción que tendríamos que calificar de compleja, pues está compuesta de una pluralidad de actos individuales pero interconectados, cada uno de los cuales es parte esencial de la tortura. Tortura el que da la orden, el que toma detenido, el que lleva a la sala, el que vigila fuera de la celda, el que golpea, el que pone la picana, el que da vuelta a la manivela, etc. La acción de torturar es, entonces, un entramado, un enjambre de actos que van desde el arresto, pasando por las vejaciones, las privaciones, los golpes, los interrogatorios, las flagelaciones, etc., hasta el silencio del que no denuncia.

No se crea, sin embargo, que este conglomerado de actos que conforman la tortura es caótico ni menos azaroso. La acción de torturar, así como cada acto que la constituye son el resultado de un saber: del saber torturar, en el sentido de saber causar dolor, saber destruir, saber provocar miedo, etc. La pregunta que se podría plantar, entonces, es qué tipo de saber es la tortura. Aristóteles hace al inicio de la *Metafísica* una serie de observaciones que permiten iluminar este asunto. El filósofo habla allí de una diferencia entre el saber que se tiene a partir de la experiencia de casos particulares, que podría llamarse “saber técnico”, y el que se tiene en tanto que a partir de la experiencia se elabora un conocimiento más universal, que el autor llama “arte” y luego califica de “ciencia”. La diferencia aquí es que “unos saben la causa, y los otros no. Pues los expertos saben el qué, pero no el porqué. Aquellos, en cambio, conocen el porqué y la causa” (981a: 27-29).

El saber de la tortura se desplaza justamente en estos dos niveles: hay expertos que saben torturar pues, por una parte, tienen experiencia y, por otra, han sido formados, enseñados por otros que conocen las causas y han desarrollado el saber teórico a partir de la experiencia. Están, entonces, los técnicos y los científicos de la tortura: los primeros actúan de acuerdo con un “saber cómo” aprendido, los segundos desarrollan un “saber por qué” que se enseña. Natalie Pérez habla con razón de una “economía de lo doloroso” que se encarna en la confección de una serie de técnicas. Hay una tecnología del dolor que se le enseña al torturador y que se aplica, como se dijo, directamente sobre el cuerpo de las víctimas. “La tortura (...) es una técnica que apunta, de manera calculada y reglamentada, a provocar la mayor cantidad de sufrimiento posible...” (2009: 103). Pérez anota que en el caso de la tortura existe un “catálogo extenso de técnicas” y que en la búsqueda por causar el mayor dolor posible, se desarrolla esta “...economía de lo doloroso” que “... pone a la ciencia y la técnica a operar al servicio de los mecanismos para ejercer suplicios. Anatomía y tecnología aportan el dónde y el cómo utilizar los aparatos para torturar” (2009: 108-9).

Daniel Pereyra cuenta que “Fueron los militares franceses los que desarrollaron la doctrina de la guerra antisubversiva en Vietnam y en Argelia transmitiendo luego su experiencia a sus colegas de Estados Unidos y de América Latina” (2004: 83). La tecnología de la tortura es una parte central de las técnicas militares desarrolladas en este contexto. En 1960 en la llamada Escuela de la Américas (creada en 1946), “... los norteamericanos invitan a sus colegas franceses para que expliquen la doctrina de la guerra sucia” (85). Según señala Pereyra, los franceses enviaron especialistas en interrogar y torturar, técnicas que fueron utilizadas por los estadounidenses en Vietnam y luego fueron traspasadas a los militares de todo el cono sur de América. El entrenamiento de torturadores se llevó a cabo a partir de manuales que guían su formación. El Manual Kubark, creado en 1963 y utilizado para la formación de estudiantes en la Escuela de las Américas, es quizás el caso más ejemplar en este sentido, pues se trata de un texto fundacional del género. A partir de dicho texto se elabora luego, en 1983, otro documento llamado “Human Resource Exploitation Manual” (manual de explotación del recuso humano).

Detrás de la confección de estos manuales de tortura hay un saber de orden científico. Al inicio mismo del Manual Kubark se señala que “está basado en gran parte sobre los resultados publicados de investigaciones profundas, incluyendo consultas científicas a especialistas en asuntos relacionados directamente con el tema” (1963: 1). Insiste luego el manual con que en lo referente a la interrogación, “la principal fuente de ayuda hoy en día son los descubrimientos científicos” (1963: 2), aclarando de qué forma los psicólogos de entonces han llevado a cabo investigaciones en una serie de temas profundamente relacionados con el asunto de la interrogación, como son los efectos de la debilidad y la aislación, el polígrafo, las reacciones al miedo y al dolor, hipnosis y sugestionabilidad, narcosis, etc. “Este trabajo es de una importancia y relevancia tal que ya no es posible discutir la interrogación significativamente sin referirse a la investigación psicológica que ha tenido lugar en la década pasada” (1963: 2).

El saber del cuerpo, entonces, adquiere un lugar central en la tortura. Este lugar no solo se evidencia en el hecho de que se requiera dicho saber para hacer doler más profunda y eficientemente, sino que también se necesita para lograr que el cuerpo resista, sobreviva. La tortura no busca la muerte de la víctima: habitualmente ello ocurre por accidente. En este contexto es que se entiende la presencia de médicos y clínicas clandestinas. Como han escrito Trejos y González, “De variadas maneras pueden los médicos participar en estos momentos de aberración. El primero y más peligroso puesto que traiciona su misión sagrada, es a través de su ciencia y tecnología” (1990: 202). Estos autores

hacen un listado de la acción concreta de los médicos. Allí se mencionan los actos de efectuar tortura directa, pero además otros modos de participación como el evaluar la capacidad de la víctima para soportar la tortura (examen de ingreso); supervisar la tortura misma y actuando médicamente si se producen complicaciones; asesorar, es decir, poner sus conocimientos técnicos al servicio de la tortura; otorgar certificados dolosos, exámenes e informes periciales que busquen ocultar lo sucedido; atender a las víctimas sin denunciar, ni renunciar (Cf.:1990: 209).

Cuerpo traidor: la víctima

Todo lo que el torturado aprende se aplica sobre un sujeto, sobre un sujeto calificado habitualmente de víctima. Si no hay víctima, no hay tortura. La víctima es quien la padece. No hay una denominación más adecuada para referirse al sujeto que es víctima de tortura que la de “paciente”, pues la tortura es algo que le ocurre a alguien en contra de su voluntad. No hay consentimiento alguno de quien está completamente indefenso, sin ninguna posibilidad de oponerse, de protegerse. Dice Hernán Valdés: “Nos sentimos como conejos de jaula: nuestros amos pueden venir en el momento que quieran para escoger al que quieran y hacer con él lo que se les ocurra” (1978: 129-30).

Para las víctimas el cuerpo es omnipresente: ocupa un lugar central en los testimonios. Los sobrevivientes no ahorran en descripciones sobre las funciones más básicas –dormir, comer y defecar–, se alargan en descripciones de sus estado físico –desde las heridas hasta los olores. Tal vez hay algo de cierto en eso que decía Hannah Arendt respecto de que el proceso de transformación de un ser humano en superfluo pasa por su reducción a mera *zoé*, a simple vida orgánica. Para lograrlo se deben erradicar la pluralidad y la diferencia que existen entre los seres humanos, reduciéndolos a lo mínimo que todos tienen en común, a una igualdad originaria (Arendt, 1993; Agamben, 1995, 2005 y 2007; Reyes Mate, 2003): la vida orgánica, la funcionalidad corporal. Todo en la víctima, en tanto víctima, es cuerpo.

Dice Amery que “sólo en la tortura el hombre se transforma totalmente en carne... El torturado que aúlla de dolor es sólo cuerpo y nada más” (2001:98). Hernán Valdés adhiere a esta idea cuando escribe: “Siento pena de mi cuerpo. Este cuerpo va a ser torturado, es idiota. Y sin embargo es así, no existe ningún recurso racional para evitarlo. Entiendo la necesidad de este capuchón: no seré una persona, no tendré expresiones. Seré sólo un cuerpo, un bulto, se entenderán sólo con él” (1978:161). Más adelante refuerza diciendo:

“Realmente soy –mi cuerpo es– por un simplísimo sistema de reflejos condicionados insultos-castigo, todo lo que ellos gritan” (1978: 173).

El cuerpo es para el torturado el dolor, la encarnación del dolor o como dice Le Bretón, “...el hombre torturado vive su cuerpo como la forma permanente del tormento” (1999: 249). El verdugo se encarniza contra el cuerpo y la única salvación parece ser el separarse de él, escindirse, huir del cuerpo, dejarlo, abandonarlo. En algún pasaje del relato que hace Sergio Vuskovic sobre su tortura en la Esmeralda escribe: “Tengo que tener confianza en mi cuerpo, que él continuará solo, como las otras veces, llevando adelante sus funciones. Por ahora te dejo aparcado aquí, en el mástil. En cualquier emergencia retornaré a ti. El cuerpo aprende a cuidarse a sí mismo cuando se le abandona” (16).

El cuerpo del torturado se ha transformado en su enemigo en tanto que sus “componentes físicos y sensoriales (...) se vuelven en contra de él, ofreciendo al torturador otros tantos puntos vulnerables donde administrar el tormento” (Le Breton, 1999: 249). El cuerpo le provee al verdugo de la puerta de entrada, es el puente, el doloroso camino hacia la destrucción de toda resistencia. El cuerpo traiciona a la víctima en tanto la hace vulnerable. Por eso, finalmente, es necesario huir de él, abandonarlo: él es el traidor. El naufragio, el quiebre corporal puede llevar al colapso del sujeto. “El quiebre es absoluto: físico, en tanto el cuerpo se va dañando por la aplicación constante de diversas técnicas de tortura, la falta de alimento, la insalubridad, las enfermedades no atendidas, la suciedad; subjetivo, por la humillación, el maltrato, la soledad, la indefensión, el profundo dolor” (Pérez, 2009: 113).

Hay en la literatura una distinción acriticamente aceptada entre tortura física y tortura psicológica. Todo tipo de golpes y ultrajes mecánicos, concretos, se alinean normalmente en el primer grupo, mientras que en el segundo se enumeran las amenazas, las drogas, las simulaciones (fusilamiento, violación, corriente, etc.), la vista de atrocidades, etc. Dos parecen ser los criterios entremezclados en esta distinción. Por un lado, se basaría en si existe o no contacto directo con el cuerpo de la víctima al aplicarla, por otro, ella tendría su razón en el lugar en que radicaría el efecto de la tortura: el cuerpo o la psiquis.

Si adherimos estrictamente al primer criterio, ciertas técnicas de tortura pasan de ser consideradas habitualmente como psicológicas al ámbito de las torturas físicas. Evidentemente para introducir drogas, por ejemplo, se requiere de contacto, para que alguien mire atrocidades también se necesita forzar el

cuerpo. Del mismo modo, para simular un fusilamiento se requiere manipular el cuerpo. Pronto se hace evidente que en este sentido todas las torturas son físicas: todas requieren una manipulación, un control concreto y directo sobre el cuerpo del detenido. Utilizando rígidamente el segundo criterio, la consecuencia no es diferente. El efecto de la tortura es siempre físico, así como también es siempre psicológico. ¿Qué dolor infligido con saña y alevosía sobre un cuerpo no tiene repercusiones en la psiquis? Pérez lo ha escrito sin titubear: “todo sufrimiento físico implica un desarreglo del equilibrio psíquico, de tal manera que no es posible pensar un padecimiento corporal sin la perturbación del psiquismo que conlleva. Cuando una agresión física violenta al cuerpo, se genera un quiebre que desestabiliza el funcionamiento del aparato psíquico” (2009: 105-6).

Por el otro lado, todo dolor psíquico es también físico. Así como el que es golpeado o empujado junto con dolerse sufre humillación, pena, frustración, etc., aquel que es aislado-incomunicado se duele corporalmente, experimenta alteraciones sensoriales, motoras, hormonales, etc. Cuenta Nubia Becker en su testimonio: “Sufríamos males reales e imaginarios que a veces nos producían disturbios hormonales y dolores imprecisos y, de repente, nos enmudecíamos por días” (1987: 93). El problema con la distinción entre torturas físicas y psicológicas es que asume una distancia entre cuerpo y psiquis difícil de sostener. La tortura siempre se ejerce sobre los cuerpos y sus efectos nunca dejan de ser tanto corporales como psíquicos. De allí también que la distinción entre dolor y sufrimiento, tan habitual en la literatura, sea difícil de sostener.

La verificación de dolores o sufrimientos está presente en todas las definiciones de tortura. No hay tortura sin dolor y sufrimiento. Ahora bien, ¿qué se califica como “dolor” o “sufrimiento”? ¿Son acaso dos cosas diferentes? ¿Es posible separarlas? En principio podría sostenerse que el dolor alude a una sensación física, sensorial, mientras que el sufrimiento se refiere a un asunto de orden afectivo. El dolor, en el caso de la tortura, sería, por lo tanto, la experiencia sensorial que se desencadena en un sujeto al recibir un castigo material. El sufrimiento, por su parte, se referiría a aquellas afecciones negativas –pena, tristeza, rabia, impotencia, humillación, etc.– que se desencadenan en un sujeto al ser objeto de torturas. Esta parece ser la concepción que está detrás de las definiciones habituales de tortura, de allí la necesidad de nombrar, por un lado, los dolores, y, por otro, los sentimientos. Al hacerlo se está suponiendo que existe la posibilidad de que dolor y sufrimiento puedan darse independientemente: dolor sin sufrimiento y sufrimiento sin dolor.

Le Breton ha señalado, con razón, que simplemente “... no hay dolor sin sufrimiento, es decir, sin significado afectivo que traduzca el desplazamiento de un fenómeno fisiológico al centro de la conciencia moral del individuo” (1999: 12). El dolor no es solo un fenómeno fisiológico, así como el sufrimiento no es tampoco uno solamente afectivo. Así como uno se duele afectivamente, uno sufre fisiológicamente. El dolor se experimenta como una sensación desagradable, incómoda, molesta, que interrumpe la normalidad. La vivencia dolorosa lleva aparejado un contexto emocional en el que se aparecen simultáneamente sentimientos de sufrimiento, de tensión y de ansiedad, entre otros.

En las definiciones de tortura, por lo tanto, es un error hablar de dolores “o” sufrimientos graves como elementos esenciales, usando una disyunción, pues no es posible que se dé uno sin el otro. Alberto Gamboa, hablando del miedo en su testimonio, tema que parece haberle preocupado como objeto de reflexión, atiende a cómo dicha afección se vincula con el cuerpo: con las piernas primero, con el estómago, la boca, la nuca después (2010: 26-27). El dolor de la tortura es de aquel tipo que Le Bretón ha llamado “dolor total”. Aunque el autor lo refiere para el caso de enfermos terminales, es análogo al dolor presente en la tortura, por ser el dolor más grave. “El dolor total señala el momento en que el individuo ya no está unido al mundo más que por la irrupción de su dolor; sus sensaciones o sentimientos están inmersos en un sufrir que lo envuelve por completo” (2010: 34).

El dolor total está asociado a la angustia de la muerte inminente. Es “...un dolor absoluto que aniquila al sujeto y sólo le deja una conciencia residual. La vida ha dejado de tener el menor interés; acurrucado en su infierno, el individuo desea morir lo antes posible...” (Le Breton, 1999: 35). En el testimonio de Luz Arce se lee: “Me torturaron una y otra vez, me bajaban y me volvían a subir, me cargaban como a un bulto, varias veces pensé que con algo de suerte me quebraría la columna cuando la corriente curvaba mi cuerpo como un arco. Tenía la esperanza de que las fallas cardíacas que impidieron que continuara con mi carrera deportiva se expresaran y que muriera...” (1993: 58). En el testimonio de Nubia Becker se lee, en un sentido análogo: “... allí, en el centro mismo del infierno, donde todo se vuelve en contra, y donde los amores y los recuerdos tan pronto son motivo de heroísmo como de debilidad, porque juegan en el límite de la resistencia humana y uno no quiere otra cosa que morir, para borrarse y dejar de sufrir y de temer” (1987: 16).

Marcas en el cuerpo: el daño

Son muchos los daños que provoca la tortura. Se puede hablar aquí, sin duda, de la multidimensionalidad del daño. María José López, a propósito de la “desaparición forzada de personas” diferencia entre distintos tipos de daño: “un daño hacia la víctima, hacia sus familiares, hacia el sector social que representa...” (2015: 82). Daño individual, daño familiar, daño social: la comunidad. Como escribe Octavio Márquez, “La tortura como es obvio deja efectos, secuelas y complicaciones en las personas que la sufrieron, así como también en el nivel familiar y de la comunidad” (1999: 101).

En el plano individual, todo remite, finalmente, a una operación corporal que podría denominarse “borradura radical”. Es lo que Valentina Buló califica de “Tabula Rasa de los cuerpos” (2013). Dice esta autora que “... es en la tortura que el cuerpo queda convertido en una tabla rasa, una verdadera página en blanco sobre la cual se pueda escribir el diseño desde cero...” (2013: 209). Una tortura exitosa, lograda, una que alcanza el nivel total de blanqueo genera lo que se conoce como los “quebrados”. “Al abrir dentro del cuerpo la brecha permanente del horror provoca la implosión del sentimiento de identidad, la fractura de la personalidad que conduce a veces al torturador al éxito: denuncias, renunciamiento, traición, vergüenza, locura” (Le Breton, 1999: 251-252). Se habla aquí acertadamente de una “demolición” (Perez, 2009: 113). Vaciado, ahuecado mediante el dolor, el torturado se transforma en un muñeco de ventrilocuo, una marioneta, un títere que se vuelve contra todo y todos, incluso contra sí mismo. En Chile el caso de Marcia Merino podría ser un ejemplo paradigmático de este fenómeno:

Pienso que cuando “me quiebran”, me convierto en algo que solo puede sentir: miedo, dolor, asco. No quedaba ningún resquicio de racionalidad que me permitiera manejar situaciones o plantearme manejarlas. Ni siquiera tenía capacidad crítica para analizar la manipulación que la DINA estaba haciendo conmigo (1993: 53).

Según explica Le Bretón, las únicas alternativas que se presentan en esta situación de quiebre y demolición completa son la locura o la muerte (Cf.: 251). “Yo no quería vivir, quería morir. No sé por qué no me dejaron morir. Quería terminar, no quería nada más. Ni siquiera sé si en esos momentos tenía sentimientos” (Merino, 1993: 55). Marcia Merino intenta suicidarse sin éxi-

otros lo logran. Hannah Arendt hace ver sobre este punto “que la muerte es un mal limitado” (1998: 538) si se la compara con otros males, con otro tipo de daños que resultan inconmensurables e incluso inimaginables para un sujeto normal. Algo semejante se puede decir del mal asociado a la tortura: se trata de un mal tan extremo que para muchos es preferible la muerte.

La tortura no termina con la tortura o, dicho de otra forma, la tortura es permanente: queda para siempre adherida al cuerpo. Herida, cicatriz, huella... Usando las palabras de Le Breton, “La serie de heridas siguen horadando la carne acompañadas por otros sufrimientos: depresión, úlceras gástricas, dolores de cabeza, problemas dermatológicos, respiratorios, insomnios, etc.” (1999: 252). Estrés postraumático. Paz Rojas hace ver con el caso de la tortura aparece lo que la psiquiatría había descrito hace siglos como una “reacción exógena aguda”, en tanto que viene desde afuera. Esta reacción es descrita por la autora con la enumeración de una serie de trastornos a nivel de la conciencia, trastornos miméticos, trastornos de la percepción así como también trastornos del pensamiento y de la imaginación (Cf., 2004: 167-198).

La recuperación completa no parece posible: nunca nada vuelve a ser lo mismo. La frase más repetida en la intimidad de la consulta es, según comenta Paz Rojas, “nunca más volví a ser el mismo” (2004: 172). La tortura, de acuerdo con los testimonios, te cambia para siempre. Es irreversible. Según ha escrito Tomás Moulian, el torturado “... porta para siempre la marca (...). Sobrevivió a un infierno y esa huella lo acompaña hasta el fin” (2004: 54). Hablando puntualmente del caso de Agüero, Paz Rojas dice que “El temor y la angustia, que aparecieron en esos primeros momentos, persistieron a través de los años y no solo durante los 17 años que duró la dictadura sino, en muchos casos, hasta la actualidad” (2004: 168).

El daño provocado al torturar a un individuo es inconmensurable e interminable y, como se decía, se extiende a la familia y a la comunidad. El cuerpo familiar se destroza. No es ninguna excepción el caso de familias desgajadas por la experiencia de la prisión y la tortura. Cuerpos que ya no pueden con la intimidación ni con la cercanía, que no soportan ni siquiera el tocar a otro y menos intimar con él. Las parejas se separan, en algunos casos, otras se forman con el tiempo. Los hijos se resienten. Se ha hablado del “daño transgeneracional de segunda generación” para referirse a la marca definitiva sobre los descendientes de quienes fueron torturados.

El daño de la tortura se extienden más allá del núcleo familiar hacia la comunidad, hacia todo el país. La tortura, al parecer, siempre fue y es un

medio para un fin. Históricamente la finalidad fue el castigo, la confesión, la información. En el contexto contemporáneo es la última finalidad la que ha primado. El asunto no se zanja, sin embargo, constatando que se tortura en busca de información. La verdad es que la tortura está atravesada por muchas otras finalidades además de esta. Ella tiene finalidades que trascienden la destrucción del sujeto torturado. Una de ellas es la de esparcir el terror. Pilar Calveiro ha hecho ver que “El tormento físico directo e ilimitado (...) es lo que permite diseminar el terror dentro y fuera del campo” (2008: 79). En este sentido es que López y Otero han hablado de una “pedagogía del terror” (1989: 77). En este punto es reveladora la metáfora que usa Quijada al final de su testimonio, cuando se refiere a la “extensión del campo”: al salir de la prisión nunca siente que fue liberado realmente, pues su ciudad, su país, se le presentan como un gran campo de prisioneros. Uno tan eficiente que lo mantiene atrapado al interior de su casa, sin poder salir: todavía encerrado.

La tortura, en algunos casos, pretende, además, romper, quebrar las redes sociales. En términos de Valentina Buló, “... la tortura es el ejercicio de describir un nosotros, de desgarrarlo, quebrar el cuerpo general, cuerpo común”(2013: 209). La desconfianza, la traición, la sospecha de delación/ colaboración van carcomiendo el tejido social hasta descomponerlo. El cuerpo de Chile, del Chile que fuimos, se desmoronó hasta desaparecer. El artefacto que hizo posible esta destrucción fue la tortura. Lo que se destruyó fueron los vínculos existentes y, a la vez, la posibilidad de construcción de relaciones. Un buen ejemplo de lo que se viene diciendo es el relato de Nubia Becker de su encuentro con Matías, un ex compañero de prisión.

Yo, también me alegré mucho de verlo, pero por una cuestión de precaución no le dije donde vivía. Fue una pena, pero lo hice y aún me pesa mucho. Fue una especie de alerta por su parentesco con un colaborador de la DINA, lo que me señaló el peligro y, a pesar de que su gesto era tan sincero tan abierto, equivocada o no, me dije a mí misma que no podía darme el lujo de mantener esos lazos porque esa experiencia humana, ese cálido afecto surgido en el horror, se chocaba con las barreras reales o imaginarias que yo levantaba (44).

Esparcir el terror en la sociedad, educar o más bien controlar a la población, demoler el tejido social son finalidades de la tortura que afectan directamente al cuerpo social. La tortura extiende su efecto, su daño se expande sobre la comunidad, sobre el país.

Recapitulación

Para terminar, tan solo una recapitulación. Se decía, al comenzar, que el objetivo era hacer una aproximación temática: abordar la tortura desde la perspectiva del cuerpo. Como se ha podido observar, el cuerpo está presente por todas partes cuando hablamos de tortura, todo en ella es cuerpo. El cuerpo colma, inunda el fenómeno. Es así como se ha visto que el cuerpo se vuelve un arma en el caso del verdugo, que es el traidor para la víctima, que la intervención del cuerpo en la tortura es tecnológica y científica, que el cuerpo de los torturados es esencialmente adolorido, está lleno de heridas que se transfieren a sus familias y a su comunidad. Se trata tan solo de algunas líneas de lectura que muestran nítidamente que en la tortura “todo es cuerpo”.

Referencias bibliográficas

Agamben Giorgio (1995), *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-textos, Valencia.

_____ (2007), *Estado de excepción*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires.

_____ (2005), *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-textos, Valencia.

Améry Jean (2001), *Más allá de la culpa y la expiación*, Valencia, Pre Textos, 2001 (*Jenseits von Schuld und Sühne*, Szczeny Verlag, München, 1965).

Arce Luz (1993), *El Infierno*, Ed. Océano [Planeta], Santiago.

Arendt Hannah (1984), *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*, R. Montoro y F. Vallespín (trad.), Centro de Estudios Constitucionales Madrid.

_____ (1998), *Los orígenes del totalitarismo*, Guillermo Solana (trad.), Taurus, Madrid. (*The Origins of Totalitarianism* (1994), Hartcourt, New York).

Aristóteles (1995), *Metafísica*, Gredos, Madrid.

Bulo Valentina (2013), “Tabula rasa de los cuerpos”, *La Cañada. Revista del pensamiento filosófico chileno*, N° 4, pp. 206-214.

Calveiro Pilar (2008), *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Colihue, Buenos Aires.

CIA (1963), *Kubark*, comuner intelligence *Interrogation*.

CODEPU (1985), *Informe de Denuncia CODEPU. La tortura: una necesidad de régimen. (O de cómo la dictadura necesita torturadores)*.

Egaña Rafael (2005), *Narraciones de la tortura. Su representación en tres textos dramáticos*, tesis para optar al título de Antropología Social, U. de Chile

Fuentes K., & Correa J. (2010), “Los cuerpos castigados del cuartel Terranova, Chile (1974-1978)”, *Actual Marc, Intervenciones*, N° 9, *Cuerpos contemporáneos: nuevas prácticas, antiguos retos, otras pasiones*, Dom, Santiago, pp. 77-92.

Gamboa Alberto (2010), *Viaje al infierno*, Editorial Forja, Santiago (Publicado originalmente por Editorial Araucaria, Santiago, 1984).

Garretón Roberto (2004), “¿Qué es ser “torturador”?”, *De la tortura no se habla, Agüero Versus Meneses*, Patricia Verdugo (ed.), Catalonia, Santiago, pp. 141-159.

Guerrero Manuel (1999), *La tortura: poder y saber resistencial*, Universidad Arcis, Santiago.

Le Breton David (1999), *Antropología del dolor*, Daniel Alcoba (trad.), Seix Barral, Barcelona.

López Ricardo y Otero Edison (1989), *Pedagogía del terror: un ensayo sobre la tortura*, Atena, Santiago.

López María José (2015), “El desaparecido como sujeto político: una lectura desde Arendt”, *Franciscanum* 164, Vol. LVII, pp. 67-95.

Madariaga C. (1989), “Tortura, Persona y Sociedad”, *Revista Reflexión* N°104.

Maier Andreas (2011), “Torture”, *Humiliation, Degradation, Dehumanization: Human Dignity Violated*, Paulus Kaufmann, Hannes Kuch, Christian Neuhäuser, Elaine Webster (eds.), pp. 101-118.

Marchant Patricio (2000), “Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende (1989-90)”, *Escritura y temblor*, Cuarto Propio, Santiago, pp. 213-234.

Márquez Mendoza Octavio (1999), “Tortura, dolor psíquico y salud mental”, *CODHEM, Revista Derechos Humanos. Órgano Informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México*, N° 37 (Mayo –Junio).

Marrades Julina (2005), “La vida robada. Sobre la dialéctica de dolor y poder en la tortura”, *Pasajes* N° 17, pp. 28-39

Merino Marcia (1993), *Mi verdad: más allá del horror, yo acuso*, ATGSA, Santiago.

Moya Laura (2005), *Tortura en poblaciones del gran Santiago (1973-1990)*, Corporación José Domingo Cañas, Santiago.

Moulian Tomás (2004), “El gesto de Agüero y la amnesia”, *De la tortura no se habla*, Patricia Verdugo (comp.), Catalonia, Santiago, pp. 45-60.

Pereyra Daniel (2004), “Argentina: militares torturadores”, *Mientras Tanto*, N° 90 (Primavera), pp. 79-96

Pérez Vilar Natalia (2009), La tortura como inscripción del dolor en el cuerpo, *TRAMAS* 32 , UAM-X, México, pp. 99-120.

Reszcynski Katia, Paz Rojas y Patricia Barceló (1991), *Tortura y resistencia en Chile: estudio médico-político*, Editorial Emisión, Santiago (Escrita en 1979).

Reyes Matte Manuel (2003), *Memoria de Auschwitz. Actualidad moral y política*, Editorial Trotta, Madrid.

Rojas, Carmen [Becker Nubia] (1987), *Recuerdos de una Mirista*, Ediciones del Taller, Santiago. (Publicado nuevamente bajo el nombre *Una mujer en*

Rojas B, Paz (2004), "Torturas. Romper el silencio", *De la tortura no se habla*, Patricia Verdugo (ed.), Catalonia, Santiago, pp.161-180.

Sánchez, Domingo (1990), "La tortura: un enfoque social", *Tortura: Aspectos médicos, psicológicos y sociales. prevención y tratamiento*, E. DITT-CODEPU, CODEPU, Santiago.

Soto, H. (1999) *Voces de Muerte I y II*, Editorial LOM, Santiago.

Sussman, David (2005), "What's Wrong with Torture?", *Philosophy and Public Affairs*, N ° 33, pp. 1-33.

Trejos y González (1990 [1986]), "Participación de Médicos en Torturas. Terceras Jornadas de Ética Médica", *Comisión Nacional contra la Tortura, Memoria (1983-1990)*, LOM, Santiago, pp.191-215.

Tricot, Tito (1990), "La Tortura: Agencia Primaria del Terror", *Tortura: Aspectos médicos, psicológicos y sociales. prevención y tratamiento*. E. DITT-CODEPU, (ed.), CODEPU, Santiago. <http://www.blest.eu/biblio/seminario/cap1.html>

Valdés, Hernán (1978), *Tejas verdes : Diario de un Campo de Concentración en Chile*, Ediciones LAIA, Barcelona (primera edición en Editorial Ariel, Barcelona 1974).

Vásquez, Ana, Rojas, Paz y Reszcynski, Katia (1994), *Efectos de la prisión y la tortura aplicada por el sistema represivo chileno en el prisionero político*.

Verdugo, Patricia (ed.) (2004), *De la tortura no se habla. Agüero versus Menesses*, Catalonia, Santiago.

Vidal, Hernán (2000), *Chile: poética de la tortura política*, Mosquito Editores, Santiago.

Westin, C. (1994), *Tortura y Existencia*, Ediciones Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

CUERPO INDETERMINADO: LA PRECARIEDAD DEL CUERPO EN EL DISCURSO FEMINISTA

María Isabel Peña Aguado¹

Resumen/*Abstract*

La teoría feminista heredó de una tradición filosófica hostil la identificación de cuerpo y mujer. Partiendo de esa identificación entre mujer y cuerpo es comprensible que un cuestionamiento del concepto 'mujer' influya asimismo en el lugar que va a encontrar el cuerpo dentro del movimiento y teoría feministas. Ese lugar será diferente dependiendo de las diversas reivindicaciones que marcan las diferencias entre los distintos feminismos y teorías *queer*. La pregunta que se plantea es hasta qué punto la precariedad del cuerpo femenino dentro de la misma teoría feminista es consecuencia del cuestionamiento del concepto de mujer o si, por el contrario, no será más bien el rechazo a una realidad corporal concreta lo que ha permitido y ayudado a desarmar los conceptos de 'mujer' y 'mujeres' hasta el punto de considerarlos como innecesarios para el mismo discurso y políticas feministas contemporáneos.

Palabras claves: cuerpo, mujeres, feminismo, teoría *queer*.

INDETERMINACY OF THE BODY: PRECARIOUSNESS OF BODY IN THE FEMINIST DISCOURSE

Feminist theory inherited the identification of woman and body from a hostile philosophical tradition. Given this identification, it is understandable that a questioning of the concept 'woman' also influences the place that the body will find in the feminist movements and theories. The question that arises is how far the precariousness of the female body within feminist theory itself is the result of a questioning of the concept of 'woman' or whether, on the contrary, it is the

¹ Española, Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales. Email: maria.pena@udp.cl

rejection of a concrete corporal reality which has enabled and helped to disarm the concepts of ‚woman‘ and ‚women‘ to the point of considering them unnecessary for contemporary feminist discourse and politics.

Keywords: body, women, feminism, Queer Theory.

A modo de preámbulo



Tal vez ya el título de este texto despierte susceptibilidades en aquellos lectores y lectoras duchos en materia feminista, pues me sitúa –según qué miradas y lecturas– en un lugar del espacio y del tiempo feminista ya pasado de moda. Un feminismo que se ha definido últimamente como “gris, normativo y puritano” y al que se le ha acusado de ser de marcado carácter heterosexual y eurocentrista². Un feminismo que todavía estaría anclado en cierto universalismo desde el que se atrevería a hablar de *el* cuerpo y *el* feminismo (*el* discurso feminista) sin tener en cuenta la pluralidad de miras y argumentos que recorren los distintos planteamientos feministas, ni los nuevos espacios de visibilidad que se han abierto, ni tampoco los cuerpos que se mueven y habitan en ellos.

Cierto es que nuestro tiempo ya hace mucho que dejó de ser uno de singularidades determinadas y generalizantes a la vez –*el* feminismo, *el* cuerpo–, para convertirse en el de las pluralidades que protestan ante cualquier aproximación o regulación que no sea igualmente plural. Así, la teoría feminista no es una excepción en reivindicar un talante plural que por otra parte la ha caracterizado desde el principio tanto en los asuntos que planteaba como en las distintas perspectivas desde las que se abordaban esos temas, dando lugar a la diversidad de los discursos y sujetos que han fluido y confluído a configurar espacios y voces feministas.

No voy iniciar una reflexión extensa de si hay o no una historia del feminismo o si los distintos feminismos tienen cada uno su historia, pero sí quiero dejar constancia de que más que de escribir una historia en el sentido

2 “... que ve en las diferencias culturales, sexuales o políticas amenazas a su ideal heterosexual y eurocéntrico de mujer” (Preciado, 2008: 236).

de cambio o de progreso se trataría de atender a los diferentes contextos (Linda Nicholson, 2008: 140) en los que van surgiendo las miradas feministas que conviven, si no en armonía, al menos sí en sincronía³. Esta sincronía suspende el tiempo para abrir espacios. El cómo algunas formas del feminismo van ganando protagonismo y el porqué unos discursos abren más perspectivas que otros –dándoles más fuerza y haciéndolos aparecer como el feminismo más actual– es algo que solo puede explicarse atendiendo a la superposiciones así como a los cruces entre el discurrir de las diferentes voces. Para entender los encuentros y desencuentros dentro del feminismo actual, podría servir aquella descripción que hacía Foucault de su “época actual” –y esa actualidad se refería a finales de los años sesenta del siglo pasado– como una “época del espacio” como una “época de lo simultáneo”, de la “yuxtaposición” y, por ende, “de lo disperso” (Foucault, 2010: 63). Quizá los debates feministas estén motivados no tanto por las distintas visiones y las desavenencias entre aquellos (as) “piadosos (as) descendientes del tiempo” y los(as) “habitantes encarnizados (as) del espacio” (Foucault, 2010: 64), sino por las que han surgido en el seno mismo de estos últimos. Y subrayo el adjetivo ‘encarnizado’ porque en él está contenida una fuerte reminiscencia de la carne, materia también del cuerpo, que sirve de inspiración, en parte, a estas reflexiones sobre el cuerpo y su lugar en los espacios feministas actuales. Y expresa –también en parte– el marco referencial desde el que quiero abordar el tema del cuerpo, pues no cabe duda de que buena parte del espacio feminista actual está poblado por cuerpos entregados a litigios sin solución⁴.

Mi interés por el concepto de cuerpo que se maneja en las teorías feministas así como por el lugar que ocupa y ha ocupado dentro de ellas surge desde la necesidad de entender si tiene sentido hoy en día hablar de feminismo. Y si es así, comprender desde dónde y a quién le habla el feminismo contemporáneo. Tanto mi interés como el marco elegido se justifican por el creciente protagonismo que el cuerpo –debería decir más bien los cuerpos–

3 “I believe, however, that I would be a mistake to subscribe to a progressive notion of history in which various frameworks are understood to succeed and supplant one another. There is no story to be told about how one moves from feminist to queer to trans. The reason there is no story to be told is that none of these stories are the past; these stories are continuing to happen in simultaneous and overlapping ways as we tell them. They happen, in part, through the complex ways they are taken up by each of these movements and theoretical practices” (Butler, 2004: 4).

4 Más que de un litigio se trataría de una “diferencia” (diferendo) en el sentido que usa el término Jean François Lyotard (Lyotard, 1988: 9).

han tomado en el discurso del feminismo actual. A esto se suma que son esos nuevos cuerpos los que se han convertido en el espacio político desde el que alza la voz y actúa el feminismo hoy en día. Las controversias en la teoría feminista ya no se dan alrededor de la reivindicación de derechos, ni tampoco se plantean como una revolución de los espacios privados o públicos, sino que se sitúan en cuerpos cuya legitimidad o marginalidad se discute. Son esos cuerpos los que han puesto en jaque a las mujeres como sujeto del feminismo contemporáneo⁵.

Visto así, podría preguntarse qué sentido tiene hablar de la precariedad del cuerpo dentro del discurso feminista. Una primera respuesta nos remite al llamado feminismo de la “segunda ola”, denominación que sirve para señalar aquel momento histórico que comenzó en los años sesenta del siglo pasado, crucial no solo para el feminismo como movimiento político sino también para la teoría feminista que se va a desarrollar a lo largo de los años setenta. Es justamente en ese tiempo cuando las llamadas “políticas de identidad” (Nicholson, 2008) agrupadas alrededor de las diferencias cuestionan de un modo radical las categorías mujer y mujeres, y si bien las diferencias e identidades que se perfilan tienen matices ‘corporales’ (las reivindicaciones de las mujeres negras, por ejemplo), la insistencia en el contenido social de la discriminación sexual provoca o bien olvido o bien rechazo del cuerpo, más biológico o de lo más biológico del cuerpo, si se prefiere. A esta lectura se podrá alegar que este tiempo también coincide con el momento en el que las mujeres, en el contexto de la lucha por la despenalización del aborto, reivindican su vientre como propio, lo que daría pie a pensar que más que un rechazo al cuerpo, se estaría tomando una conciencia desde el mismo. A eso cabría responder que estas reivindicaciones, más que significar una revaloración del cuerpo femenino por parte de las feministas, indicaban hasta qué punto el cuerpo femenino aparecía como obstáculo para la realización de la igualdad. En una segunda instancia, se podría responder llamando la atención sobre la precariedad de los cuerpos que desde los márgenes se han movido al centro del feminismo. Los márgenes a los que me refero aquí, especialmente los de la teorías *queer*, no son ya tales, y la precariedad de esos cuerpos tiene otra dimensión que la del rechazo que he atribuido a las teorías de la segunda ola. Más que de rechazo se trataría en realidad de una sobreacentuación y sobreexposición de corporalidades. Dicho con otras palabras: mi hipótesis es que durante un tiempo el feminismo, huyendo de un biologismo discriminatorio, se empeñó

5 Cf. Peña 2015.

en olvidar un cuerpo que, puesto en los márgenes, vuelve ahora envuelto en un lenguaje renovado e irreverente; tras el que, empero, se esconde más sexualidad y biología (aunque sea biotecnología) de la que el feminismo en otro tiempo se atrevió a enfrentar.

Es este viaje de ida y vuelta el que podría contribuir a perfilar la precariedad así como la indeterminación del cuerpo en el marco del feminismo y al mismo tiempo a contextualizar su papel dentro de los debates feministas.

Cuerpo indeterminado

La tradición filosófica ha identificado cuerpo y mujer. Excluidos ambos de una racionalidad que guarda distancia de todo lo sensible a la vez que intenta mantenerlo bajo control, los dos conceptos se confunden en el discurso. No sorprende pues que Terry Eagleton en su libro *The Ideology of Aesthetic* afirme que la estética nace como un discurso sobre el cuerpo y también como “mujer” (Eagleton, 1990: 13, 16). Igualmente, la socióloga suiza Claudia Honegger en su libro *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750–1850. (El orden de los géneros. Las ciencias humanas y la hembra 1750-1850)* nos recuerda que, mientras la ilustración coloca al hombre en el centro de las humanidades, la mujer encuentra su lugar como objeto de estudio en la ginecología, una ciencia que no es nueva, pero desde la que el siglo XVIII ‘explica’ a la mujer en un cruce de discursos filosóficos, psicológicos y sociológicos que sirven para justificar ‘científicamente’ el orden de géneros establecido.

En este orden binario, la identificación de mujer y cuerpo supone, casi como si fuera una ecuación, que los dos conceptos se van a convertir en intercambiables. Claro que no se trata de *el* cuerpo. No se trata del cuerpo que se puede rastrear en la historia de la filosofía desde sus comienzos. Mucho menos de aquella *res extensa* cartesiana que de un modo casi geométrico se opone al cogito. Tampoco de ese cuerpo por el que conocemos el mundo y nos relacionamos con él y que a menudo nos lleva al engaño y a confundir la realidad. No se trata, por último, del *cuerpo humano*, ese cuerpo neutral, de carácter universal, que da la pauta de todos los cuerpos, sin sexo, por supuesto, y susceptible de ser descrito desde la ciencia, la biología y la fisiología entendidas todas ellas de un modo igualmente objetivo, neutral y universalmente válido como el cuerpo al que describen (Sarasin, 2011: 13). Ni siquiera de un cuerpo hecho deseo y movido por fuerzas libidinales.

El cuerpo que se asocia con la mujer es *un* cuerpo encarnado y abierto, atravesado de fluidos y olores que hay que mantener limpio y domesticado. Es un cuerpo inmanejable ya sea por su debilidad o, por el contrario, a causa de la fuerza que se oculta dentro, pues puede acoger a otro cuerpo dentro de sí, e incluso alimentarlo después. Es un cuerpo impuro, es carne y sangre que se desboca y desordena, que se ríe de la ley, como aquellas mujeres de *El arte de la guerra* de Sun Tzu que finalmente son decapitadas; pierden la cabeza. Una cabeza que, como nos recuerda Hélène Cixous, pierden de todos modos, pues o se les corta o se les roba provocando su silencio y obediencia.

Es el cuerpo femenino el que indetermina *el* cuerpo y lo convierte en *un* cuerpo. Es el cuerpo femenino el que marca la diferencia que finalmente se va a leer como deficiencia (Schmid, 1995: 55-79). Pero es también ese cuerpo el que ejemplifica hasta qué punto un cuerpo se vive, se realiza y se imagina en un entretejido de prácticas y hábitos sociales y discursivos, en formas de higiene y resiliencia que configuran de un modo determinante no solo cómo entendemos el cuerpo, sino la manera en que se configura –o lo configuramos–, además de cómo lo representamos. La cuestión es, tal y como la he planteado más arriba, si dentro de la teoría feminista misma ese cuerpo femenino que se singulariza ha corrido mejor suerte.

Para empezar, y desde esa identificación entre mujer y cuerpo, sería comprensible que un cuestionamiento del concepto de mujer influyera en el lugar que va a encontrar el cuerpo dentro del feminismo. Aunque también va a depender de las reivindicaciones que hagan las mismas mujeres. Así un feminismo que contemple la igualdad tenderá a obviar un cuerpo que la ata a procesos biológicos que han servido para justificar una y otra vez su condición de sometimiento *al* y disponibilidad *para* el varón. El asunto es hasta qué punto la precariedad del cuerpo femenino dentro de la misma teoría feminista es consecuencia de la puesta en cuestión del concepto de mujer o si, por el contrario, no será más bien el rechazo a una realidad corporal concreta aquello que ha permitido y ayudado a desarmar el concepto de ‘mujer’ y ‘mujeres’ hasta el punto de considerarlo en nuestros días como innecesario para el mismo discurso del feminismo.

Si esto último fuera el caso, si efectivamente pudiera afirmarse que la deconstrucción de los conceptos ‘mujer’ y ‘mujeres’ está unida, o incluso provocada, por el cuestionamiento de *un* cuerpo femenino, esto mostraría no solo la prevalencia de esa ‘confusión’ entre cuerpo y mujer de la que ya he hablado, sino que implicaría además que las mismas mujeres han asumido,

en buena medida, gran parte del discurso castrante respecto de su propio cuerpo.

Tensando algo más el argumento: esto significaría, por ende, que cierto afán por deshacerse de un cuerpo, o al menos por ignorarlo, pondría en evidencia hasta qué punto las mujeres habrían asumido aquello de que su anatomía es su destino (Freud) y buscan deshacerse de él a cualquier precio, aunque sea el de *su* realidad corporal. Y subrayo ese adjetivo posesivo porque ya sabemos hasta qué punto la experiencia corporal de todos, pero en particular la femenina, está mediada por el discurso. Recapitulo brevemente mi planteamiento: la cuestión central es ver si el desmontaje de los conceptos ‘mujer’ y ‘mujeres’ conllevó –o incluso requirió– un cuestionamiento radical y, a su vez, el desmontaje también de *un* cuerpo femenino –lo que a primera vista parece plausible, incluso necesario.

Un ejemplo clásico –y ciertamente radical– de esta postura es el de Simone de Beauvoir, quien plantea desde el principio con una gran claridad el carácter construido de la noción de ‘mujer’, pero al mismo tiempo retoma, sin cuestionarlos, buena parte de los prejuicios contra la corporalidad y sexualidad femenina. Y lo hace con un gesto de distancia extraordinario. Una distancia que puede muy bien ser atribuida a una mirada masculina del cuerpo femenino. Quien haya leído su libro *El segundo sexo* conoce pasajes en los que de Beauvoir describe el cuerpo femenino así como la relación de las mujeres con su cuerpo de una forma atroz, casi violenta y que contradicen, por otra parte, su idea de que la anatomía no debe constituir parte del destino de la mujer. De Beauvoir ve en el cuerpo femenino una fuente de malestar e incluso un impedimento para la realización de la mujer como un ser humano. Inmersa, como está de Beauvoir, en la dinámica existencialista, insiste desde las primeras páginas de *El segundo sexo* en la situación ambigua y contradictoria de las mujeres que como seres humanos se debaten, por una parte, entre el deseo de desarrollar su proyecto y su responsabilidad existencial y, por otra, en la sujeción a su condición femenina que, separada de la condición humana, la ha convertido en Otro, en una alteridad que parece tener un carácter irrevocable. Una condición, además, que si bien ella no considera natural, sino construida, la ha sometido “por su estructura fisiológica”. Así afirma de Beauvoir cosas tales como: “La mujer tiene ovarios y un útero, y estas condiciones singulares la encierran en su subjetividad” (Beauvoir, 1987: 11-12). Y en otro lugar: “La joven [...] sufre su cuerpo como un tormento. [...] En gran parte, la angustia de ser mujer es lo que roe el cuerpo femenino” (Beauvoir, 1987: 75). Ante tales afirmaciones – más duras aún con la corporalidad femenina en la segunda parte del texto,

cuando de Beauvoir da cuenta de la experiencia vivida— una puede creer que la autora es víctima de esa tensión que según Nancy Cott está a la raíz de un feminismo que exige a las mujeres verse como individuos —por lo tanto, igual a los hombres— y a la vez como mujeres, lo que las sitúa socialmente en un lugar diferente (es decir, en el espacio de las mujeres)⁶. Esa tensión que coloca a las mujeres en un estado de disociación y conflicto continuos podría explicar el rechazo a un cuerpo sexuado que supone la sujeción a un lugar del que precisamente se quiere salir.

Linda Nicholson nos recuerda que, tras el final de la Segunda Guerra Mundial, muchas mujeres que habían tenido acceso a un trabajo profesional fuera de la esfera de lo doméstico desarrollaron una “identidad dual” en la que combinaban su papel de esposas y madres con la de seres autónomos (Nicholson, 2008: 165). Amén del peso de esta “sobrecarga de identidad” (Amoros, 2005: 299), el problema que se plantea aquí es el de la asimilación (¿inconsciente?) de unos valores masculinos que impregnan tanto la perspectiva como los propios valores con que las mujeres perciben y, por ende, juzgan la condición femenina. Este fenómeno no es nuevo y se refleja, por ejemplo, en una autora tan adelantada a su tiempo como Christine de Pizan, quien —a pesar de la acérrima defensa de las mujeres que hace en su *La ciudad de las damas*— no la crea para todas sino para aquellas *damas* “virtuosas”, “dignas” y “valiosas” (de Pizan, 1995: 272). El asunto sería cuál es la medida de esa virtud y dignidad, bajo qué criterios se definen las conductas virtuosas y según se va avanzando en la lectura de *La ciudad de damas* no cabe duda de que las conductas que se dan como ejemplares remiten a valores muy masculinos. Notable es, sin embargo, que en lo que al cuerpo se refiere, de Pizan es una excepción, pues si bien es consciente de la vulnerabilidad del cuerpo femenino, también lo es de su fuerza. Lejos de todo prejuicio y descripción masculina de su época, de Pizan reivindica la propia experiencia corporal femenina como único criterio⁷.

6 Nancy Cott, *The Groundin of Modern Feminism*, (citada por Nicholson, 2008: 155). En realidad, de Beauvoir era más que consciente de esa tensión como se desprende del capítulo que en *El segundo sexo* dedica a las mujeres independientes, allí afirma entre otras cosas: “... la mujer independiente se haya hoy dividida entre sus intereses profesionales y las preocupaciones de su vocación sexual. Le cuesta encontrar su equilibrio, y sólo lo asegura al precio de concesiones, sacrificios y acrobacias que le exigen una perpetua tensión” (Beauvoir, 1987: 485).

7 María-José Lemarchand, traductora y editora de la versión española de *La ciudad de las damas*, califica la defensa que hace de Pizan de la condición femenina precisamente desde su cuerpo, como una “revolución copernicana” en el contexto de la época (Lemarchand, 1995: 52-53).

En el caso de otras autoras, sobre todo en aquellas que apuestan por un feminismo de la igualdad, esta transposición de valores del mundo masculino repercute indudablemente en la percepción –e incluso desvalorización– del cuerpo femenino. En su artículo “Woman as Body: Ancient and Contemporary Views”, Elisabeth V. Spelman se hace eco de esta discriminación que sufre el cuerpo femenino por parte de autoras tan dispares como Simone de Beauvoir (*El segundo sexo*), Betty Friedan (*The Feminine Mystique*) o Shulamith Firestone (*The Dialectic of Sex*) (Spelman, 1982: 109-131). La tesis central de Spelman en ese artículo es que la infravaloración del cuerpo femenino que se desprende de la lectura de las autoras mencionadas podría entenderse como una aceptación acrítica de aquella clásica distinción entre mente y cuerpo (*mind and body*) que se da en la filosofía desde el comienzo y bajo cuya lógica binarista el cuerpo sería mucho menos importante que la mente (y el alma). Spelman recorre la obra de Platón para dar cuenta no solo del descrédito del cuerpo, sino y sobre todo cómo ese cuerpo –o mejor deberíamos decir corporalidad– está asociado, sin mayor mediación, a la mujer. De este modo esta “somatofobia” (*somatophobia*), como califica Spelman (Spelman, 1982: 119) a la denigración del cuerpo, se transfiere sin más a la mujer hasta el punto de quedar asociados los dos conceptos, como demuestra la historia de la filosofía.

Resulta quizá excesivo atribuir a autoras feministas como las citadas arriba, cuya obra tuvo tanta influencia en su momento, esa somatofobia de la que habla Spelman, aunque es innegable que tanto de Beauvoir como Firestone ven en la marcada corporalidad de la mujer un impedimento para su transcendencia o realización en tanto seres humanos, de modo que la liberación de las mujeres pasa irremediabilmente por una superación de su corporalidad. Aunque no es este el lugar de profundizar en las similitudes y diferencias entre la obra de de Beauvoir y la de Firestone, sí es necesario señalar que hay una distinción básica en la apreciación que del cuerpo y la sexualidad femenina hacen estas dos autoras –no en vano median más de veinte años entre sus textos–. Mientras que de Beauvoir parece mirar con aversión, incluso con repugnancia, al cuerpo y sexualidad femeninos⁸, Firestone no cuestiona ni renuncia a la sexualidad femenina,

8 Puede leerse un ejemplo de lo que afirmo en Beauvoir, 1987: 131. Duele casi insistir en este punto, pero es difícil explicarse a veces de dónde le viene a de Beauvoir ese encono contra el cuerpo femenino. A menudo y por el tono y el grado de rechazo que delatan las palabras, se podría sospechar que tras la general “experiencia” de las mujeres, se transparenta la singularidad de la autora. Toril Moi, en su excelente “Psicografía” de Beauvoir titulada *Simone de Beauvoir. The Making of an Intellectual Woman*, comenta este gesto retórico de Beauvoir en el que combina un uso discreto del pronombre personal “yo” con una perspectiva desde la tercera

muy al contrario, la reivindica. Para ella la “liberación de las mujeres de su biología” está centrada en la separación de la sexualidad femenina de su función reproductora y propone recurrir a la reproducción artificial. Al igual que otras teóricas del feminismo de la segunda ola, Firestone considera la superación de la heterosexualidad normativa o, más bien, la obligación de vivir la sexualidad solo en el marco de la heterosexualidad como otro punto que puede contribuir a la liberación de la mujer (Firestone, 1976: 258-259).

Cuerpo diferente

Cuestionar el marco de la heterosexualidad es sin duda una de las piedras de toque del feminismo de la segunda ola⁹, ese que reclama diferencias e identidades, que vuelve su mirada hacia el mundo y el actuar conjunto de las mujeres, y cuyos puntos de referencia ya no se agotan en la oposición masculino/femenino. En el “sistema de sexo/género”¹⁰, el cuerpo femenino es sobre todo un cuerpo lésbico que reniega de convertirse en cuerpo marcado por una forma de entender la biología femenina y de vivir un deseo que no provenga ni sea el de las propias mujeres. Como respuesta a un orden patriarcal que sitúa a las mujeres en una heterosexualidad obligatoria –para expresarlo con palabras de Adrienne Rich–, el lesbianismo se convierte en una forma de “resistencia”, tal y como lo declaraba Cheryl Clarke en 1981, quien considera que “la lesbiana ha descolonizado su cuerpo” (2009: 149). En este mismo sentido se entiende la clásica y provocadora afirmación de Monique Wittig, datada en 1980, “las lesbianas no son mujeres” (Wittig, 2009: 143); y no lo son sencillamente porque ser ‘mujer’ solo es posible en el marco de una estructura heterosexual o bajo una forma particular de erotismo¹¹.

persona cuando habla de la “mujer”, pero subraya hasta qué punto la subjetividad de Beauvoir se esconde tras esa “mujer” generalizada. Lo que sí es sugerente es que eso se hace más notable cuando Beauvoir aborda la sexualidad femenina y las “taras de la femineidad” (Beauvoir, 1987: 25) que si bien no se justifican biológicamente, sí están ancladas en el cuerpo de las mujeres, en especial en su sexualidad.

9 Las siguientes palabras de Monique Wittig resumen muy bien parte de la crítica al modo de pensar heterosexual: “... el pensamiento heterosexual es incapaz de concebir una cultura, una sociedad, en la que la heterosexualidad no ordenara ni sólo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia” (Wittig, 2009: 139).

10 “As a preliminary definition, a ‘sex/gender system’ is the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied” (Rubin, 1997: 28).

11 “The refusal to become (or to remain) heterosexual always meant to refuse to become a manor

Así las cosas, el sistema de género/sexo sigue lidiando con una corporalidad adjetivada en términos de masculino o femenino, pero que articula un cuerpo que ahora se declina en claves de deseo y pretende escapar a cualquier forma de esquematismo o sujeción. El activismo lésbico va construyendo un cuerpo de afectos, empezando por la rabia que se predica desde algunos manifiestos hasta la recuperación de una forma diferente de la pasión y el erotismo que difundirán una Audre Lorde o la misma Luce Irigaray¹². Es un cuerpo femenino, liberado de toda función ‘económica’ de producción y reproducción, no se presenta desde coordenadas anatómicas ni biológicas, sino desde el deseo. No solo sexual y erótico, el deseo del que hablan los manifiestos y textos que promueven un activismo lésbico tiene que ver también con una revalorización de las mujeres que se perfilan de modo diferente una vez que se dejan atrás los marcos de referencia heterosexuales. Los varones ya no son la medida de todas las cosas; al contrario, lo son las mismas mujeres, su experiencia personal y las diferencias entre ellas mismas.

La pregunta que podría plantearse es hasta qué punto esa experiencia lésbica supondría un cambio en la percepción y en las experiencias del cuerpo femenino. En autoras como Audre Lorde y Luce Irigaray ese cambio conlleva de un modo claro una mirada positiva al cuerpo femenino y a una pérdida del miedo a la corporalidad. Sin embargo, los caminos teóricos que se han abierto posteriormente –cruzando a través de los discursos sobre la homosexualidad, el racismo y el colonialismo– exigen una mirada más atenta para entender la variedad de entretejidos discursivos y de identidades que surgen y que sin lugar a dudas afectan el cuerpo conceptual tal y como se entiende en esas perspectivas. Es indudable que la publicación de libros como *El género en disputa* o *Cuerpos que importan* de Judith Butler supusieron un giro copernicano, si no en las prácticas, sí en lo que a la articulación teórica se refiere. Aunque Butler no está sino recogiendo y reelaborando discursos anteriores, la reconceptualización que hace en esos textos del sistema sexo/género o el cuestionamiento de un sujeto feminista identificado sin más con las mujeres –así como la crítica a las políticas identitarias– pueden servir de

a woman, consciously or not. For a lesbian this goes further than the refusal of the *role* ‘woman’. It is the refusal of the economic, ideological, and political power of a man” (Wittig, 1997: 265).

- 12 Cf. Radical lesbians, “The Woman-Identified Woman”: “What is a lesbian? A lesbian is the range of all women condensed to the point of explosion” (Nicholson, 1997: 153). Hay una versión española de este texto, “La mujer identificada con mujeres” (1970). Allí la cita dice así: “Una lesbiana es la rabia de todas las mujeres condensada y a punto de estallar” (Mérida Jiménez, 2009: 75).

ejemplo para entender la repercusión que la aparición de esos textos tuvo en su día.

Cuerpos queer

Sea como sea, al margen del momento y contexto ‘conceptual’ que escojamos, la imagen de agencia de la corporalidad lésbica contrasta sin duda con la pasividad atribuida al cuerpo femenino heterosexual. Más que de pasividad, empero, se trataría de una entrega, un ‘estar a disposición de’ que se manifestaría más claramente en un cuerpo heterosexuado. Ese cuerpo heterosexuado sería más susceptible a los discursos –Foucault lo analizó con exhaustividad– y estaría atrapado en un círculo de significados y significantes. La agencia de un cuerpo lésbico u homosexual, por el contrario, radicaría en la resistencia a situarse en un espacio normativo cuyos límites pueden ser desplazados interviniendo precisamente con y en ese círculo de significados y significantes que encuentran en los cuerpos su campo de juego, pero también de batalla. Al menos eso es lo que podría parecer a primera vista desde una corporalidad lésbica. Y, sin embargo, el cuerpo lésbico no es en nada ajeno a aquellos espacios acotados por la matriz heterosexual que están obligados a recorrer de todos modos, aún sin querer. A recorrer convirtiendo los movimientos de inclusión y exclusión en un complicado engranaje de paraísos e infiernos, performances y diversiones miméticas del que las teorías *queer* se han hecho eco. Debido a eso, el nuevo cuerpo que perfila un feminismo *queer* es uno que voluntariamente o por obligación se mueve –y sufre también– entre los hilos sueltos de la madeja de relaciones que dibujan el patrón y normas heterosociales que impera en la mayoría de las sociedades¹³.

En el último capítulo de *El género en disputa*, y en diálogo con el trabajo de Monique Wittig sobre el lesbianismo, Butler señala la ingenuidad de profesar una suerte de “purificación de la homosexualidad” que consistiría en creer que la homosexualidad y el lesbianismo estarían no solo “...‘fuera’ de la matriz heterosexual” sino que además ni siquiera estarían supeditados a “las reglas heterosexuales”. En realidad –y siguiendo la argumentación de Butler–, el potencial subversivo así como la capacidad resignificadora procedente de las posturas homosexuales solo podrían desarrollarse desde la

13 A este respecto es recomendable la lectura de un breve manifiesto anónimo titulado “Queers Read This: I Hate Straights” y publicado en español bajo el título: “Maricas, leed esto: odio a los heteros” (1990) (Mérida Jiménez, 2009: 231-246).

estructura normativa heterosexual (Butler, 2007: 241). Más aún, es gracias a las constantes referencias a esa matriz heterosexual que la “heterosexualidad idealizada” termina por manifestarse como un “ideal regulador” que ayudaría a la “construcción de la coherencia [que] encubre las discontinuidades de género que están presentes en el contexto heterosexual, bisexual, gay y lésbico, en el que el género no es obligatoriamente consecuencia directa del sexo y el deseo, o la sexualidad en general, no parece ser la consecuencia directa del género; en realidad, donde ninguna de estas dimensiones de corporalidad significativa se manifiestan o reflejan una a otra” (Butler, 2007: 265-266). Esa ‘coherencia’ al servicio de la heterosexualidad se consigue y mantiene gracias a una puesta en escena teatral, en la que el cuerpo es el escenario de “actos, gestos y deseos” que no solo imitan una identidad sino que la inventan una y otra vez, haciéndola real a fuerza de repetición (Butler, 2007: 266). Se completa así, en el esquema butleriano, un círculo de regulación y normalización en el que actor y personaje terminan siendo inseparables, más aún indistinguibles. Es esta relación teatral –“una reiteración estilizada de actos”¹⁴– la que por ende construye mediante la “estilización del cuerpo” una identidad producto asimismo de “un efecto del género” (Butler, 2007: 273). Despojada de todo marco ontológico, la identidad se convierte en materia semiótica en la que la *interpretación* –prácticamente en todas las acepciones del término: sentido de actuación, de ejecución legal, de representación y traducción– es el fundamento si no de su ser, sí de su significado¹⁵.

El cuerpo pasivo y vulnerable de las mujeres –ese que en la dialéctica del patriarcado estaba naturalizado por entero y sometido al deseo y a la necesidad de reproducción masculina– ahora no es débil pero sí inestable; no está sometido al deseo, sino que es producto de él; tampoco está ya necesariamente sujeto a una heterosexualidad obligada por la reproducción,

14 Subrayado en el original.

15 Butler no estaría de acuerdo con esta lectura por considerar que en esa ‘interpretación’ se sobreentiende una intencionalidad (“voluntad o la elección”) del sujeto que actúa. Insiste en que esa actuación “sirve para ocultar, si no ya para renegar de aquello que permanece siendo opaco, inconsciente, irrepresentable”. De ahí que considere “un error reducir la performatividad a la manifestación o actuación del género” (Butler, 2002: 328-329). La cuestión es complicada porque esta afirmación de Butler podría entenderse como si su concepto de performatividad apelara a más dimensiones que la “superficie” corporal (Butler, 2007: 266), reproduciendo una dialéctica del afuera y el adentro, de lo visible y lo invisible, de lo aparente y real que no encuadraría bien con su teoría del género. Tampoco estaría claro cuál sería el estatuto de un cuerpo que es superficie y base de una representación o efecto del género y, al mismo tiempo, resultado –es decir, la representación misma tanto de sí, como de ese género al que por otro lado ofrece un lugar de visibilidad.

pero sí está atado como nunca a hormonas, glándulas, órganos y fluidos corporales. Este cuerpo histriónico que se divierte subvirtiendo la norma y, al mismo tiempo, padece con angustia su coerción tiene algo de trágico, casi desesperado. Es como si tras el juego semiótico hubiera un afán de *ser*, o al menos el sueño de que detrás de ese cuerpo hubiera un alma. Sea como sea, lo que me interesa señalar es el lugar tan distinto que ocupa el cuerpo en los nuevos discursos posfeministas. El ‘pos’ que antepongo no tiene un carácter temporal, sino más bien espacial, pues se trata de un feminismo que está en otro lugar, el cuerpo como lugar en el que además se articula dicho feminismo. En efecto, si concedemos, tal y como hemos visto, que la identidad del género es una conquista performativa que se gana en y a través del cuerpo, es indudable que ese cuerpo pase a formar parte central del discurso de ese *otro* feminismo, denominado *queer*. Pongo énfasis en el ‘otro’ por dos razones: primero, porque el uso lingüístico del término inglés *queer* como insulto y recriminación marcaba, al parecer, esa exclusión de los homosexuales que terminó por convertirse en cohesión para esos grupos y, por ende, en su *signo* de otredad (Butler, 2002: 318); segundo, porque la inclusión de ese término en la teoría feminista también ha derivado en formas diferentes de entender tanto los discursos como el quehacer del feminismo¹⁶.

No es fácil rastrear lo que en el camino *queer* hay de común con la teoría feminista el estar muy unido al activismo político y de reivindicaciones sociales y cuya acción está cada vez más institucionalizada¹⁷. Lo que sí parece fuera de toda duda es que el cuerpo *queer* no solo no termina con los binarismos de fuertes reminiscencias biológicas propias del patriarcado, sino que además los retoma haciendo de ellos armas de crítica contra la misma teoría feminista. Quizá esta tensión se explique desde una teoría de la performatividad en su versión butleriana, para la que “el término *queer* emerge como una interpelación que plantea la cuestión del lugar que ocupan la fuerza y la oposición, la estabilidad y la variabilidad *dentro* de la performatividad” (Butler, 2002: 318), pero no termina de convencer en el estilo beligerante de una autora como Beatriz/Paul Preciado. Y no tanto por

16 Fue la teórica feminista italiana Teresa de Lauretis quien en 1991 introdujo ese término en la teoría feminista en un número especial de la revista *Differences* (White, 2007: 1), si bien pocos años después –y debido al giro institucional y comercial que estaba tomando este término– ella misma renunció a usarlo. Este es un tema que requiere más atención de la que le puedo dar aquí.

17 Mientras trabajo en este texto, se publica la noticia de que la Casa Blanca en Washington ha contratado a la primera funcionaria transexual Raffi Freedman-Gurspan.

la beligerancia en sí, sino por el tipo de lenguaje que la acompaña.

Desde sus primeras publicaciones, Preciado –siguiendo el gesto *queer*– sitúa el cuerpo como lugar de reflexión teórica y activismo político al mismo tiempo. Un cuerpo que adquiere protagonismo como cruce de caminos biológicos y tecnológicos, pero también como lugar de prácticas sexuales transgresoras que no solo estarían afuera de aquella heterosexualidad normativa que ya veíamos criticada en el feminismo de la segunda ola, sino también de la misma homosexualidad.

El “cuerpo-ciborg” que propone Preciado en su *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual* se caracteriza por ser de una biología y domesticidad incontrollables al mismo tiempo que área de prácticas y tecnologías sexuales de distinta índole. Así la contra-sexualidad se define como “una teoría del cuerpo que se sitúa fuera de las oposiciones hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexualidad/homosexualidad” y cuya sexualidad no es otra cosa que tecnología (Preciado, 2002: 19). Su tarea se centra en “el estudio de los instrumentos y los aparatos sexuales y, por lo tanto, las relaciones de sexo y género que se establecen entre el cuerpo y la máquina”, así como en “la comprensión del sexo del género como cibertecnologías complejas del cuerpo” (Preciado, 2002: 21, 33). La maquinaria corporal que despliega Preciado a lo largo de este manifiesto da como resultado “unos cuerpos parlantes” que ella designa como “‘postcuerpos’ o *wittigs*” (Preciado, 2002: 36) que habitarían un mundo regido por esa contrasexualidad. Hasta aquí podría aplaudirse la ironía de Preciado, incluso otorgarle cierta originalidad, si no fuera porque algo en su manifiesto recuerda al de Firestone.

Lo que no deja de sorprender son los ejes en torno a los que se conforma una sociedad organizada en la ideología contrasexual. Esos ejes son el *dildo* y el ano, órgano muy biológico, por lo demás. El ano se nos presenta en la versión de Preciado como un órgano de placer ciertamente democrático y universal, cuyo potencial revolucionario radica, por una parte, en que es “una zona de pasividad primordial” (!), mientras que, por otra, en constituirse como “un espacio tecnológico” (Preciado, 2002: 27). El *dildo* es el exponente máximo de la tecnología y, si bien es imitación y su sustituto, no deja de ser al mismo tiempo “origen del pene” (Preciado, 2002: 20, 25). Es también parte de la “lógica de la heterosexualidad” y a la vez “instrumento entre otras máquinas orgánicas e inorgánicas (las manos, los látigos, los penes, los cinturones de castidad, los condones, las lenguas, etc.) y no simplemente como la réplica de un miembro único” (Preciado, 2002: 64). Como se sigue de esa cita, un

dildo en la extrema locuacidad de Preciado es prácticamente todo, y termina casi con todo, incluidos el falo y su valor simbólico (Preciado, 2002: 63). Es un *passepartout* sobre cuya base Preciado desarrolla una dialéctica asimismo ‘*dildica*’ y tan postiza como el *dildo* mismo, que opera haciendo gala de un lenguaje muy sexista y machista. El lugar que ocupa el ano dentro de esa dialéctica –¿o debería escribir dildiléctica?– no deja muchas dudas acerca de esa actitud sexista: “La recuperación del ano, como centro contra-sexual del placer, tiene puntos comunes con la lógica del *dildo*: cada lugar del cuerpo no es solamente un plano potencial donde el *dildo* puede trasladarse, sino también un orificio-entrada, un punto de fuga, un centro de descarga, un eje virtual de acción-pasión” (Preciado, 2002: 28). He aquí la gran fantasía –ya tan trillada por la masculinidad– de Beatriz/Paul Preciado: un órgano-tecno con una potencia y erección garantizadas y un cuerpo-ano siempre abierto, siempre pasivo, siempre dispuesto a ser penetrado. Lo irritante de este discurso es que además se nos presente como una salida a los binarismos que provienen de la heterosexualidad normativa, y lo que en realidad se propone en ese manifiesto reproduce –de una manera irreverente, eso sí– dialécticas ya conocidas, que el feminismo anterior empezaba a considerar si no superadas, al menos sí declaradas como reprobables.

Todas las dudas acerca de la actitud machista de Preciado se despejan tras la publicación de su libro, de carácter confesional, *Testo Yonqui* (Preciado, 2008). Y no tanto porque en él narre su experiencia con la testosterona que ella se va suministrando con regularidad durante un tiempo. Las peores visiones que Preciado despertaba con su manifiesto se explicitan y describen con bastante detalle. Dichas visiones sonrojan a las feministas ‘puritanas’, pero no de vergüenza, sino de indignación ante un sexismo y machismo de marcado carácter violento y prepotente que feminiza lo que desprecia y desprecia lo femenino. No creo necesario justificar lo que digo con ninguna cita, hacerlo sería reproducir parte de esa violencia. Si hago referencia a este texto es, primero, por el protagonismo que sigue teniendo el cuerpo en todo su discurso y, segundo, porque despliega una retórica *queer* que pretende ser rompedora y revolucionaria, cuando en realidad reproduce sin ningún pudor las viejas oposiciones patriarcales con las que se supone quiere terminar. Más aún las vuelve a poner en circulación envueltas y adornadas en un lenguaje con visos progresistas jugando con la provocación y la desmesura. ¿Cómo entender que a estas alturas se esté hablando de los biohombres y las biomujeres? (Preciado, 2008: 107). Preciado insiste en la destrucción de los binarismos masculino/femenino o hetero/homosexualidad. Sin embargo, se presentan cuerpos marcadamente sexuados y cuyos juegos transgresores

siguen teniendo lugar –y sentido– desde las coordenadas de masculino y femenino. Las nuevas ‘identidades’ de género siguen nutriéndose de estas oposiciones y marcando diferencias y distancias asimismo jerarquizadas. Más que de identidades deberíamos hablar de corporalidades, pues son cuerpos susceptibles de ser manipulados y transformados gracias a la técnica y a los productos farmacéuticos (hormonas, por ejemplo) y que además ofrecen espacios y contenedores de emociones y afectos. El cuerpo que se nos presenta en *Testo Yonqui* es desbordante y desbordado, es un “sujeto-cuerpo” y “un sistema tecno-vivo”; es “el cuerpo de la multitud” pero sobre todo es “político” y no solo porque está en continuo contacto con otros cuerpos, sino porque puede convertirse en “uno de los conectores somáticos a través de los cuales circula el poder, el deseo, la libertad, la sumisión, el capital, la basura y la rebelión” (Preciado, 2008: 108, 246). Este multicuerpo es el que va a dar paso a un nuevo feminismo de redes, lazos, cohabitaciones y prácticas corporales sin más sujeto ni centro que el de las relaciones que se producen entre esos cuerpos. Ese movimiento feminista corresponde a “la modernidad *pornopunk*” que entiende lo *queer* “como un momento crítico en un proceso más amplio de producción de subjetividades disidentes dentro del régimen farmacopornográfico” (Preciado, 2008: 240-246).

Conclusiones

El nuevo feminismo *post-queer* que predica Preciado ha retomado ese cuerpo indeterminado que el feminismo clásico desechó por considerarlo fuente y justificación de la discriminación de las mujeres para sobredeterminarlo y multiplicarlo. Quizá por eso estas nuevas formas de disidencia *queer* tengan más *sex-appeal*, pero desde luego también más de esa biología que hacía estremecerse a la vieja guardia feminista. Al cuerpo de sangre, flujos y músculos se añade uno manipulable sobre la base de hormonas y fármaco-tecnología. El cuerpo vuelve en plural, los cuerpos, con una fuerza rabiosa y un exhibicionismo desbocado.

Habría que aclarar por qué estas teorías tendrían que seguir siendo consideradas feministas cuando rechazan expresamente que dicho movimiento se asocie con las mujeres, sobre todo con lo que las *queer* denominan *biomujeres*. Las mujeres no son ya ni su sujeto ni tampoco su tema. ¿Por qué seguir insistiendo en llamar feminista a un movimiento que discrimina a las mujeres desde una postura de nuevo tan sexista?

Referencias bibliográficas

Amorós Celia (2005), *Las grandes diferencias y sus pequeñas consecuencias... para las luchas de las mujeres*, Cátedra, Madrid.

Beauvoir Simone de (1987), *El segundo sexo*, 2.vol., Ediciones Siglo XXI, Buenos Aires.

Butler Judith (2004), *Undoing Gender*, Routledge, New York/London.

_____ (2007), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Editorial Paidós, Barcelona [(1990; 1999), *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York].

_____ (2002), *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursos del 'sexo'*, Editorial Paidós, Buenos Aires [(1993) *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*, Routledge, New York].

Clarke Cheryl (2009), "Lesbianismo: un acto de Resistencia (1980)", en: Mérida Jiménez, Rafael M.(ed.), *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*, 149-163, Icaria, Barcelona.

Eagleton Terry (1990), *The Ideology of Aesthetic*, Blackwell Publishers, Oxford [(2006), *La estética como ideología*, Trotta Editorial, Barcelona].

Foucault Michel (2010), *El cuerpo utópico. Las heterotopías*, Ediciones Nueva Visión SAIC, Buenos Aires.

Honegger Claudia (1991), *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften vom Menschen und das Weib 1750-1850 (El orden de los géneros. Las ciencias humanas y la hembra 1750-1850)*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.

Lyotard Jean François (1988), *La diferencia*, Editorial Gedisa, Barcelona.

Peña Aguado María Isabel (2015), “El feminismo y sus caballos de Troya”, *Filósofas en con-texto*, Editorial Puntángeles, Valparaíso (en prensa).

Pizan Christine de (1995), *La ciudad de las damas*, traducción y edición de María-José Lemarchand, Siruela, Madrid.

Preciado Beatriz (2002), *Manifiesto contra-sexual. Prácticas subversivas de identidad sexual*, Editorial Opera Prima, Madrid.

_____ (2008), *Testo Yonqui*, Espasa Calpe, Madrid.

Radicalesbians (1997), “The Woman-Identified Woman”, Nicholson, Linda (ed.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, 153-157, Routledge, Oxford. Hay una versión española de este texto: (2009), “La mujer identificada con mujeres (1970)”, Mérida Jiménez, Rafael M. (ed.), *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*, 75-82, Icaria, Barcelona.

Rubin Gayle (1997), “The Traffic in Women. Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, Nicholson, Linda (ed.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, 27-62, Routledge, Oxford.

Sarasin Philipp (2011), *Reizbare Maschinen. Eine Geschichte des Körpers 1765-1914*, Suhrkamp, Frankfurt.

Schmid Pia (1995), “Sauber und schwach, stark und stillend. Der weibliche Körper im pädagogischen Diskurs der beginnenden Moderne”, Fahrیده Akashe-Böhme, *Von der Auffälligkeit des Leibes*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

Spelman Elisabeth V. (1982), “Woman as Body: Ancient and Contemporary Views”, *Feminist Studies*, vol. 8, No.1, 109-131.

Wittig Monique (1997), “One is Not Born a Woman”, Nicholson, Linda (ed.), *The Second Wave. A Reader in Feminist Theory*, 265-271, Routledge, Oxford.

Wittig Monique (2009), “El pensamiento heterosexual (1978-1980)”, Mérida Jiménez, Rafael M. (ed.), *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)*, 133-143, Icaria, Barcelona.

CONFLICTO Y VIDA: LA RECUPERACIÓN DEL CENTAURO EN EL PENSAMIENTO DE ROBERTO ESPOSITO

Pamela Soto García¹

Resumen/*Abstract*

La recuperación de la figura mítica del Centauro presente en *El príncipe* de Nicolás Maquiavelo por parte de un grupo de pensadores pertenecientes a la *Italian Theory*, pretende tensionar el campo de lo político a través del posicionamiento del conflicto como condición propia de este campo. Esta escena filosófica, en la que participa Roberto Esposito, cuestiona las categorías políticas de la modernidad mediante la articulación de un horizonte antropológico en el cual el registro de la vida humana se compenetra con el constante movimiento de fuerzas del campo de lo político. De modo tal que la figura del Centauro, en el pensamiento de Esposito, permitirá entrecruzar conflicto y vida, y a partir de ello, explorar en algunas conclusiones acerca de las características que configuran la vida política del ser humano y la especificidad del pensamiento político italiano contemporáneo.

Palabras claves: Maquiavelo, Esposito, conflicto, política y vida

CONFLICT AND LIFE: CENTAUR'S RECOVERY IN THE THOUGHT OF ROBERTO ESPOSITO

The recovery of the Centaur as a mythical figure, present in The Prince of Niccolò Machiavelli, by a group of thinkers from the Italian Theory aims to put pressure in the field of politics by positioning conflict as a condition of this field itself. The philosophical scene in which Roberto Esposito is involved, disputes the modern political categories through the articulation of an anthropological horizon in which the register of human life blends with the constant movement of forces in the field of politics. Thus, the figure of the Centaur, in Esposito's thinking, allows to crossing conflict and life, and from that, to explore conclusions over the characteristics

1 Chilena, Pontificia Universidad Católica de Val paraíso. Email: pamelasoto@ucv.cl.

configuring the political life of the human being and the specificity of contemporary Italian political philosophy.

Keywords: Machiavelli, Esposito, conflict, politics and life



Roberto Esposito en el año 2010 publica el libro *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. En este texto el filósofo da cuenta del devenir del pensamiento filosófico italiano contemporáneo, haciéndose cargo de proporcionar una comprensión de aquello que implica otorgarle la denominación de *Italian Theory*. La importancia de esta discusión filosófica debe, en primer término, resguardar que tras esta designación bajo ningún respecto se persigue una lectura que apunte a una reflexión clausurada desde un territorio específico, en especial en aquello que hace referencia a un estado-nación, pues precisamente la diferencia italiana, que Esposito rescata del uso de esta nominación, radica en evidenciar cómo la filosofía italiana, precisamente, basa su diferencia en la predilección por teorías y autores que escapan a esta condición.

“La tesis de este libro transita en una dirección frontalmente contraria a aquella antes señalada: no solamente la filosofía italiana no es reductible al propio rol nacional, pero encuentra su razón más auténtica precisamente en la distancia de eso. Como ya se decía a propósito de la dialéctica entre territorialización y desterritorialización, el carácter más intensamente geofilosófico de la cultura italiana está en una tierra que no coincide con la nación y que más bien se constituye, por una larguísima fase, en su ausencia”² (Esposito, 2010:20).

Esposito señala que a diferencia de la filosofía de otros países europeos, tales como Francia, España o Inglaterra, la gran filosofía italiana de Maquiavelo, Bruno, Galileo, Vico, entre otros, no se articula a partir de la conformación del estado-nación, y quizá esto permita otorgar una clave explicativa de orden filosófico a la tardía construcción, en el año 1946, de la república italiana. En efecto, es este horizonte de pensamiento el que permite otorgar cierta diferencia al pensamiento político italiano contemporáneo, a partir de la construcción de nuevas lecturas de lo político que cuestionan el

2 El texto *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, fue editado el año 2010 por la Editorial Einaudi. Todas las referencias al texto corresponden a traducciones propias.

tenor homogenizante de las categorías políticas de la modernidad.

“la crisis de lo moderno ha conducido a distintos filósofos italianos a rastrear la posibilidad de determinar *otra modernidad*, a menudo bajo la protección de pensadores “malditos” de la tradición filosófica moderna –*in primis* aquel que está en el origen del pensamiento político italiano, Machiavelli, el pensamiento que, desde Gramsci en adelante, se vuelve fuente de inspiración y objeto de reflexión para distintos autores” (Gentili, 2013: 166).

Así, la diferencia a la que se alude, y en la cual se inscribe el pensamiento de Roberto Esposito, abordará la crítica a las categorías políticas de la modernidad, a partir del influjo del pensamiento de Nicolás Maquiavelo en la obra de este grupo de autores, teniendo principal consideración en identificar a partir de la imagen del Centauro dos categorías políticas, conflicto y vida, que permitirán revisar el vínculo machiaveliano con el pensamiento de Esposito. Este análisis se abordará en el presente artículo a través de tres apartados. En el primero de ellos se indagará en las principales características que acompañan a la denominación del pensamiento italiano contemporáneo como *Italian Theory*, a fin de establecer cuáles son las implicancias para el campo de lo político de esta denominación, lo que considera revisar el influjo del pensamiento del florentino en alguno de estos pensadores. En el segundo apartado se identificará a la categoría de conflicto como uno de los principales aportes de la obra del pensador florentino a la *Italian Theory* y en especial en la filosofía de Roberto Esposito, de modo que a partir de la categoría de conflicto sea posible revisar la concepción de lo político desde los referentes que apuntan al cuestionamiento de algunos supuestos de la modernidad que amparan y sostienen el discurso de lo político. En el tercer apartado se revisará la imagen del Centauro en la obra de Maquiavelo para comprender el modo de subjetivación política que Roberto Esposito elabora a partir del cruce entre conflicto y vida, de modo de aproximarse a partir de esta reflexión a conclusiones que permitan comprender las características que configuran la vida política del ser humano y que le otorgan especificidad al pensamiento político italiano contemporáneo.

La Italian Theory: de proyecto político a la elaboración de pensamiento político

La nominación de la producción filosófica italiana contemporánea como *Italian Theory* se originó a partir de tres antologías que reúnen, a partir del análisis de sus principales tensiones y continuidades, este pensamiento filosófico. El primer texto publicado es del año 1988 y se encuentra dirigido

por Giovanna Borradori, *Recording Metaphysics. The New Italian Philosophy*. Esposito señala al respecto que, si bien en este compendio, la diferencia del pensamiento italiano, no queda expresada con claridad, debido a que aquello que se indica en el texto es que: “La filosofía italiana se limitaría a traducir, en su léxico historicista, cuestiones, hermenéuticas o metafísicas, heredadas de la reflexión europea” (Esposito, 2010: 4), mostrando con ello un carácter de continuidad del pensamiento italiano en relación con los grandes problemas de la filosofía europea, y otorgando sólo cierto crédito metodológico a su diferencia, en cuanto, se rescata la dimensión historicista que entregan los pensadores a los problemas. Sin embargo, de igual modo, es a partir de la publicación de este texto que se inaugura una reflexión acerca del horizonte en el que se circunscribe la filosofía contemporánea escrita en Italia, abriendo con ello la discusión acerca de los antecedentes y contribuciones de este trabajo al campo filosófico.

El segundo texto fue publicado en el año 1996 y estuvo dirigido por Michael Hardt y Paolo Virno denominado *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*. En este segundo análisis que realiza Esposito, es posible evidenciar un giro en el modo de abordar la diferencia italiana, debido a que en este texto se focaliza la diferencia del pensamiento filosófico italiano en la reflexión política, la cual tiene como contexto las luchas políticas y sociales de los años sesenta³ y setenta⁴ en Italia. Antonio Negri⁵, por ejemplo, hace un detenido

3 Ha señalado Virno con respecto a ese momento lo siguiente: “Como tanto otros, mi juventud, mi adolescencia, estuvo marcada por la insurrección de 1968. Vivía en Génova, iba a secundaria y comencé enseguida la experiencia política, esa política nueva que se respiraba en el aire y que, como ustedes decían ayer, correspondía a una idea de felicidad pública. Política y felicidad anduvieron de la mano durante la lucha de clase en 1968. Si tuviera que expresarlo en forma sintética, el eje fundamental sería el siguiente: en ese momento se recompuso la larga separación entre la felicidad y la lucha contra el capitalismo. Así, quién sentía que había que luchar por la felicidad entendía que debía luchar contra el capitalismo y a la inversa: no se podía luchar contra el capitalismo si no era en nombre de una vida plena, completa” (Virno, 2002:104-105).

4 “El otro gran evento italiano que influyó en mí y en mis amigos y que nos atrapó por completo fue el llamado movimiento del 77. El 77 fue considerado por nosotros como un nuevo inicio: el del surgimiento de las figuras del trabajo social que eran el resultado de la reestructuración capitalista; es decir, que no se defendía ya de la reestructuración capitalista sino que eran ellas mismas su punto de llegada. Este punto de llegada estaba constituido por el trabajo precario, el trabajo intermitente, el trabajo de la «intelectualidad de masas», etc. El hecho de que el postfordismo comenzase en Italia con la revuelta de aquellos que serían luego los nuevos sujetos productivos es muy importante” (Virno, 2002: 105).

5 Antonio Negri cuando hace referencia a la denominada diferencia italiana señala: “A semejanza con Agamben, considera que hay algo propio de la cultura italiana que puede organizar cierto tipo de pensamiento (del mismo modo que las «categorías italianas» organizaban el pensamiento, pero en el caso de Agamben lo hacían de modo esquemático en pares de oposiciones). Asimismo, comparte con Perniola la idea de que esta «diferencia italiana» tiene un matiz revo-

análisis del impacto del proceso de las luchas sociales en el desarrollo de su obra, e indica que es a partir de éstas que es posible comprender la radicalidad de su propuesta y atisbar, en parte, el giro del pensamiento italiano.

“Como una unidad temporal y temática, no existe el siglo XX. El siglo XIX ha durado hasta el 68. Todas sus manifestaciones -la ideologías, las guerras, las pasiones, las localizaciones políticas, las formas de organización social, la industria, la música, la ciencia, etc.- han sido hasta el 68 repeticiones y desesperada continuidad del siglo precedente. Es sólo con el 68 cuando todo es nuevo –nuevo y desconocido. Hemos entrado en el siglo XXI con treinta años de antelación. La innovación consiste en la presencia de la multitud como conjunto de singularidades, el conjunto de singularidades como poder contituyente” (Negri, 1993: 20).

El tercer análisis lo ofrecen Lorenzo Chiesa y Alberto Toscano a partir del texto, *The Italian Difference between Nihilism and Biopolitics* del año 2009 en el cual se presenta el nihilismo⁶ y la biopolítica como dos de los elementos que diferencian y determinan al pensamiento político italiano contemporáneo otorgándoles a ambos términos profundidad y originalidad.

“Es verdad que ambos [términos] nacen originariamente en otra parte -el primero en Alemania y el segundo en Francia- pero aquello no le quita que haya sido la propia elaboración italiana la que haya permitido, o provocado, una difusión siempre más vasta. Esto vale sobretudo para la categoría de biopolítica, por ahora establemente instalada al centro de la discusión, filosófica, política y jurídica internacional” (Esposito, 2010: 5).

A partir de estos tres textos que recoge Esposito, y que presentan el movimiento del pensamiento filosófico italiano contemporáneo, es posible ver las principales tensiones y continuidades que determinan sus cuestionamientos y horizontes de lectura, además de identificar a través de ellos a un importante número de pensadores italianos contemporáneos que se encuentran trabajando sobre estos problemas, y que constituyen la potencia de una constelación intelectual. En este período es posible identificar autores tales como Antonio Negri, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, Massimo

lucionario” (Serratore, 2013: 4).

6 En el año 2000 Roberto Esposito, Carlo Galli y Vincenzo Vitiello compilan *Nichilismo e politica*, texto que es editado por Editori Laterza en Roma, y que permite sustentar la tesis de Chiesa y Toscano, pues precisamente en la introducción de este texto aquello que se señala es el interés por pensar el vínculo entre filosofía y política, y a partir de este cruce con la vida humana.

Cacciari, Mario Tronti, Carlo Galli, entre otros.

Sin embargo, la explosión del pensamiento italiano, tiene un antecedente relevante, y que se encuentra preludiado por el análisis que realizan Hardt y Virno, pues es preciso resaltar que un número importante de estos pensadores que se han identificado, participó durante la década de los ochenta en diversas revistas⁷ que daban cuenta de los dos principales ejes teóricos de la izquierda italiana, dividida entre obrerismo⁸ y gramscismo. Y que tenía como contexto político-filosófico el encarcelamiento de Antonio Negri, acusado de organizar el secuestro y asesinato de Aldo Moro, así como también de “insurrección armada contra los poderes del Estado”. Este último antecedente permite dar cuerpo al problema político que se enfrentaba en Italia y de ahí la preocupación de estos filósofos por repensar lo político.

Los dos flancos que señalan, obrerismo y gramscismo, se articulaban a partir del partido comunista italiano, y dividían su trabajo teórico entre la revista *Centauro*, que responde a una lectura político-teórica, y *Laboratorio Político*, que pretendía dar curso a un proyecto político ligado a la disolución del capitalismo, a través de la pérdida de identidad de la clase obrera y abandono del trabajo: “el objetivo de nuestro tiempo [era] la abolición, la eliminación, el rechazo del trabajo asalariado en cuanto tal: señalaba en la existencia del trabajo asalariado la gran barbarie de nuestra época” (Virno, 2002: 105). Mario Tronti era quien dirigía esta revista, teniendo como uno de sus principales méritos buscar una apertura de discusión política al interior del partido⁹.

En la otra arista se encontraba la *Revista Centauro*, que destacaba la figura

7 “En el año 2010, Giorgio Agamben re-edita por editorial Laterza gran parte de un texto que había sido publicado en 1996 por la editorial Marsilio. Se trata de *Categorie italiane*. En la «Premessa» a la edición mencionada, el autor cuenta cómo surge el texto y a que se debe el título. Allí sostiene que en el período que va desde 1974 a 1976, se encontraba con Italo Calvino y Claudio Ruggafiori en París para discutir acerca de la posible publicación de una revista que sería editada por Einaudi “[...] Como se sabe, el proyecto de publicación no se llevó a cabo y los tres autores se adentraron en la coyuntura política italiana de los Ochenta, aunque desde distintas posiciones. Lo cierto es que en ese período no era posible el desarrollo de definiciones programáticas sino de resistencia y exilio”(Serratore, 2013: 3).

8 “El obrerismo fue la experiencia intelectual que intentó aprehender el dato de las nuevas luchas obreras en las condiciones del neocapitalismo. En Italia, desde fines de la década de 1950, asistimos al despegue de una sociedad capitalista moderna. El triángulo industrial -Turín, Milán, Génova-, con el apéndice del polo químico del Porto Maghera, en las puertas de Venecia, es la fuerza motriz de todo el desarrollo. Se produce una enorme migración de mano de obra del sur al norte de Italia. Entran en la fábrica obreros jóvenes, llegados directamente de las zonas rurales a las grandes ciudades, en un proceso violento de urbanización salvaje” (Tronti, 2001:8).

9 “En 1964, de los Quaderni Rossi se separa un grupo (del que forman parte Mario Tronti,

del intelectual orgánico gramsciano, la inclusión de la negatividad en el discurso político y a partir de ello la discusión acerca de la categoría de *crisis*, entendida como escisión y división recompositiva, en tanto dinámica conflictual, porque “la crisis, en este caso, no es otra cosa que la ruptura del origen en una modalidad de disolución que rompe su carácter originariamente unitario” (Esposito, 2012b: 22). El director de la revista era Biagio de Giovanni, y entre los colaboradores de la época se encontraban Massimo Cacciari, Remo Bodei, Giuseppe Marramao y Roberto Espósito.

Roberto Esposito participa en esta revista desde su inicio y es él quien propone el nombre de la misma, por lo cual, resulta de sumo interés la consideración del Centauro como nominación para esta publicación, ya que este ser mítico es una imagen capital en *El príncipe* (1513) de Nicolás Maquiavelo. Sin embargo, es necesario indicar que la relación entre la obra de Esposito y la del florentino no se reduce a la recuperación de una imagen o la nominación de una revista, sino que es permanente en el pensamiento de Roberto Esposito, al punto que dedica sus dos primeras obras al estudio del autor. El año 1980 publica *La política e la storia. Maquiavelli e Vico*, y en 1984, *Ordine e Conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*. Ambos libros fueron publicados por la editorial Liguori de Nápoles, y a la fecha no cuentan con traducción al español.

La diferencia del pensamiento filosófico italiano contemporáneo, y con ello la caracterización de la *Italian Theory* como una constelación intelectual que busca desarrollar pensamiento político, tiene como uno de sus principales referentes de trabajo el rescate de autores que van a contrapelo de las categorías políticas de la modernidad, en especial en lo que respecta a la configuración del estado-nación, porque “pensar en los grandes conceptos, las palabras de larga duración de nuestro léxico político, no como entidades en sí cerradas, sino como ‘términos’, marcas de confin, y al mismo tiempo lugares de superposición contradictoria, entre lenguajes diversos” (Esposito, 2012b: 8). Roberto Esposito, como integrante de esta constelación de pensadores, evidencia esta posición teórica cuando recurre al pensamiento de Nicolás Maquiavelo como antecedente para comenzar a dar un

Alberto Asor Rosa y Antonio Negri) que funda el período Classe Operaria [...] Entre tanto, dentro de la vasta galaxia obrerista ya se han sedimentado divisiones profundas: mientras el grupo Asor Rosa, Tronti y Cacciari se orienta hacia el trabajo dentro del Partido Comunista, Negri y otros trabajan para dar vida a organizaciones políticas autónomas” (Tronti, 2001: 333).

giro a los conceptos políticos de la modernidad¹⁰.

El conflicto o la recuperación de Maquiavelo en el pensamiento de Roberto Esposito

La figura de Nicolás Maquiavelo no sólo responde a la imagen de un hombre dedicado al campo de lo político a principios del siglo XVI, sino también a un dramaturgo y escritor florentino¹¹. Esta diversidad de oficios e inquietudes permite establecer una de las principales características de su pensamiento, debido a que el impacto de la obra del florentino radica en la configuración de un pensamiento situado, que complementa la teoría política con realismo político.

Este realismo no se ve expresado, en las consideraciones que se realizan, en relación a determinar que el objetivo de *El Príncipe* es el de un manual de tecnicismo político, tal como declara Carlo Galli en el texto *La mirada de Jano* (2008), cuando hace referencia a la primera recuperación que realiza Schmitt del pensamiento del florentino.

Esta difundida forma de comprender el aporte de la obra de Maquiavelo al pensamiento político, a nuestro entender errada, impide aproximarse a la novedad que inaugura el pensamiento político de Maquiavelo. Sin embargo, esta no es la única forma en que *El Príncipe* como obra filosófica de contenido político ha sido leída e interpretada; por ejemplo, Emanuele Cutinelli-Rendina,

10 “Este destino de la antipolítica no escapa seguramente a la mirada de lo impolítico [...] O más bien de la despoliticación, como es la que desde hace algún decenio -pero podría decirse también: desde hace algún siglo- la modernización produce la modalidad de la inmunización de toda forma de comunidad. Es decir, en la modalidad de la primacía de la sociedad, de la economía, de la técnica [...] Se trata de un dato concreto que puede comprobarse de modo histórico y categorial. Histórico en el sentido de la despoliticación moderna -de matriz hobbesiana- nace dentro de la cáscara de la ‘política absoluta’ y de la obligación soberana. Y categorial porque, tal como lo demuestra el origen ‘anormal’, de excepción, decisional, de todo ordenamiento normativo, la neutralización del conflicto político siempre puede interpretarse también como neutralización política del conflicto: política de la neutralización” (Esposito, 2012b: 13-14).

11 “Aunque *El príncipe* nunca se publicara en vida de Maquiavelo, circularon algunas copias manuscritas realizadas por su amigo y antiguo colaborador Biagio Buonaccorsi. Es curioso que ya en 1522 apareciera una edición en latín de un libro que parece, al menos parcialmente, un plagio del texto: *De regnandi peritia*, de Agostino Nifo. Pero en vida de Maquiavelo fueron otras las obras que lo hicieron relativamente célebre entre sus contemporáneos (*La mandrágora*, *El arte de la guerra*). La importancia y la relevancia del *De Principatibus* sólo empezó a ser visible después de su publicación, cuando aquello que durante el Renacimiento sonaba familiar y quizá algo cínico se convirtió, un siglo después, en piedra de escándalo”. Forte Monge, Juan Manuel. “Estudio Introductorio” (Maquiavelo, 2010: XLV).

señala en *Introduzione a Machiavelli* (1999), que esta puede ser considerada tanto como pensamiento político, proyecto práctico o, desde una perspectiva biográfica, como una obra en la que se cifra le esperanza del autor por obtener a través de ella un beneficio personal¹².

La lectura que establece la construcción de *El príncipe* como parte de un interés personal del autor para obtener ciertos rendimientos, como librarse de la cárcel o el pago de su deuda, o incluso recuperar la simpatía del nuevo príncipe de Florencia escapan a la discusión filosófica de este artículo, por lo cual se remitirá a la revisión de las otras dos posiciones de lectura de la obra del florentino, es decir, como pensamiento político y proyecto político, para dar cuenta de la actualidad de su pensamiento dentro de la filosofía política contemporánea italiana, en las que es posible constatar cómo el texto no es reducido a una dimensión meramente instrumental, sino que en él se esconden elementos para elaborar una crítica radical a ciertos principios que parecen fundamentar el campo político a partir de la modernidad, y que permiten además aproximarse a nuevas formas de organización política.

“En este sentido, dicha perspectiva se reconoce en la tradición realista que de Tucídides a Nietzsche, pasando por Maquiavelo, identifica en el disenso no el resto eliminable, sino el presupuesto mismo de la convivencia humana. Esto motiva la divergencia, o lo oblicuo de aquellas perspectiva con respecto al eje prevalente de esa filosofía política moderna siempre proclive a excluirlo, o a integrarlo dialécticamente en el interior del orden prefigurado en cada ocasión” (Espósito, 2012a: 13).

Para Roberto Espósito, el interés por la obra de Maquiavelo consiste en recuperar el pensamiento del florentino, en tanto le permite cuestionar la implementación y uso de las categorías políticas que surgen a partir de la modernidad como fuente única de reflexión acerca de lo político, y que tras su implementación, el orden como categoría política queda instaurada como

12 “Se su questo caratteres científico insiste ancora la dedica dell’ opera [...] l’ esordio del cap. II che, rinviando a una precedente opera sullere pubbliche, sembraaver cura di istituire una sorta disimmetrica compiutezzan el discorso teórico intornoalle forme politiche [...] In questosen soil *Principe* è sion’opera di scienza maturata a contatto con i testidegli «antiquiautori» [...] Donde la fisionomía singolare di un testo che è anzitutto una teoría del perfettoagire político, e pertanto un’ opera di pensiero político; mapoi è pure [...] un progettopolitico per il presente, con tutta la passione e l’urgenza che la percezione di un presente trágico imponeva [...] In terzo luego –e anche questo va tenuto presente- il *Principe* è il tramite dal qua leil su oa utore si attendeva, da parte dei nuo visignori di Firenze, il propio reinserimentonel la politica attiva”. (Cutinelli-Rendina: 2003: 28-29).

principio rector, desplazando con ello al conflicto de la escena de lo político¹³. Por consiguiente, volver a plantear la pregunta acerca del lugar del conflicto en el campo de lo político, permite replantear la pregunta misma acerca de este campo, y con ello preguntar por el carácter inmanente del mismo. Para Esposito este es uno de los grandes aportes del florentino al pensamiento político contemporáneo, porque, “el pensamiento de Maquiavelo es eminentemente antirepresentativo, antisimbólico [...] que desplaza cualquier *symbollein*, cualquier símbolo filosófico, esto es, cualquier unidad presupuesta, de lo político” (Esposito, 2012a: 46-47) y con ello se cuestiona cualquier tipo de unidad mítica perdida como fundamento de lo político.

Esta posición que el conflicto adquiere en el campo de lo político, no es otra cosa que dar cuenta de que este campo se origina y deviene a partir de las relaciones que se establecen dentro de una comunidad. Relaciones que se encuentran en una constante pugna de fuerzas en conflicto, por lo cual, el origen de lo político, entendido este último por Roberto Esposito como fundamento o génesis, aparece como lo irrepresentable, en cuanto no existe un fundamento determinado, sino inmanencia que se resuelve desde la falta¹⁴. Esta explicitación acerca del origen infundamentado de lo político evidencia el carácter práctico de la disciplina política, en cuanto, ésta da cuenta de procesos dinámicos y complejos, que no pueden ser delimitados de modo absoluto, ni fundarse en principios trascendentes, sino que responden en cada caso al movimiento e interacción entre los seres humanos. El conflicto desde esta perspectiva se erige como parte del proceso constitutivo de las relaciones sociales, en el cual los actores se enfrentan respecto de intereses, la mayor de las veces contrapuestos, de ahí que la dinámica de estas relaciones pueda ser entendida como una dinámica conflictual.

En este sentido la categoría de conflicto, no se reduce al momento de inicio de la construcción del campo de lo político, sino que ésta se considere

13 Antonio Negri en esta misma línea señala: “Los intérpretes piensan que, antes que nada, hay que detenerse en el pensamiento de Maquiavelo y en el de Spinoza. Estos autores «representan en la primera parte de la época moderna una verdadera anomalía. Construyen un pensamiento teórico del conflicto –una verdadera línea política de la *sedition*– que hace tambalear los fundamentos sobre los cuales se han construido los dogmas de la política moderna [...]” (Negri, 2011:17-18).

14 “He aquí la cegadora verdad que guarda el pliegue etimológico de *communitas*: la cosa pública es inseparable de la nada. Y nuestro fondo común es, justamente, la nada de la cosa. Todos los relatos sobre el delito fundacional –crimen colectivo, asesinato ritual, sacrificio victimal– que acompañan como un oscuro contrapunto la historia de la civilización, no hacen otra cosa que citar de una manera metafórica el *delinquere* –en el sentido técnico de “faltar”, “carecer”– que nos mantiene juntos” (Esposito, 2007: 33-34).

como su propio ejercicio, lo que permite desplazar el campo de lo político desde una lógica del consenso hacia una lógica del disenso, lo que no es otra cosa que reconocer que cada uno de los conflictos que se hacen visibles, corresponden a realidades y situaciones históricamente determinadas y diferenciadas, que no pueden ser homogenizadas ni predeterminadas, debido a que éstas responden siempre, y en cada caso, a una situación particular.

“En el interior del dispositivo de la crisis, el *conflicto* es síntoma de la ‘enfermedad’ que ha contagiado el orden; pero, al mismo tiempo, representa también el primer estadio de una posible cura, en cuanto comporta el discernimiento y la distinción, en el estado crítico, entre un decurso salvífico y uno mortal. El conflicto representa, entonces, la condición de posibilidad de la ‘decisión’ ” (Gentili, 2013: 182).

El conflicto no debe ser resuelto, sino presentarse como movimiento y dinámica propia de las relaciones, y es precisamente este punto, lo que le interesa a Esposito de la obra de Maquiavelo, pues le posibilita una relectura de las categorías políticas de la modernidad, pues considera que en cuanto éstas se circunscribieron al orden como especie de sustrato metafísico de lo político, dejan de dar respuestas a las dinámicas de relación contemporáneas, en especial, de aquellas dinámicas de relación que tiene como eje la vida. Esposito, en cuanto representante de la *Italian Theory*, se encuentra en busca de referentes teóricos que le permitan establecer nuevos vínculos entre política y vida, asumiendo la condición la conflictividad como lo constitutivo de aquellas.

Esposito sostendrá, desde Maquiavelo, que si el hombre y la historia son entendidos a partir de la concepción de un conflicto que no anula, pero que sí potencia la vida, esto permitirá que conflicto y alteridad se constituyan en el territorio de lo político, otorgando a la heterogeneidad y la inmanencia las condiciones de posibilidad para el campo de lo político mismo.

De ahí que, los vínculos expresados entre política y vida a partir del cruce entre el pensamiento de Maquiavelo y Esposito ponen el acento en la figura del Centauro, debido a que el Centauro, en el pensamiento de Maquiavelo, es la evidencia del movimiento de fuerzas en lo político, que no sólo afecta a este campo, sino también de forma directa al ser humano en cuanto parte de él. Política y vida se conjugan en esta imagen, evidenciando la complejidad intrincada entre ambas, sin embargo, esta conjunción entre política y vida es siempre una lucha de fuerzas dual, lo que imposibilita la neutralidad del campo de lo político y cuestiona con ello la presunta objetividad y homogenización

que la modernidad pretendió otorgar al campo de lo político.

En el Capítulo XVIII de *El príncipe*, Maquiavelo expone con claridad en qué debe consistir la educación de un príncipe, y otorga al Centauro Quirón las condiciones necesarias para educar a un gobernante, en cuanto, esto le permitiría saber actuar tanto con la razón como con la animalidad. En este punto pareciera que cobra nuevos bríos el *zoon politikón*, ahora desde una dimensión que valora a la animalidad y a la razón de igual modo.

“Debes, pues, saber que hay dos modalidades de combate: con las leyes, uno; con la fuerza, el otro. La primera es propia del hombre, la segunda de las bestias; más al no ser a menudo suficiente la primera, es menester recurrir a la segunda. Un príncipe requiere, por tanto saber usar bien de la bestia y del hombre. Eso es lo que de manera asolapada enseñaron los autores antiguos, al afirmar cómo Aquiles y otros muchos príncipes de la Antigüedad les fueron confiados al Centauro Quirón para que los educase y sometiera a su disciplina. Y tener como preceptor a alguien mitad hombre mitad bestia no significa sino que un príncipe necesita saber hacer uso de una y otra naturaleza, y que la una no dura sin la otra” (Maquiavelo, 2011:58).

De este modo, la figura del Centauro, no sólo permite cuestionar el orden como origen y devenir de lo político, y a partir de ello las categorías que organizan el pensamiento político a partir de la modernidad. Sino también permite cuestionar la propia posición de lo humano a través del uso de esta imagen, debido a que para gobernar, para mantener el poder, es necesario comportarse del mismo modo que un Centauro, es decir desde una naturaleza dual en la cual razón y animalidad se diferencia y complementan.

El Centauro o una vida en conflicto

La imagen del Centauro, en efecto, permite tomar distancia de las máximas que acompañan a las concepciones racionalista del ser humano, permitiendo con ello volver a preguntarse acerca de “¿Cuál es la relación entre vida biológica y vida política?” (Esposito, 2013: 15), debido a que la figura del Centauro representa a través de su imagen, la conjunción en la vida humana de *zoé* y *bíos* de forma simultánea e indistinta.

“Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros entendemos con la palabra vida. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo

común: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres y dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo” (Agamben, 2003: 9).

En efecto, la propuesta de la construcción clásica presente en el libro I de *La política* de Aristóteles entre *zoé* a *bíos*¹⁵, lo que persigue es el paso de un estado a otro, es decir, que la buena vida o *bíos* sólo respondería al carácter racional del ser humano, desplazando a un lugar secundario todas las características de lo humano que se alejen del carácter racional y apunte a su animalidad o *zoé*.

Esta reflexión acerca de la subjetividad política desde la imagen del Centauro permite cuestionar la buena vida como lo propio de la comunidad política, debido a que la imagen del Centauro aquello que representa es la integración de *bíos* y *zoé*, de modo que los cuerpos humanos se constituyen siempre políticamente y en conflicto¹⁶, y no como lo declaran ciertos análisis, como los aristotélicos, que otorgan un desarrollo teleológico a la vida humana, por lo que pareciera que ésta se encuentra en tránsito de un estadio a otro. Desde esta perspectiva, la figura del Centauro le permite al filósofo analizar los principios políticos puestos en juegos tras de esta mirada acerca de la subjetividad, pues, para gobernar, para mantener el poder es necesario que los cuerpos se asuman desde esta doble naturaleza, es decir, cuerpos en constante configuración y repliegue.

“La imagen del Centauro [...] representaba una separación decisiva respecto a la presunta continuidad del pensamiento moderno, trazando una sombra de discontinuidad entre el léxico todavía aparentemente compacto del humanismo y aquel turbulento e irreductiblemente antinómico, de la

15 “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las *necesidades de la vida*, pero subsiste para el *vivir bien* [...] De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre” (Aristóteles, 2007: 46-47) [los énfasis son nuestros].

16 “Como sostiene Foucault -a quien se debe el primer trabajo orgánico sobre el tema-, por un largo tiempo, que implica toda la historia antigua, en particular la griega, la vida política no formaba parte de ningún modo de la esfera biológica, del mismo modo que ésta no involucraba a la otra. Es más, la vida política -dirigida a la participación y al gobierno de la *polis*- estaba caracterizada justamente por su alejamiento e independencia respecto a las cuestiones atinentes a la esfera del sostenimiento y de la reproducción de la vida biológica, reservada al dominio del *oikos*, al ámbito de la casa y de todas las actividades que le son conexas” (Esposito, 2013: 16).

política moderna” (Calabro et Gorla, 2012: 77).

Desde esta perspectiva la apertura que realiza la imagen del Centauro para el campo de lo político es evidenciar que la vida humana, en cuanto vida biológica, no puede ser reducida a la vida racional. Además, en el campo de lo político da cuenta de la vida del ser humano como vida biológica y no como mera racionalidad, permitiéndose con ello otorgar una perspectiva más amplia a la vida humana, pues esta no queda reducida a la razón. Este giro, en el modo de comprender al ser humano, permite modificar el *quid* de la política, en cuanto, aquello que ésta busca es la protección de la vida del ser humano y no un buen vivir como en el caso Aristóteles. La política desde esta perspectiva ya no es el lugar del despliegue de las potencialidades del ser humano, sino aquella dimensión o campo que tiene por objetivo resguardar la vida del ser humano, otorgándole con ello un nuevo campo para su desarrollo.

“El autor que probablemente marca el giro es Hobbes cuando, al final de las guerras de religión, afirma que el problema fundamental de la política no es el del gobierno de la cosa pública o la distribución del poder -como ocurría en la ciudad antigua-, sino el problema, primario y preliminar, de la conservación de la vida puesta en riesgo por los conflictos potencialmente destructivos” (Esposito, 2013:18).

En efecto, cuando se acepta que la vida biológica es aquello que compete a lo político, a través de ello se despoja a la razón de toda condición garante de la rectitud del comportamiento y estructura de la vida humana, y se otorga a la vida humana una condición que reconoce un espectro más amplio para su ejercicio el cual, muchas veces, es determinado, por fuerzas irracionales, pasionales, instintivas, que escapan al autocontrol racional. De modo tal que una política que no se relacione con esta condición propia de la vida humana parecerá siempre abstracta y alejada de la vida humana.

“La unidad de la vida no se articula más en el dualismo entre alma y cuerpo –al que refería el concepto cristiano de ‘persona’, y, por otras cuestiones, también el sujeto cartesiano– sino en el desnivel biológico entre vida orgánica y vida animal. Lo que ha de ser revocado, de este modo, es el núcleo indiscernible entre voluntad y razón que hasta entonces constituía la esencia del sujeto político. Es dejada de lado la idea de que la parte racional, o espiritual –la que por largo tiempo ha sido llamada ‘alma’– pudiese dominar la parte corpórea en la que está implantada; que haya un punto de mando intelectual por el que gobernar el cuerpo y los

instintos primarios” (Esposito, 2013: 22).

La vida por consiguiente debe ser conservada y protegida constituyéndose ésta en la tarea propia de la política, de ahí que para Roberto Esposito ésta tarea se resuelva a través de la biopolítica. Esposito, además, señalará que la biopolítica debe ser entendida desde dos dimensiones, una afirmativa que preserva y mantiene la vida, y una negativa que desde un carácter inmunitario, que tiene como primer propósito la protección de la vida, puede derivar en la aniquilación de ésta, transformándose con ello en thanatopolítica¹⁷.

Conclusión

La imagen del Centauro, que recupera Roberto Esposito de la obra de Nicolás Maquiavelo le permite al filósofo repensar la relación entre filosofía y política desde categorías que impugnan algunos de los supuestos teóricos de la modernidad, que situaban al orden como aquello propio del campo de lo político, desplazando a la categoría de conflicto de esta escena, y neutralizando el campo de lo político, estableciendo consideraciones que, por ejemplo, conducen a pensar que todos nos presentamos en el campo de lo político en las mismas condiciones, invisibilizando con ello las diferencias de género, raza y clase, que como sabemos determinan el espectro de oportunidades de los individuos.

Además, al recuperar el conflicto como categoría política, éste permite establecer que lo político se resuelve siempre en el campo de la inmanencia, por lo cual la vida humana adquiere relevancia y preponderancia, pues la política no es ajena a la vida, sino que tiene como su principal propósito su preservación. En este punto es relevante, nuevamente aquello que la imagen del Centauro realza, y es precisamente, una segunda impugnación a los supuesto políticos, que reducen la vida humana a la racionalidad, desplazando y determinando el carácter político del ser humano únicamente vinculado a esa dimensión; en cambio, este segundo giro desplaza la preocupación por lo humano desde la racionalidad al carácter biológico de la vida, constituyéndose a partir de ello la biopolítica como expresión de la conjunción entre vida y política, y con ello se le entrega a la política el propósito de mantener y preservara la misma. Este segundo giro permite aproximarse a las actuales dinámicas de relación que presenta la política, comprendiendo en ello tanto un carácter positivo

17 Para mayores antecedentes acerca del problema de la vida en el pensamiento de Roberto Esposito, véase: *Inmunitas. Protección y negación de la vida* (2002) y *Bíos. Biopolítica y filosofía* (2004).

(biopolítica), como uno negativo (thanatopolítica).

La biopolítica de este modo se transforma en el modo en que se presentan las dinámicas de relación contemporánea, en la cual política y vida entran en una complejidad, que no apela a ningún fundamento sino únicamente a las relaciones que se establecen en el campo de lo político, que vincularían al obra de Esposito a teorías políticas postfundacionalistas, que desde la indeterminación que implica la lógica del disenso buscan dar cuenta de dinámicas de relación conflictuales entre los individuos.

Este movimiento desde la política hacia la biopolítica que realiza Esposito, permite comprender la especificidad de la *Italian Theory*, entendida, como aquel pensamiento político italiano contemporáneo, que a partir de la impugnación de ciertas categorías y supuesto de la modernidad busca establecer una relación más intrincada entre política y vida, en la cual los procesos de subjetivación y sujeción que afectan a los individuos son abordados desde el registro de la vida.

Referencias bibliográficas

Agamben Giorgio (2003), *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pretextos, Valencia.

Aristóteles (2007), *La política*, Gredos, Madrid.

Calabró Daniela y Gorla Giulio (2012), *Roberto Esposito. Comunità e biopolitica*, Mimesis, Milano.

Cutinelli-Rendina Emanuele (2003), *Introduzione a Machiavelli*, Laterza, Roma-Bari.

Esposito Roberto (1980), *La política e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli.

_____ (1984), *Ordine e Conflitto. Machiavelli e la letteratura*

politica del Rinascimento italiano, Liguori, Napoli.

_____ (2006), *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.

_____ (2007), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires.

_____ (2009), *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Amorrortu, Buenos Aires.

_____ (2010), *Pensare vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Einaudi, Torino.

_____ (2012a), *Diez pensamientos acerca de la política*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

_____ (2012b), *Categorías de lo impolítico*, Katz, Buenos Aires.

_____ (2013), "Vida biológica y vida política". En *Pleyade*, 12, Santiago de Chile.

Esposito R.; Galli, C. Vitiello, Vincenzo (2008), *Nihilismo e política*, Manantial, Buenos Aires.

Galli, Carlo (2011), *La mirada de Jano. Ensayos sobre Carl Schmitt*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Gentili Dario. (2013), "Italian Theory: crisis y conflicto". En *Pléyade*, 12, Santiago de Chile.

Maquiavelo Nicolás (2010), *El príncipe, El arte de la guerra, discursos*, Gredos, Madrid.

Negri Antonio (1993), "Autopercepción intelectual del un proceso histórico". En *Anthropos. Antonio Negri: Una teoría del poder constituyente. Visión alternativa de la filosofía política, la historia como proceso de liberación*, 144, Madrid.

_____ (2011). *Spinoza y nosotros*, Claves, Buenos Aires.

Serratore Constanza (2013), "Por qué una genealogía del pensamiento

italiano contemporáneo”. En *Pléyade*, 12 , Santiago de Chile.

Tronti Mario (2001), *Obreros y capital*, Akal, Madrid.

Virno Paolo, “*General intellect, éxodo y mutitud*”. En *Archipiélago*, 54 (2002), Madrid.

LA PLURALIDAD HUMANA
EN TANTO *CONDITIO PER QUAM*
DE LA VIDA POLÍTICA¹

Vanessa Kaiser²

Resumen/*Abstract*

A juicio de Tocqueville, la igualdad implica dos tendencias en la democracia; una impulsa directamente a los hombres a la independencia y otra los conduce a la servidumbre, a una igualación que cabe denominar homogeneidad. El artículo tiene por objeto avanzar –desde el pensamiento arendtiano– en el estudio de la homogenización denunciada por Tocqueville. El argumento se divide en dos partes. En la primera, sostiene que la igualdad propiamente política ha colapsado bajo las dinámicas de la homogenización desatada tras el auge de lo social y la consecuente destrucción de la esfera pública denunciados por Arendt. Estamos, en el marco de su teoría, ante la igualdad de los modernos, la cual implica la destrucción de la condición humana de la pluralidad. Luego, en la segunda parte, se explica el vínculo entre la pluralidad, cuya realización está dada por la igualdad, en el primer sentido que le da Tocqueville, y la esfera pública. La tesis plantea que este vínculo es elaborado por Arendt en *La condición humana*, donde sostiene que la pluralidad es una *conditio per quam* de la vida política, un rasgo exclusivo del actor político u hombre de acción, la más elevada de las tres condiciones que componen la *vita activa*.

Palabras clave: igualdad, libertad, servidumbre, espacio público, Tocqueville, Arendt.

*THE HUMAN PLURALITY AS A CONDITIO PER QUAM
OF POLITICAL LIFE*

According to Tocqueville, equality involves two trends in democracy; one drives men directly to independence and the other leads to servitude, to an equalization that may be called homogeneity. The aim of the article is to advance

1 El artículo es parte de mi tesis de doctorado en Ciencia Política, titulada *Homogeneidad como fundamento del mal político contemporáneo*, en proceso.

2 Chilena, Pontificia Universidad Católica de Chile. Email: kaiser.vanessa@gmail.com

Recibido el 24/08/2015

Aceptado el 17/11/2015

*the study of Tocqueville's homogenization through Hanna Arendt's thinking. The argument is divided into two parts. In the first part it argues that actual political equality has collapsed under the homogenisation unleashed after the rise of the social and the consequent destruction of the public sphere denounced by Arendt. In the context of her theory, we are facing "modern equality", which involves the destruction of the human condition of plurality. Then in the second part, the link between plurality, whose realization is given by 'equality' in the first sense that Tocqueville describes, and the public sphere, is explained. The thesis argues that this link is worked by Arendt in her book *The Human Condition*, which states that plurality is *conditio per quam* from political life, an exclusive feature of the political actor or man of action, the highest of the three conditions that make the *vita activa*.*

Keywords: equality, freedom, servitude, public space, Tocqueville, Arendt.

Homogeneidad, condición necesaria del totalitarismo

Con el objeto de contextualizar la discusión sobre la igualdad moderna u homogeneidad, hay que tener a la vista las reflexiones que Arendt desarrolla en su obra *Sobre la revolución*, donde afirma que la antigua isonomía griega garantizaba un tipo de igualdad la cual no respondía al hecho de que los humanos hubiesen nacido o hubieran sido creados iguales. Contrariando la visión de los modernos, la pensadora afirma que, debido a la pluralidad característica de la condición humana- es decir, al hecho de que cada quien es distinto de todos sus congéneres-, fue necesaria aquella igualdad que tiene por fin hacer a los hombres iguales en un sentido estrictamente político (Arendt, 2009: 39). El marco de realización de dicha igualdad fue la *polis* entendida como una institución artificial que quiebra con el mundo natural en tanto es una creación humana que no responde a las necesidades propias del ciclo biológico ni resulta de las dinámicas del intercambio económico. Así, siguiendo la narración aristotélica sobre la existencia del humano en singular cuyo fin es sostener su ciclo vital, de la familia que sirve los fines privados y de la aldea en cuyo marco se alcanzan los objetivos sociales y comerciales, la pensadora afirma que la vida plural en la que el humano se distingue revelando su unicidad ante los otros, es propia de la *polis*.

Es desde el discurso y la acción que cada quien aparece frente a los demás en aquel espacio constituido por la *polis* donde los humanos comparten

una doble igualdad. Ella refiere a que, por una parte, debido a la condición humana de pluralidad, todos somos iguales pues no existe ni ha existido nunca un humano “igual” a otro. Mientras, por otra parte, alude a la isonomía que, en la antigua Grecia se conferían los ciudadanos unos a otros, asegurando a todos la igual libertad en tanto miembros de la esfera pública. Planteado en otros términos, la igualdad política resultaba de la libertad humana en la medida que era consecuencia de la decisión de considerar al otro un igual y era necesaria porque somos todos distintos. De dicha consideración surge la existencia plural que, a su vez, es constitutiva de la esfera pública en la que cada quien revelaba su unicidad. En palabras de Arendt:

“Pertener a los pocos <<iguales>> (*homoioi*) significaba la autorización de vivir entre pares; pero la esfera pública, la *polis*, estaba calada de un espíritu agonal, donde todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor [...]” (Arendt, 2010: 52).

Lejos de aquellos tiempos, la igualdad de los modernos traza una ruta cuya peligrosidad fue anunciada por Tocqueville y ampliamente descrita por Arendt, quien por su condición de judía en la Alemania nazi, llegó a ser no sólo una de sus observadoras más perspicaces, sino además, una de sus víctimas.

A juicio de la pensadora, bajo la igualdad política que se enarbola en las democracias representativas modernas, todos somos iguales de manera tal que no se percibe la natural diversidad que hace de cada quien un ser único e irrepetible. Estamos ante el fenómeno de la sociedad de masas que exige de sus habitantes un conformismo anclado en el interés común, a partir del cual la vida del humano queda subsumida bajo las leyes estadísticas las cuales anulan la relevancia de toda acción que escape al comportamiento condicionado por la sociedad (Arendt, 2010: 53- 54).

El cuadro se complejiza si se toma en cuenta la desaparición de la esfera pública producto de la victoria de la sociedad. Y es que, en ausencia de un espacio de encuentro que sirva a la acción política y al discurso en los que se revela la unicidad del agente, el humano queda reducido a un haz de reacciones frente a los vaivenes del interés común, siempre anclado en las necesidades del ciclo biológico individual o de las relaciones comerciales. Así, aquella esfera en que se experimentaba la igual libertad a partir de la cual los humanos contribuían desde su singular aporte en acciones con sus iguales, desaparece y con su extinción, comienza la desertificación de la existencia plural que, a juicio de la autora, posibilita el surgimiento de las tormentas totalitarias

(Arendt, 2008: 225-226). En lo que sigue, explicaré el vínculo entre la igualdad moderna y el totalitarismo.

La hebra desde la cual es posible tejer el argumento que nos permite desarrollar una hermenéutica sobre el vínculo entre ambos fenómenos se encuentra en *Los orígenes del totalitarismo*. En dicha obra, Arendt nos advierte acerca de ciertos “mecanismos ocultos” que habrían sobrevivido a los regímenes totalitarios y podrían conducir –en el marco de las democracias occidentales actuales– al uso de soluciones totalitarias (Arendt, 2001: 26; 616). Mi tesis sostiene que, aunque Arendt no los haya especificado, los mecanismos a los que se refiere, operan homogenizando y su funcionamiento es producto de la forma moderna de entender la igualdad política. Y es que la igualdad de las democracias representativas, al desvincularse de un espacio para su realización y fundarse en el interés común, en lugar de servir como condición de posibilidad de distinción, deja a todos los miembros del artificio en estado de igual irrelevancia y reemplazabilidad. Para designar dicho estado, Arendt, nos recuerda la condición de vida del *animal laborans*, cuyo rasgo central consiste en el ocultamiento de todo lo que sea la personalidad o carácter de cada ciudadano, es decir, de todo lo que es irrepetible en él. De ahí que la pensadora afirme:

“Dentro de esta sociedad, que es igualitaria porque esa es la manera de hacer que los hombres vivan juntos, no quedan clases, ninguna aristocracia de naturaleza política o espiritual a partir de la que pudiera iniciarse de nuevo una restauración de las otras capacidades del hombre” (Arendt, 2010: 17).

En mi lectura de la obra arendtiana, el problema que representa la homogenización descrita, se desarrolla en torno a tres aspectos fundamentales: sus perniciosos efectos sobre la dignidad, la reclusión del humano a la esfera privada junto a la consecuente destrucción del mundo común y, finalmente, el surgimiento de soluciones totalitarias. En lo que sigue explico cada uno de ellos y el modo en que se vinculan entre sí.

De la lectura de dos pasajes que se encuentran en las obras más importantes de la pensadora (me refiero a *Los orígenes del totalitarismo* y *La condición humana*) es posible afirmar que dignidad y realización humana de pluralidad son inescindibles. En el primero de ellos, la pensadora afirma que respetar la dignidad humana “implica el reconocimiento de mis semejantes o de las naciones semejantes a la mía, como súbditos, como constructores de mundos o como codificadores de un mundo común” (Arendt, 2001: 615).

Pero, ¿qué significa dicho reconocimiento?

Lo primero que cabe establecer es que la dignidad sólo sería posible en el marco de la isonomía anteriormente descrita. Ello, debido a que el mundo común es resultado de la decodificación o significación que, sobre los asuntos humanos, hacen los ciudadanos reunidos en la esfera pública. De ahí que la pensadora plantee que nuestra realidad se encuentra asegurada por la presencia de otros que ven y oyen lo que oímos de modo tal que es posible identificar el objeto sobre el cual se despliegan las distintas perspectivas (Arendt, 2010: 60). A partir de dicha identificación –es decir, el que todos entendamos sobre qué estamos hablando cuando, por ejemplo, nos referimos a derechos humanos, igualdad, mesa o espacio–, se constituyen las bases de la realidad. Cabe agregar que, en tanto facultad constitutiva del mundo común, la decodificación engarza con la construcción del artificio, al que cada quien aporta desde su perspectiva singular, es decir, desde el lugar único que cada quien ocupa en el mundo. Planteado en otros términos, en el marco del pensamiento arendtiano puede decirse que cuando el humano es reconocido por su comunidad, desde aquellos rasgos que debido a la condición humana de pluralidad le hacen único e irrepetible, goza de la existencia plural y, en consecuencia, de un mundo al que pertenece. Y es dicha pertenencia la condición que posibilita la dignidad humana. En contraste, donde el humano haya sido homogeneizado y sus actividades constreñidas a una función de producción, como sucede con el *animal laborans* (condición de vida propia de las sociedades de masas), éste será reemplazable y, por tanto, se habrá establecido el marco que posibilita su exterminio. En suma, el anonimato que caracteriza al *animal laborans* cuya existencia transcurre recluido en el aislamiento, carente de esfera pública, nos muestra una vida que se desarrolla bajo la condición de superfluidad o de ausencia de mundo y, consecuentemente, de realidad común.

Un modo de ejemplificar la manera en que la destrucción de la pertenencia al mundo y la imposibilidad de la distinción de cada uno de sus miembros están vinculadas a una vida privada de dignidad, se encuentra en el siguiente pasaje de *La condición humana*:

“Los monumentos al <<Soldado Desconocido>> levantados tras la Primera Guerra Mundial testimonian la necesidad aún existente entonces de glorificación, de encontrar un <<quién>>, un identificable alguien al que hubieran revelado los cuatro años de matanzas. La frustración de ese deseo y la repugnancia a resignarse al hecho brutal de que el agente de la guerra no era realmente nadie, inspiró la erección de los monumentos al <<desconocido>>, a todos los que la

guerra no había dado a conocer, robándoles no su realización, sino su dignidad humana” (Arendt, 2010: 205).

El vínculo entre un humano que carece de dignidad en términos de su desarraigo del mundo y la consecuente condición de vida de superfluidad nos invita a pensar sobre la manera en que se completa el cuadro con los rasgos centrales de un escenario propicio al advenimiento de las soluciones totalitarias. Para un mayor entendimiento del modo de vida característico del humano homogenizado, cabe detenerse en la superfluidad que la pensadora afirma, es condición de la existencia de quienes han sido uniformados y privados de mundo, ya sea por retiro voluntario o por falta de una esfera pública.

La superfluidad es para el individuo lo que la desmundanización es para la durabilidad del mundo. Ambos están indisolublemente vinculados y, en los términos del trabajo que presento, cuyo análisis se centra en las sociedades de masas, tanto la desmundanización como la amenaza que acecha la durabilidad de nuestro artificio, son resultado de los mecanismos ocultos o dispositivos homogeneizantes cuyos efectos sobre los individuos se han ido extremando peligrosamente.

La Época Moderna en cuyo marco el humano vive desarraigado del mundo, se muestra, bajo un prisma arendtiano, como una etapa de intensificación de las dinámicas homogeneizadoras, debido a que al imperio del tipo de vida del *animal laborans*, bajo el cual el humano queda reducido a mero miembro de la especie, es decir, sin identidad que le distinga de los demás como un ser único e irrepetible. Dicho en otros términos, cuando hablamos de un *animal laborans* cuya condición de vida es de superfluidad, nos referimos a un humano imposibilitado de aparecer frente a otros y, por tanto, de distinguirse en su aporte al artificio, con lo cual su identidad permanece oculta y carece de toda relevancia. Específicamente, lo que Arendt quiere destacar de una condición de vida de este tipo, es que ella refleja un daño del vínculo humano-mundo a tal extremo, que aquel ya no puede pertenecer a él desde la contribución a su creación y permanencia, lo que pone en peligro tanto la vida de los individuos carentes de dignidad, como la durabilidad del mundo.

El escenario descrito es condición de posibilidad del advenimiento de los totalitarismos, puesto que en ausencia de agentes identificables de la acción, el mundo es gobernado ya sea por dinámicas procesuales que responden al movimiento inherente de las ideologías o al gobierno de nadie

anclado en el interés común. Lo que ambos gobiernos comparten es la total ausencia de realización de la dignidad humana y, aunque podría pensarse que el gobierno de nadie –propio de las democracias representativas en que gobiernan burocracias bajo cuyo paraguas desaparecen las identidades–, es incomparablemente menos peligroso, desde la perspectiva de Arendt, dicho gobierno puede llegar a ser más cruel y tiránico que otras formas de gobierno conocidas (Arendt, 2010: 51). En sus propias palabras:

“Hay sólo algo que parece discernible: podemos decir que el mal radical ha emergido en relación con un sistema en el que todos los hombres se han tornado igualmente superfluos. Los manipuladores de este sistema creen en su propia superfluidad tanto como en la de los demás, y los asesinos totalitarios son los más peligrosos de todos porque no les preocupa si ellos mismos resultan estar vivos o muertos, ni siquiera si alguna vez vivieron o nunca nacieron. [...] Los acontecimientos políticos, sociales y económicos en todas partes se hallan en tácita conspiración con los instrumentos totalitarios concebidos para hacer a los hombres superfluos” (Arendt, 2011: 616).

Así, una vez homogeneizada la unicidad, bajo el gobierno de nadie y en el aislamiento que resulta de la desaparición de la esfera pública, el humano experimenta su vida sólo en el marco biológico dado por el ciclo labor-consumo. Desde la lectura propuesta aquellas críticas de intérpretes que, como Georg Kateb, no comparten la distancia de Arendt respecto a las democracias representativas (Kateb, 1984: 115), pierden fuerza. A lo ya expuesto cabe agregar que el aislamiento y la superfluidad o ruptura del vínculo humano-mundo, característicos del modo de vida del *animal laborans* no sólo es, a juicio de la pensadora, la precondition de las tiranías, sino además un estado de esclavitud en el cual el humano vive bajo la tortura de la necesidad (Arendt, 2010: 137).

En mi lectura y a partir de los argumentos expuestos, la existencia de dispositivos homogeneizantes, presentes tanto en las democracias que antecedieron a los totalitarismos, como en las democracias de la actualidad, explica las enormes limitaciones de un régimen que, anclado en derechos formales universales, afirma una cierta concepción de dignidad humana a partir de la cual sería posible poner freno a las soluciones totalitarias. De ahí que, a mi juicio, interpretaciones como la de Seyla Benhabib, respecto a que las causas del totalitarismo estarían ligadas a la imposibilidad de las democracias de defender dichos derechos (Benhabib, 1996), no develen los fundamentos de la hermenéutica que Arendt nos ofrece. Y es que la ausencia de mundo

que deviene de la atomización social es una condición que hayamos en ambas épocas históricas. Según las observaciones de Arendt, los movimientos totalitarios atrajeron a quienes, desde el individualismo filisteo, habían abandonado el mundo en pos de la consecución de intereses personales. La pensadora describe la situación en los siguientes términos:

“El hombre-masa al que Himmler organizó para los mayores crímenes en masa jamás cometidos en la historia presentaba las características del filisteo más que las del populacho y era el burgués que, entre las ruinas de su mundo, sólo se preocupaba de su seguridad personal y que, a la más ligera provocación, estaba dispuesto a sacrificarlo todo, su fe, su honor y su dignidad. Nada resultó tan fácil de destruir como la intimidación y la moralidad privada de quienes no pensaban más que en salvaguardar sus vidas privadas. Tras unos pocos años de permanencia en el poder y una sistemática coordinación, los nazis pudieron afirmar con justicia: “El único hombre que en Alemania es todavía una persona particular es alguien que está dormido” (Arendt, 2011: 471).

Del párrafo citado, se sigue que la homogenización llevada a su grado máximo, es uno de los objetivos más claros del totalitarismo que no sólo destruye toda particularidad desde la propaganda, sino que además, busca la eliminación de toda capacidad de convicción personal (Arendt, 2011: 627). Arendt se extiende sobre este tema en su descripción de los campos de concentración donde la autora vincula el ejercicio del poder total a la muerte de la individualidad.

“La paradoja que implica la pérdida de los derechos humanos es que semejante pérdida coincide con el instante en el que una persona se convierte en un ser humano en general –sin una profesión, sin una nacionalidad, sin una opinión, sin un hecho por el que identificarse y especificarse– y diferente en general, representando exclusivamente su propia individualidad absolutamente única, que, privada de expresión dentro de un mundo común y de acción sobre éste, pierde todo su significado” (Arendt, 2011: 427).

Conviene detenerse en la discusión sobre la existencia de derechos humanos, puesto que, en mi perspectiva, Arendt nos invita a repensar la democracia, justamente, desde una revisión de las consecuencias implicadas en la mera formalidad de los mismos.

Mi lectura respecto a la problemática implicada en el quiebre de los derechos humanos que tanto hoy como a principios del siglo XX prometen salvaguardar la dignidad humana, se distancia de otras interpretaciones como la de Benhabib y la de Julia Kristeva.

En *The reluctant modernism of Hannah Arendt*, Benhabib sostiene que la génesis de los totalitarismos se halla tanto en la incapacidad histórica de los estados-nación de defender los derechos universales del hombre, como en los patrones morales y psíquicos de racismo originados por las conquistas imperiales (Benhabib, 1996: 78).

Kristeva, por su parte, también vincula el origen de los totalitarismos al fracaso de la defensa de los derechos del hombre y al rompimiento de la igualdad ante el estado, aunque pone mayor énfasis en la situación de los apátridas e inmigrantes y en el resquebrajamiento de la homogeneidad, que implicó su aparición en democracias como la francesa (Kristeva, 1999: 134).

Sin embargo, y teniendo a la vista los argumentos expuestos a lo largo de esta primera sección, cabe cuestionar si es que el resquebrajamiento de los derechos humanos es el problema de fondo o, en realidad, sólo una manifestación más del daño producido por la homogenización ya descrita. En mi interpretación, la crítica arendtiana no apunta a las incapacidades de los gobiernos para proteger a sus ciudadanos a partir de una defensa de sus derechos, sino a su falta de realización en una esfera pública donde el humano realiza su condición de pluralidad, distinguiéndose de sus iguales bajo el marco de la isonomía ya explicada.

Así, desde una lectura que sitúa el pensamiento arendtiano en la corriente de Tocqueville, la homogenización reemplaza a la igualdad política y los derechos humanos, entendidos como verdades autoevidentes, las cuales sólo sirven de base a los *espejismos democráticos* que aquejan no sólo a las democracias de principios de siglo XX, sino también a las democracias actuales. La metáfora de los *espejismos democráticos* es usada por Arendt para explicar la situación política que fue condición de posibilidad del surgimiento de los movimientos totalitarios y refiere, específicamente, al espejismo en que estaban sumidas aquellas democracias que creyeron poder prescindir de las masas políticamente indiferentes y afirmar, al mismo tiempo, su legitimidad (Arendt, 2011: 440).

En síntesis, el argumento de la pensadora, apunta directamente a la imposibilidad de pertenecer al mundo desde la unicidad de cada quien que,

una vez dañada, deja al humano en un estado de homogeneidad, en cuyo marco las vidas de los ciudadanos se torna irrelevante. A modo de ejemplo, Arendt señala que ya en 1929 Hitler se enorgullecía ante la “grandeza del movimiento” la cual, en palabras del líder nazi, se observaba por el hecho de que setenta mil hombres,

“[...] ‘han constituido exteriormente casi una unidad, que realmente estos hombres son uniformes no sólo en ideas, sino que incluso su expresión facial es casi la misma. Mirad esos ojos alegres, ese entusiasmo fanático, y descubriréis... cómo cien mil hombres de un movimiento se convierten en un solo tipo’” (Arendt, 2011: 565).

Arendt aborda las consecuencias de la homogenización que, en sus términos, implica uniformar haciendo de todos los humanos lo mismo y advierte que cuando se reduce al mínimo “el fondo oscuro de la diferencia”, atentando contra “el inquietante milagro contenido en el hecho de que cada uno de nosotros esté hecho como es, singular, único, incambiable”, la vida pública y su ley de la igualdad se habrán impuesto por completo, infringiéndose a sí misma el castigo de la petrificación (Arendt, 2011: 426). La pensadora plantea que la petrificación es el último estadio de un proceso que termina en el ejercicio del poder total, propio de los regímenes totalitarios. Dicho poder, sólo existe donde los humanos no son más que marionetas de reflejos condicionados cuya capacidad de comenzar algo nuevo y de aportar al mundo como artificio, ha sido destruida. De ahí que si en las democracias persisten los dispositivos homogeneizantes y la inexistencia de una esfera pública con el consecuente aislamiento de los individuos, se esté construyendo, de manera involuntaria, el camino para las soluciones totalitarias.

En suma, la propuesta arendtiana sugiere que sólo a partir de la realización de la condición humana de pluralidad de la cual surge la esfera pública, es posible contener las tormentas totalitarias. Y es que, únicamente, la existencia plural, en medio de la que todo individuo tiene voz y espacio para expresar su perspectiva actuando en consuno con otros para aportar al artificio, es posible evitar un abandono del mundo que conduce a su desertificación. En consecuencia, podemos afirmar con Arendt, que cuando las vidas de millones transcurren circunscritas a las fronteras de la privacidad, estamos ante la realización de la doble amenaza de la “nada” y del “nadie”, es decir, del desierto que no sólo arrasa con las vidas de sus habitantes aislados, sino además con la existencia misma del mundo (Arendt, 2006: 507).

Sin embargo, la esfera pública arendtiana anclada en una clara distinción entre lo público, lo social y lo privado, se nos presenta como un ideal difícil de alcanzar. No obstante, el ejercicio de pensar sobre ella nos permite comprender parte importante de las dificultades que enfrentan las democracias representativas modernas y contribuir en pos de un cambio que desarticule los dispositivos homogeneizantes e impida el advenimiento del totalitarismo. Sobre la esfera pública arendtiana profundizo en la sección que sigue.

Pluralidad, conditio per quam...

Desde una visión arendtiana, *polis* y pluralidad son inescindibles, puesto que no sólo la *polis* es resultado de la condición humana de pluralidad, sino que y, al mismo tiempo, constituye su condición de posibilidad (Arendt 2010: 22).

Para la pensadora, la condición humana de pluralidad no refiere simplemente a una diversidad entre individuos o al pluralismo observable al interior de las sociedades, sino a un segundo nacimiento, el cual se realiza cuando nos insertamos en el mundo humano –con palabra y acto–, donde además de confirmar y asumir el hecho de nuestra original apariencia física, llegamos a “vivir como [un] ser distinto y único entre iguales” (Arendt, 2010: 201-202). La interpretación arendtiana de la experiencia griega sirve para aclarar las ideas expuestas:

“Aquí de lo que se trata más bien es de darse cuenta de que nadie comprende adecuadamente por sí mismo y sin sus iguales lo que es objetivo en su plena realidad porque se le muestra y manifiesta siempre en una perspectiva que se ajusta a su posición en el mundo y le es inherente. Sólo puede ver y experimentar el mundo tal como éste es ‘realmente’ al entenderlo como algo que es común a muchos, que yace entre ellos, que los separa y los une, que se muestra distinto a cada uno de ellos y que, por este motivo, únicamente es comprensible en la medida en que muchos han hablado entre sí *sobre* él, intercambian sus perspectiva (Arendt, 2008: 174).

La fenomenología política arendtiana, nos permite comprender el sentido ulterior de la política y la esfera pública que le es constitutiva para la existencia de un mundo en el que cada cual aparece desde la unicidad frente a sus iguales para ser visto y oído por otros, distinguiéndose de cada quien. Cabe agregar que en el mundo como artificio que es hogar para la condición de pluralidad, nadie es reemplazable, puesto que, como lo plantea en la cita

anterior, cada una de las perspectivas constituye la realidad común desde los significantes compartidos.

En este punto es fundamental profundizar en la isonomía o igual libertad, en cuya ausencia la esfera pública que sirve a la distinción de cada quien, desaparece. Ello porque sólo podrán aparecer y revelar su identidad aquellos que compartan el espacio que se configura desde un tipo de igualdad anclada en leyes cuya función no sea reducir lo diverso, sino que autorizar “la posibilidad de las palabras y las acciones” (Arendt, 1993: 22). En contraste, bajo la desertificación que resulta de los dispositivos homogeneizantes, no hay mundo común, puesto que cada quien se encuentra preso por la subjetividad de su propia experiencia, la que sigue siendo singular aunque se repita y multiplique innumerables veces. Estamos ante la consumación de la amenaza que anticipa la destrucción del mundo común, el cual, a juicio de Arendt, “ha llegado cuando se ve sólo bajo un aspecto y se le permite presentarse únicamente bajo una perspectiva” (Arendt, 2010: 67). De lo planteado se sigue que los dispositivos homogeneizantes no sólo ponen en peligro las vidas humanas, sino además, la durabilidad del mundo. Sobre ella, profundizaré en lo que sigue, con el fin de mostrar con mayor claridad, el vínculo entre la condición humana de pluralidad y la esfera pública.

Los lineamientos centrales del pensamiento arendtiano en torno a la durabilidad del mundo recorren el tejido de las actividades productoras de una realidad específicamente humana (mundo como artificio), en tanto resulta de la liberación del determinismo biológico en que se hallan todos los seres vivos. Sin embargo, no es cualquier actividad la que contribuye a la construcción y durabilidad del mundo. De las tres condiciones que conforman la *vita activa*, sólo dos de ellas son configuradoras del mundo común: la creación del *homo faber* y la significación del humano de acción. Ellas producen los objetos que –por su durabilidad– devienen en condiciones de la vida humana, es decir, en el mundo como artificio que no está, como la Tierra, dado naturalmente, sino que responde a la voluntad y quehacer de quienes lo integran (Arendt, 2010: 23). Me detendré en cada una de ellas con el fin de aclarar el modo en que realizan su contribución.

En el caso del fabricante u *homo faber*, la relevancia de su actividad radica en que produce aquellos objetos de uso que proveen de una estabilidad al mundo construido con los materiales de la tierra, artificio que perdura frente al movimiento siempre cambiante de las vidas humanas y del proceso natural del que fueron sacadas (Arendt, 2010: 190). La pensadora explica que, a pesar de su tendencia a decaer producto del uso y del desgaste propios del paso del

tiempo, el adecuado uso de las cosas fabricadas por el *homo faber* “no las hace desaparecer y dan al artificio humano la estabilidad y solidez sin las que no merecerían confianza para albergar a la inestable y mortal criatura que es el hombre” (Arendt, 2010: 157).

Así, desde la estabilidad dada por su durabilidad, los objetos del *homo faber* condicionan la vida humana al establecerse como una comunidad de cosas que nos agrupa y relaciona (Arendt, 2010: 64). Dicho condicionamiento, que jamás es absoluto, está vinculado a la identidad de quienes habitan el artificio. Arendt pone el énfasis en que el carácter de uso de dichos objetos y la permanencia en el tiempo de los modelos que anteceden a su fabricación, los distingue de la producción destinada al consumo, propia del *animal laborans*. Y es que su presencia y durabilidad permiten a los humanos, en un período amplio de tiempo, recuperar su unicidad, es decir, su identidad, al relacionar su siempre cambiante naturaleza, con los mismos objetos y del mismo modo para los que éstos fueran concebidos (Arendt, 2010: 158).

Pero el *homo faber* no sólo fabrica cosas de uso, sino que además aquellos objetos –monumentos, escritos poéticos e historiográficos– que sirven al *hombre de acción* en tanto permiten el recuerdo de sus aportes al mundo como artificio, realizados en lo inmaterial, es decir, desde la acción y la palabra (Arendt, 2010: 191).

Y si el mercado de cambio es el lugar que ocupa el *homo faber* en el mundo, el lugar del humano de acción es la esfera pública, donde aparece frente a los demás, con quienes en acción conjunta aportará a la realidad creando instituciones, leyes, realizando gestas heroicas, y contribuyendo –desde su singular perspectiva– al sentido común sobre el bien y el mal, lo justo y lo injusto. Así, desde una perspectiva arendtiana puede afirmarse que la esfera pública es el origen de la realidad y que la vida privada del *animal laborans* está, justamente privada de ella. Esta idea es recurrente en sus textos donde la pensadora sostiene que “[p]ara nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad” (Arendt, 2010: 59).

Así, la realidad y confiabilidad del mundo humano descansan principalmente en el hecho de que estamos rodeados de cosas más permanentes que la actividad que las produce, y potencialmente incluso más permanentes que las vidas de sus autores. En consecuencia, la vida humana, en la medida en que construye el mundo, se encuentra en constante proceso de transformación, y el grado de mundaneidad de las cosas producidas depende de su mayor o menor permanencia en el propio mundo (Arendt, 2010: 109).

En suma, el mundo como artificio resulta tanto de los objetos producidos por el *homo faber*, como de las historias constitutivas de la trama de las relaciones humanas y sus protagonistas. Es en este mundo donde pueden ser contenidos los asuntos humanos y, en consecuencia, no hay espacio para los dispositivos homogeneizantes. En consecuencia, sólo en un mundo donde exista una esfera pública vigorosa, que sirva a la distinción, las tormentas totalitarias son impensables. Ello, porque, como expliqué en la sección anterior, los totalitarismos requieren de la previa atomización de los individuos, de su aislamiento y consecuente homogeneidad para surgir entre los vestigios de lo que otrora, fuera el mundo común.

De la defensa arendtiana sobre nuestra condición de pluralidad se sigue que, para la pensadora, a diferencia de teóricos políticos como Hobbes, Rousseau, Maquiavelo, Locke o Smith, por mencionar algunos, no existe una naturaleza humana común a partir de la cual puedan explicarse y ordenarse los asuntos humanos. Desde las antípodas de todo tipo de idea *a priori* sobre el humano, sus limitaciones y capacidades, la autora nos muestra que somos iguales únicamente en cuanto a que somos todos distintos, y que es esa condición la que nos permite fundar un modo de coexistencia anclado en la dignidad. De modo más específico, en lo que respecta al vínculo entre la condición de pluralidad y la constitución de la esfera pública, Arendt afirma:

“La acción sería un lujo innecesario, una caprichosa interferencia en las leyes generales de la conducta, si los hombres fueran de manera interminable repeticiones reproducibles del mismo modelo, cuya naturaleza o esencia fuera la misma para todos y tan predecible como la naturaleza o esencia de cualquier otra cosa. La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 2010: 22).

En lo que respecta al discurso que es propio del humano de acción, la pensadora plantea que no es una mera herramienta de comunicación o información y, por ello, no responde a los criterios de la racionalidad medio-fin del *homo faber*. Arendt afirma –retrotrayéndose a la polis griega– que el discurso político revela la cualidad de ser distinto de quien lo pronuncia y, por tanto, excede los fines de autodefensa o búsqueda de intereses que podrían lograrse en la muda violencia (Arendt, 2010: 203). La importancia que Arendt atribuye a dicho carácter revelador nos conduce directamente al modo en que concibe la política y la esfera pública que le es propia. En ella el humano se reúne con sus congéneres a partir de su condición de iguales, lo que les

permite entenderse y anticipar las necesidades futuras. Pero, tal como afirma la pensadora, si no fuésemos todos distintos, el discurso y la acción serían innecesarios. Bastaría con signos o sonidos que permitiesen la consecución de objetivos comunes, desde una racionalidad instrumental que dispone de los medios apropiados (Arendt, 2010: 200).

Arendt, distingue claramente la acción de la fabricación, en la medida que a partir de ella se realiza la condición humana de pluralidad y, por tanto, su fundamento es la revelación del agente, como miembro único e irrepetible del artificio. Ese es uno de los motivos por el cual pone énfasis en que la acción debe vincularse claramente a un “quién”, es decir, a un agente que resulte visible para otros. Sólo así se realiza el aporte que confirma la dignidad humana y nutre el tejido de las relaciones humanas, de manera que un pasado de agentes identificables por sus gestas, sirva de iluminación al presente y proyección al futuro, es decir, a la permanencia del mundo. Este es el origen de su crítica a la aplicación de leyes estadísticas a la historia, puesto que, a su juicio, en la medida que omiten los acontecimientos y a sus agentes, destruyen el pleno significado de la misma (Arendt, 2010: 53-54). Por tanto, la uniformidad estadística en tanto ideal político de una sociedad que se haya sumergida en la rutina cotidiana, debe ser considerada –en el marco de una teoría de la homogeneidad– como uno de los dispositivos que destruyen la unicidad y contribuyen a horadar la durabilidad del mundo.

Pero además, la condición de posibilidad de la acción política es la presencia de los otros que no sólo sirven de testigos a su realización e identifican al agente, sino que participan de ella. Ese es el motivo por el que Arendt descarta la idea de soberanía propia del individualismo. En sus términos:

“El poder no es un correlato de la voluntad; pero el prejuicio de que el poder es indivisible se debe, por un lado, al error de considerarlo como un correlato natural de la voluntad y, por otro lado, a la idea acertada de que la voluntad es indivisible. La divisibilidad del poder en la división de los poderes es la mejor prueba de esto, y también es la mejor prueba de que el poder no es algo engendrado por un sujeto que quiere o por una voluntad subjetiva, sino aquello que surge entre los hombres cuando actúan juntos” (Arendt, 2006: 233).

Hemos llegado a la noción política arendtiana, la cual, en mi lectura, se funda en tres pilares centrales desde los que es posible revisar la tradición anclada en la Época Moderna. El primero refiere a la existencia de derechos que, en ausencia de la esfera pública no se realizan y, por tanto, contribuyen

al establecimiento de un espejismo democrático, el cual es terreno fértil para las tormentas totalitarias. El segundo, dice relación con el anterior y plantea que las democracias representativas no proveen de un terreno seguro, o mundo como artificio donde la dignidad de cada uno de sus miembros pueda ser asegurada. Al contrario, dado que éstas se establecen en ausencia de una esfera pública que permita la distinción de los ciudadanos, ella misma sirve a la existencia de los dispositivos homogeneizantes. Finalmente, el tercero tiene relación con el modo en que se concibe el poder político y la confusión entre lo estatal y la esfera pública. En lo que queda, expondré algunos aspectos que aclaran este último punto.

En mi lectura, la confusión entre lo estatal y la esfera pública es resultado de la pérdida de sentido que originalmente tuvo la creación de la *polis*. Y lo que Arendt ha traído a la discusión es, justamente, el recuerdo no sólo del hecho de que la *polis* era aquel espacio de distinción ya descrito, sino además, nos ha provisto de un marco que nos permite comprender las consecuencias aparejadas a su extinción.

Así, la pensadora nos sugiere un tipo de igualdad que en lugar de estar vinculada a nociones de justicia las cuales debiesen ser satisfechas en la esfera social, donde rige el imperativo de la necesidad, se entrelaza con la libertad. El problema es que la libertad, tal como Arendt la concibe –es decir, como la experiencia del hacer y del actuar con los igualmente libres (Arendt 1996: 163-164)–, desaparece bajo la proyección de las sombras que la vida social y económica ha arrojado sobre la esfera pública. De ahí que parte importante de su obra, *La condición humana*, se desarrolle en torno a la victoria de la sociedad sobre la esfera pública. En este marco, el rol del estado se presenta bajo dos aspectos. El primero lo muestra como aquella estructura institucional weberiana que se reserva el monopolio de la violencia, a juicio de Arendt, antítesis de la política, cuyo eje es la persuasión y el uso de la palabra, en lugar de la violencia que en la Grecia antigua se vinculaba a los bárbaros y esclavos que carecían del discurso para persuadir. El segundo aspecto nos muestra al estado como uno de los efectos del triunfo de la sociedad sobre la esfera pública en la medida que asegura las condiciones para cada cual se entregue “libremente al desarrollo de las fuerzas productivas sociales, a la producción común de los bienes exigidos para una vida ‘feliz’” (Arendt, 2008: 174). Planteado en otros términos, bajo la perspectiva arendtiana, el estado usa su fuerza para asegurar el triunfo de la condición de vida del *animal laborans* que sumerge al humano en el ciclo labor-consumo, bajo cuyas dinámicas, ninguno de aquellos aspectos de su unicidad tienen oportunidad de realización.

Conclusión:

La crítica arendtiana a la noción de política que se ha desarrollado en la Época Moderna, pone en tela de juicio no sólo el modo en que comprendemos nociones fundamentales como igualdad, justicia, libertad, sino además –desde su experiencia con el totalitarismo–, nos abre la posibilidad de pensar sobre el modo en que las concebimos y el espejismo que ellas encubren, permitiendo develar los mecanismos ocultos que sirven de terreno fértil al totalitarismo. Ciertamente, bajo su mirada, lo que el mundo ha perdido es la política misma. Ello se explica desde el imperio de una cultura que promueve la homogenización del humano hasta su reducción en un mero miembro de la especie. En síntesis, desde su perspectiva, el escenario de las democracias representativas pierde su máscara y se muestra como un régimen en que la ausencia de esfera pública conduce a que nuestra concepción del poder político anclada en el monopolio de la violencia y el aislamiento de los individuos, ponga en jaque la existencia humana.

En vistas a los argumentos planteados, el vuelco que implica observar la realidad desde el prisma que nos provee la pensadora, nos conduce hacia una noción de política cuyo rol es la construcción del artificio y la contribución a su permanencia desde la realización de la condición humana de pluralidad. Sólo entonces estamos ante aquel poder específicamente político que resulta de la reunión de los humanos agrupados por el discurso y la acción. En contraste, ante la dispersión del grupo, todo poder desaparece. De ahí que no sea posible almacenarlo ni detentarlo o mantenerlo. Y es que el poder como la actividad y la libertad propios de la concepción política arendtiana, tienen en común el hecho de que su realidad está dada por la unión de palabra y acto, donde a diferencia de la tiranía, las palabras no están vacías ni “se emplean para velar intenciones, sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades” (Arendt 2010: 222-223).

Referencias bibliográficas

Arendt Hannah (2006), *Diario Filosófico*, Herder, Barcelona.

_____ (2011), *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, Madrid.

_____ (2010), *La condición humana*, “Labor”, Paidós, Buenos Aires.

_____ (2008), *La promesa de la política*, Paidós, Barcelona.

_____ (1993), *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona.

_____ (2009), *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid.

Benhabib Seyla (1996), “The reluctant Modernism of Arendt”, en *The Public Sphere and Totalitarianism*, Sage Publications, California.

Kateb George (1984), “Modern Democracy”, en *Politics, Conscience, Evil*, Rowman & Allanheld, New Jersey.

Kristeva Julia (1999), *Hannah Arendt*, Columbia University Press, New York.

Tocqueville Alexis (2006), *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid.

QUIÉN ES QUIÉN EN EL ESPACIO PÚBLICO: POLÍTICA E IDENTIDAD EN H. ARENDT

María José López Merino¹

Resumen/*Abstract*

En lo que sigue presentamos el concepto de identidad del *quién*, que Arendt expone en su obra *The Human Condition*, ligado a la noción de acción política. Presentamos este concepto ligado a tres anomalías que registra la lectura de Arendt: la primera vinculada con la misma noción de política que explora la autora, la segunda vinculada a su posición como pensadora anti-metafísica, y la tercera relacionada ya no con sus ideas sino con su praxis como pensadora: las actividades que la sitúan en espacio público como un *quién* que tiene algo que decir, específicamente, en dos momentos peculiares en su escritura: *Los orígenes del Totalitarismo* y *Rahel Varnhagen. La vida de una judía*.

Palabras claves: identidad, *quién*, acción, narración, espacio público

WHO IS WHO IN THE PUBLIC SPACE: POLICITY AND IDENTITY IN H. ARENDT

This article presents the concept of the identity of the 'who', exposed by Arendt in her book The Human Condition, linked to the notion of political action. We introduce this concept related to three anomalies that appear in Arendt's reading: the first associated to the very notion of politics that she explores, the second linked to her position as an anti-metaphysical thinker, and the third related not with her ideas but with her praxis as thinker: her activities in the public space like a 'who' that has something to say, specifically, in two peculiar moments in her production: Origins of Totalitarianism and Rahel Varnhagen, the Life of a Jewess.

Keyword: identity, who, action, narration, public space

1 Chilena, Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile. Este artículo es parte del proyecto Fondecyt Regular n° 1140200 en el que participa como coinvestigadora.



El capítulo cinco de *The Human Condition* de H. Arendt en su párrafo 24, se inicia con algunas reflexiones acerca de la identidad de los agentes de la acción. La acción (*action*) entendida como *praxis*, estaría indisolublemente vinculada a un *quién de la acción*. En este sentido, nos advierte la autora, "...el acto primordial y específicamente humano (acción y discurso) debe contener al mismo tiempo la respuesta a la pregunta planteada a todo recién llegado: «¿Quién eres tú?» (Arendt, 1993: 202). Así, parece que lo primero que podemos decir de la noción de "acción política" que comienza a dibujar la autora, es que nos permite saber quién es quién.

Lo que aquí está en juego en este crucial capítulo, es un concepto de identidad individual asociado a la política, al menos, anómalo en la tradición del pensamiento político-filosófico. Nombremos algunas caras de esta anomalía que nos proponemos explorar en el presente artículo: en primer lugar la política es comprendida en este libro y en especial en este capítulo, como un conjunto de prácticas que realizan individuos singulares, relacionados pero siempre individualizables. Esto evidentemente nada tiene que ver con la reflexión sobre las instituciones y su origen, o su legitimidad, o sobre el quehacer de fuerzas sociales colectivas, preguntas claves en la tradición del pensamiento político y que no pueden ser respondidas desde la reflexión acerca de la identidad de los agentes. En este nivel la anomalía proviene del concepto mismo de lo político desarrollado por la autora, vinculado a una peculiar noción de acción y de individualidad, o mejor individualidades, ya que siempre ésta se da en plural.

Otra cara de esta anomalía: Arendt se identifica como una pensadora antimetafísica, o como parte de "...aquellos que están empeñados conscientemente en destruir a la metafísica" (Arendt, 1981: 212), una filósofa del martillo podríamos agregar nosotros, y sin embargo, reedita al parecer, un concepto de identidad individual. ¿Puede haber algo más metafísico que hablar de identidad, en este caso identidad individual? Anómala, en una pensadora política como es Arendt, resulta su constante preocupación por no perder el carácter único, la unicidad (*uniqueness*) de cada actor, que no se jugaría en la esfera privada ni íntima, sino bajo la luz de lo público.

Por último, hay al menos una tercera anomalía, que no tiene que ver con las ideas que Arendt expone, sino con las prácticas que ella realiza en su propio itinerario intelectual y que la convierten, a veces a pesar de

ella misma, en *un quién ante los otros*, una pensadora que opina y expone y se expone en el espacio público. Arendt, si uno mira su biografía y su obra, realiza un trabajo decidido de autoformación como pensadora, como intelectual y como filósofa². No hay nada natural en su trayectoria pública, ya que tuvo casi todo en contra: mujer, judío-alemana, que se convierte en una académica e intelectual destacada en el medio norteamericano. En este punto, filosofía, espacio público, biografía e identidad, se entrelazan, marcando uno de los focos más atrayentes de la obra de Arendt: cuándo y cómo se convierte en filósofa. Cómo y con qué recursos y estrategia lo hace. Incluso más allá, cómo se mezclan filosofía, identidad y sobrevivencia, ya que la pensadora hace de su filosofía una verdadera tabla de salvación para las catástrofes políticas, sociales y personales que enfrenta. La propia Arendt en su vida, realiza una recreación constata de su identidad, lo que le permite aparecer ante otros con su propio *quién*, no siempre de manera pacífica, por cierto. A mi juicio, el *quién* que es la propia Arendt y el *cómo* ella se hace filósofa o más ampliamente, una pensadora, es uno de los centros gravitacionales del interés creciente que genera esta autora y que nos conecta de una manera directa o indirecta a todas con una pregunta central para quienes hemos hecho una vida vinculada al leer, enseñar, escribir, conversar de filosofía: ¿cuándo una mujer se vuelve, por fin, filósofa?

Los quienes, la acción y el discurso

La acción entendida como praxis, ya lo sabemos, es la actividad central en la geografía de las actividades prácticas que la autora alemana nos presenta en *The Human Condition*. No es una actividad cualquiera, a diferencia del trabajo (*work*), no tiene su fin fuera de ella en un resultado o producto, a diferencia de la mera labor (*labor*) no es una actividad movida por la necesidad ni mediada por la violencia.

La *praxis*, valga repetirlo una vez más, es una actividad que tiene sentido en sí misma. Esta nota distintiva nos lleva directamente al Capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*, cuando Aristóteles distingue las dos actividades prácticas: *praxis* y *poiesis*. Siguiendo el modelo aristotélico esta *praxis* es presentada negativamente como una actividad no teórica, e improductiva³.

2 Conocidas son las reticencias de la propia Arendt a ser llamada filósofa. Ver la entrevista de Gunther Gaus a H. Arendt en <https://www.youtube.com/watch?v=WDovm3A1wI4>

3 "...el proceso de actuar y hablar puede no dejar tras de sí resultados y productos finales" (207).

Esta *poiesis* es para Arendt, como ya es para Aristóteles⁴ una actividad prepolítica (Arendt, 1993: 218), consistente en un cierto hacer práctico de acuerdo a fines, y siguiendo la ruta del camino ideado por la contemplación del modelo o de su plan a seguir. En cambio, la acción es en sí misma ajena a las imposiciones de los modelos previos⁵, porque aunque los actores puedan tener motivos y fines, la actividad misma, es decir, la acción no se define a partir de ellos.

Al mismo tiempo, la *praxis* es una actividad que se ha desvinculado ya de la naturaleza y del repetitivo ciclo de la sobrevivencia. La *praxis* no es labor, aquella que realiza el *animal laborans* como actividad práctica necesaria para el mantenimiento de la vida en su sentido más elemental. (Arendt, 1993: 109). Su tiempo es siempre cíclico, porque una vez que termina de ‘mantener’ la vida, debe comenzar de nuevo, y su lógica, es la repetición constante de este ciclo de la sobrevivencia: se labora para consumir lo necesario para la vida y una vez que se consume, el ciclo comienza otra vez (Arendt, 1993: 108).

Mientras los productos del trabajo se usan, los productos de la labor se consumen. Mientras la producción (*poiesis*) o el trabajo (*work*) van unidas al placer de crear, haciendo uso de la imaginación, la actividad laborante va unida inevitablemente a la dureza del quehacer de ‘mantener la vida’ (Arendt, 1993: 111) y no tiene más sentido, que la generación de las condiciones para la vida en su sentido más básico: la sobrevivencia.

Volviendo a la definición de *praxis*, quizás su significado más claro, surge de la identificación al menos parcial que realiza la autora entre acción y natalidad. Recordemos que la natalidad no es en Arendt un único concepto sino un conjunto o constelación de conceptos vinculados. En uno de sus sentidos ‘natalidad’ se identifica con la acción en su sentido más básico y olvidado: actuar es sobre todo hacer nacer, iniciar algo en el mundo que luego sigue su propia vida. Así, la anatomía de la acción, sólo queda delimitada positivamente en *The Human Condition* cuando de la mano de la autora, recuperamos éste su sentido original de iniciativa: actuar ya no es realizar, llevar a término, ‘comportarse’ en el sentido de realizar una conducta de

4 Especialmente en Aristóteles (2004) Libro I.

5 “Los motivos y objetivos, por puros y grandiosos que sean, nunca son únicos; al igual que las cualidades psicológicas, son típicos, característicos de diferentes clases de personas. La grandeza por tanto, o el significado específico de cada acto, sólo puede basarse en la propia realización ni en su motivación ni en su logro” (Arendt, 1993: 229).

acuerdo a fines y metas, actuar es comenzar.⁶ Justamente gracias a que la acción es un puro comienzo es que de ella puede esperarse lo inesperado va a decir Arendt⁷. Así, la acción arendtiana al estar fuertemente identificada con la actividad de ‘comenzar’, se comprende como específicamente ‘performativa’, es decir, que encuentra en su propia realización su sentido. Se trata para Arendt de una “...insistencia (otra vez aristotélica) en los actos vivos y en la palabra hablada como los mayores logros de que son capaces los seres humanos” (Arendt, 1993: 229). Los ejemplos clásicos que da el propio Aristóteles de esta forma de actividad ‘viva’ o interpretativa son la actividad del ojo, en la que ver sólo significa ‘estar viendo’ y la actividad del flautista, o del actor, que se define por su propia performance, tal como nos explica la filósofa: “...en la interpretación del danzarín o del actor, el ‘producto’ es idéntico al propio acto interpretativo” (Arendt, 1993: 229)⁸. Este carácter interpretativo supone desde ya una improductividad definitiva y radical de la acción, que la convierte, en la más valiosa y al mismo tiempo “...la más fútil de las actividades humanas” (Arendt, 1993: 220), en tanto al desaparecer no deja prácticamente nada tras de sí.

De esta manera, al acercarnos más al capítulo V de *The Human Condition*, la referencia más evidente ya no es el libro VI de la *Ética* a Nicómaco, sino la *Poética* de Aristóteles y el modelo de la *praxis* como interpretación de los actores y los músicos (acción performativa) ejemplos que abundan también en el Aristóteles de *La Política*. Recordemos incluso hacia el final del parágrafo 25 del capítulo V, Arendt hace aparecer la imitación de la acción, *mimesis praexos*, y el arte del drama, como forma

6 “...el griego y el latín, a diferencia de las lenguas modernas, contienen dos palabras diferentes y sin embargo interrelacionadas para designar el verbo actuar. A los verbos griegos ‘archein’ (comenzar, guiar y finalmente gobernar) y ‘prattein’ (atravesar realizar, acabar) corresponden los verbos latinos agere (poner en movimiento, guiar) y ‘gerere’ (cuyo significado original es llevar) Parece como si cada acción estuviera dividida en dos partes, el comienzo, realizado por una sola persona, y el final, en que se unen muchas para ‘llevar’ y acabar la empresa aportando su ayuda.” (...) “en ambos casos (el griego y el latín) la palabra que originalmente designaba sólo la segunda parte de la acción, su conclusión – prattein y gerere- pasó a ser la palabra aceptada para la acción en general, mientras que las que designaban el comienzo de la acción se especializaron en el significado, al menos en el lenguaje político. Archein pasó a querer decir principalmente gobernar y guiar cuando se usó de manera específica y agere significó guiar en vez de ‘poner en movimiento’” (213).

7 “En la propia naturaleza del comienzo radica que se inicie algo nuevo que no puede esperarse de cualquier cosa que haya ocurrido antes. Este carácter de lo inicialmente inesperado (startling unexpectedness) es inherente a todos los comienzos y a todos los orígenes.” (Arendt, 1993: 201).

8 Este carácter ‘vivo’ que no permite separar actividad y obra es también propia de la idea de ‘existencia’ del *Dasein* heideggeriano.

interpretativa privilegiada, que hace patente el carácter “revelador de la acción”. Así concluye el párrafo señalando que “... la cualidad específica y reveladora de la acción y del discurso, la implícita manifestación del agente y del orador, está tan indisolublemente ligada al flujo vivo de actuar y hablar que sólo puede representarse y reificarse mediante una especie de repetición, de imitación o mimesis, que según Aristóteles, prevalece en todas las artes aunque únicamente es apropiada de verdad al drama, cuyo mismo nombre (del griego ‘dran’, actuar) indica que la interpretación de una obra es una imitación de actuar” (Arendt, 1993: 211).

El arte interpretativo por excelencia que es el teatro, el drama representado, nos permite señalar otro de los rasgos que acompañan indefectiblemente a la acción: se trata de la actividad práctica que *sólo ocurre entre y ante otros*. Esto significa que la acción es siempre intersubjetiva, supone ya otros. Los supone además como espectadores-hermenéutas de la acción, como aquellos que la identifican y le ponen nombre a esa acción, abriendo un espacio entre los seres humanos, un espacio que los liga y los separa, directamente y sin la mediación de las cosas. En este sentido, y como nos advierte la autora: “La acción es la única actividad que se da entre los hombres sin mediación de cosas” (Arendt, 1993: 21-22).⁹

La acción supone ya este estar involucrado en una trama de acciones con otros, a través de lo que Arendt llama la condición de la pluralidad palabra que no alude solamente a la constatación de que existir para un ser humano es hacerlo ya en un horizonte donde existen otros¹⁰. Alude también al hecho de que esa originalidad de la experiencia de los “muchos” (*polloi*) como horizonte último de la política, hace surgir la posibilidad de la diversidad y el carácter único e irreductible de cada mirada y con ello de cada identidad. Pluralidad y unicidad van completamente unidos: se trata de la capacidad de ser y mostrarse diversos, que sólo surge entre y ante otros.

Desde esta perspectiva el fundamento de la política está en esa diversidad irreductible, en esa posibilidad de polémica y diferencia que no se reduce ni con el acuerdo ni con la amistad cívica sino, que al revés, se trata de una diversidad que supone y sustenta cualquier acuerdo y cualquier vínculo político entre los sujetos: en tanto sólo son posibles en un mundo donde no somos los mismos y donde la diferencia es en último término

9 Nos alejamos aquí rápidamente de Heidegger y su condición del *Mitsein*, un ser entre otros mediado cotidianamente justamente por nuestras relaciones con las cosas.

10 En palabras de la autora que “...son los hombres y no el hombre el que habita la tierra” (Arendt, 1993: 23).

insuperable: “La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá” (Arendt, 1993: 22).

Así, es esta pluralidad de hombres y mujeres actuando y hablando la que genera el espacio público, que para la autora no es ningún lugar previo ya fijado, sino el delgado espacio del ‘entre’ (*in between*) y de la diferencia, que caracteriza a la comunidad política en su inmediato sentido de poder aparecer y hacer juntos: “La polis propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén (...) Se trata del espacio de aparición en el más amplio sentido de la palabra, es decir, el espacio donde yo aparezco ante otros como otros aparecen ante mí, donde los hombres no existen meramente como otras cosas vivas e inanimadas, sino que hacen su aparición de manera explícita” (Arendt, 1993: 221).

De esta manera, la acción determina el centro de la actividad política y de su lugar, lugar que no es más que el espacio práctico donde la acción tiene lugar. La polis viva, realizada, no como institución ni como recuerdo, sino como actualidad, *energeia*, actividad pura, que en tanto tiene lugar, abre un espacio de aparición que es el espacio público, que permite que aparezca la identidad. En este sentido, nos advierte Arendt: “Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quiénes son, revelan activamente su única y personal identidad y hacen su aparición en el mundo humano” (Arendt, 1993: 203).

La ligazón entre acción e identidad del agente es tan decisiva que a la luz de este primero párrafo del capítulo (24), aparece como una nota distintiva de la misma acción: “Sin la revelación del agente en el acto, la acción pierde su específico carácter y pasa a ser una forma de realización entre otras. En efecto, entonces no es menos medio para un fin que lo es la fabricación para producir un objeto.” (Arendt, 1993: 204). Sin este carácter revelador, que enuncia a un *quién* completamente *ligado a la praxis* se degrada y se vuelve mera forma práctica de realización, producción, actividad práctica que concretiza un fin.

Ahora bien, Arendt nos propone una cierta vía negativa para acercarnos a esta identidad del agente: En primer lugar, el *quién* en el espacio público, es alguien que no es un *qué*: “El descubrimiento de ‘quién’ en contradistinción al ‘qué’ es alguien –sus cualidades, dotes, talento y defectos que

exhibe u oculta— está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace.” (Arendt, 1993: 203). En este sentido, nos advierte la autora: la identidad del agente(...).“Sólo puede ocultarse en completo silencio y perfecta pasividad, pero su revelación casi nunca puede realizarse como fin voluntario, como si uno poseyera y dispusiese de este ‘quién’ de la misma manera que puede hacerlo con sus cualidades”. (Arendt, 1993: 203). En este punto y en el anterior, comienzan a aparecer las notas específicas de esta identidad: no se trata de la identidad de una cosa, o de un objeto, ni de un sujeto que se opone a un objeto. Menos aún es la identidad de una experiencia de “dominio de sí”, de un sujeto soberano que mediante su voluntad, su acción productiva, se afana en ser y aparecer como alguien. Es decir de un ‘quién’ que se produce a sí mismo como un qué, como un producto de sí. Muy por el contrario, el quién, en la descripción arendtiana tiene su nudo en un fuera de sí de la experiencia del agente. El quién se construye justamente en lo que el agente no domina, en su punto ciego. Nos aclara Arendt: “...es más que probable que el ‘quién’, que se presenta tan claro e inconfundible a los demás, permanezca oculto para la propia persona, como el *daimon* de la religión griega que acompañaba a todo hombre a lo largo de su vida, siempre mirando desde atrás por encima del hombro del ser humano y por lo tanto sólo visible a los que éste encontraba de frente” (Arendt, 1993: 203). El *quién* como revelación surge así del punto ciego, de lo que Merleau-Ponty llamaba refiriéndose al propio cuerpo: la oscuridad de la sala, que hace posible la proyección de la película. Aquel punto de ceguera que construye la perspectiva y organiza así la mirada, ligando objeto percibido recorrido y cuerpo exploratorio (Merleau-Ponty, 2004, 108).

Aquí está el principal riesgo del *quién* y de su identidad, tal como la describe Arendt en estas páginas: se trata de un *quién* que se revela sin dominio, sin soberanía en el espacio público. En este sentido: “Aunque nadie sabe a quién revela cuando uno se descubre a sí mismo en la acción o la palabra, voluntariamente se ha de correr el riesgo de la revelación, y esto no pueden asumirlo ni el hacedor de buenas obras, que debe ocultar su yo y permanecer en completo anonimato, ni el delincuente, que ha de esconderse de los demás. Los dos son figuras solitarias” (Arendt, 1993: 204). Actuar es así, correr el riesgo de la revelación y de la compañía, mostrarse sin querer y en aquello que a veces no se quiere mostrar. Este es el precio que hay que pagar por actuar, aparecer y revelarse ante otros, dándoles una visión de un *quién* que no tenemos a nuestra disposición que no es un objeto ni una cosa nuestra o si quiera de nuestra conciencia.

Ahora bien, no es lo mismo a la hora de mostrar el *quién* las acciones

que iniciamos y las palabras que decimos. Ya que las palabras tendrían una especial capacidad reveladora, de la distinción de cada uno, de la propia unicidad de la que ya hablábamos¹¹. Tal como nos dice la autora: “Este descubrimiento de quién es alguien está implícito tanto en sus palabras como en sus actos; sin embargo, la afinidad entre discurso y revelación es mucho más próxima que entre acción y revelación” (Arendt, 1993: 202). Incluso más, la acción, *praxis* pura que no es realización sino más bien interpretación, requiere de los efectos aclaradores del discurso¹².

Sin embargo, esta capacidad reveladora aleja al discurso (entendido como acción, *action*) de la comunicación. Sigue Arendt: “Ninguna otra realización humana requiere el discurso en la misma medida que la acción. En todas las demás, el discurso desempeña un papel subordinado, como medio de comunicación o simple acompañamiento de algo que también puede realizarse en silencio. Ciertamente es que el discurso es útil en extremo como medio de comunicación e información, pero como tal podría reemplazarse por un lenguaje de signos, que tal vez se mostrara ser más útil y conveniente para transmitir ciertos significados, como en el caso de las matemáticas y otras disciplinas científicas o en ciertas formas de trabajo en equipo.” (Arendt, 1993: 203) Fundamental la pista que da aquí Arendt: el discurso revelador del agente no coincide con el discurso como medio de comunicación. Así, la identidad no es un producto o un mensaje, enviado/transmitido, codificado-decodificado en el espacio público. Revelar no es comunicar, todo lo contrario, el discurso si se lo desliga del *quién* que ya habíamos descrito en la acción, puede convertirse en un discurso que se limita a comunicar y ya no a revelar, puede dirigir un proceso de realización, perdiendo su intrínseco poder revelador, se convierte en mera charla (Arendt, 1993: 204).

Detrás de este peligro que acecha el delgado lazo que une acción, discurso y agente, y dándole sustento a este peligro, está el panorama de toda una cultura de la *desaparición del quién* que en gran medida es descrita por

11 “ Si la acción como comienzo corresponde al hecho de nacer, si es la realización condición humana de la natalidad, el discurso corresponde al hecho de la distinción y es la realización de la condición humana de la pluralidad, es decir, de vivir como ser distinto y únicos entre iguales” (Arendt, 1993: 202).

12 En todo caso, sin el acompañamiento del discurso, la acción no sólo perdería su carácter revelador, sino también su sujeto, como si dijéramos; si en lugar de hombres de acción hubiera robots se lograría algo que, hablando humanamente por la palabra y, aunque su acto pueda captarse en su cruda apariencia física sin acompañamiento verbal, sólo se hace pertinente a través de la palabra hablada, en la que se identifica con el actor, anunciando lo que hace, lo que ha hecho y lo que intenta hacer” (Arendt, 1993: 202).

Arendt especialmente en *The Human Condition*, pero también de manera importante en el epílogo de *The Origins of Totalitarianism*, como también en algunas de sus obras posteriores. No sólo el pensar dominador y jerárquico, antipolítico de cierto Platón y de cierto Heidegger, no sólo el desprecio por la acción y por la vida práctica que está en el origen de la filosofía griega, y luego, cristiana y finalmente moderna. Así como también, el miedo a la experiencia política y su pluralidad que estarían vigentes en nuestra cultura desde el juicio de Sócrates, sino también y de manera decisiva a mi juicio, el quehacer de una cultura social, que cristaliza en el capitalismo moderno como sistema productivo que organiza el trabajo, y la vida práctica en general, desdibujando las identidades de las singularidades que marca. La división del trabajo, la cultura de masas, los medios de comunicación, las técnicas y métodos de las ciencias sociales, son formas contemporáneas que profundizan en este desdibujamiento de los “quienes” y de su reemplazo por los ‘nadie’ o por los cualquiera’ que aparecen en el ámbito social, como seres anónimos y desindividualizados en el largo proceso de lo que la autora llama “el ascenso de lo social” (Arendt, 1993:204-205).

Los quienes y la destrucción de la metafísica

Las reflexiones sobre la identidad del quién, que intentamos exponer en el punto anterior entran directamente en la disputa con una cierta metafísica frente a la cual, Arendt se declara en disputa. Lo dice abiertamente Arendt en el parágrafo 25, que ya veníamos comentando: “En el momento en que queremos decir quién es alguien, nuestro mismo vocabulario nos induce a decir qué es ese alguien; quedamos enredados en una descripción de cualidades que necesariamente ese alguien comparte con otros como él; comenzamos a describir un tipo o ‘carácter’ en el antiguo sentido de la palabra, con el resultado de que su específica unicidad se nos escapa” (Arendt, 1993: 205). Ya lo hemos dicho, esto significa, confundir el quién con un qué, tratar lo que deviene como si estuviera fijo, la experiencia como un conocimiento, lo que tiene existencia como algo que tiene esencia y puede ser descrito mediante una colección de notas o caracteres. Pero esta confusión parece ser endémica a nuestra tendencia a nombrar y describir. Y prosigue Arendt: se trata de “...la imposibilidad, como si dijéramos, de solidificar en palabras la esencia viva de la persona tal como se muestra en el flujo¹³ de acción y discurso, que tiene gran relación con la esfera de asuntos

13 Corregimos aquí la traducción castellana que traduce ‘flux’ por fusión cuando en realidad quiere decir flujo.

humanos” (Arendt, 1993: 205). Estamos más bien ante una existencia abierta e instalada en el mundo y su propia experiencia no es más que la experiencia temporal que deviene, de manera insegura y frágil, como el río de Heráclito, en la experiencia del que está siendo. En este sentido nos aclara la autora, quizás para confundirnos definitivamente: “La cuestión estriba en que la manifestación del ‘quien’ acaece de la misma manera que las manifestaciones claramente no dignas de confianza de los antiguos oráculos que, según Heráclito, ‘ni revelan ni ocultan con palabras, sino que dan signos manifiestos’. Éste es un factor básico en la también notoria inseguridad no sólo de todos los asuntos políticos, sino de todos los asuntos que se dan directamente entre hombres, sin la intermediaria, estabilizadora y solidificadora influencia de las cosas”. (Arendt, 1996: 206). Nos topamos aquí con una aclaración decisiva: Como ya veíamos en el punto anterior, no se trata de decir lo que es el *quién*, sino de una revelación de ese *quién* en tanto cifra, enigma, en tanto lenguaje de lo que no se puede decir. Esta concepción heracliteana del signo que Arendt según la nota 7 del capítulo que analizamos, también identifica con la concepción de *daimon socrático*¹⁴: lo que los otros ven, no es nada cierto ni claro, no es un significado como contraparte de un significante, ni un contenido ni un mensaje, sino es más bien la manifestación de algo que se manifiesta para seguir oculto.

Más allá de Arendt, no puedo evitar relacionar esta comprensión del discurso que dice el *quién*, como *daimon*, como signo oracular, con lo que Ronald Barthes dice acerca de la escritura: La escritura, a diferencia del habla, tiene un origen sacerdotal y criptográfico, no se trataba de comunicar y mantener o transmitir conocimiento, sino más bien, de ponerlo a resguardo, cifrándolo en caracteres que sólo unos pocos pudieran descifrar. El signo escrito, a diferencia del signo hablado que es siempre actual, situacional, vinculado a la comunicación y sus urgencias, el signo escrito decíamos, habría sido creado para ocultar, para mantener el secreto y no para comunicar (Barthes y Campa, 1989).

Lo importante para nosotros en la lectura de la identidad en Arendt, es que se trata de destruir la identidad del sujeto-cosa, y sobreponerle la identidad de una agente-enigma. Que tiene una identidad no interior, no esencial, no permanente, expuesta al espacio público y tan frágil como la

14 En la nota 7, Arendt aclara: “Sócrates empleó la misma palabra que Heráclito, *semainein* (mostrar y dar signos), para la manifestación de su *daimonion* (Jenofonte, Memorabilia I., 1.2.,4.) Si hemos de confiar en Jenofonte, Sócrates comparaba su *daimonion* con los oráculos e insistía en que ambos se usaran sólo para asuntos humanos, donde nada es cierto, y no para los problemas de las artes y oficios, donde todo se puede predecir” (Arendt, 1993: 267).

acción y el discurso que la sustentan, una identidad que otros nombran y cuentan, pero que no se pueda identificar ni descomponer, es una identidad cifrada, un símbolo que se dice y se recrea sin deshacer el misterio que encierra, una identidad símbolo.

Queda a mi juicio bastante claro, hasta qué punto esta noción de identidad expuesta de *The Human Condition*, es parte de un ejercicio de desmontaje, confluyendo finalmente con el proyecto de destrucción de la metafísica y la recuperación de una identidad que no coincide nunca consigo misma, sino que guarda dentro de ella también su diferencia. El gran contraste de esta identidad que se revela como cifra, como enigma, como símbolo, aparece cuando la filósofa se refiere a la identidad divina. Recordemos que hay una cierta constancia en la crítica de Arendt al monoteísmo¹⁵ que se vincula muy directamente con la manera en que ella interpreta la tarea antimetafísica de su propio pensamiento, y que permite considerarla una “filósofa del martillo”.

La crítica al monoteísmo se traduce filosóficamente en una crítica al Ser, al Uno y en definitiva a todas las nociones unificadores de la filosofía y en especial de la filosofía política. Al mismo tiempo, involucra una defensa empeñosa de la “pluralidad” como principio político y ontológico elemental. Visto desde la perspectiva del monoteísmo: El que de verdad Es, el Dios–Uno, es justamente el que no se revela, así nos aclara: “Contra el monoteísmo habla solamente el hecho de que Dios no se revela, es más, de que puede ser definido como el desconocido, que nunca se revela, mientras que los dioses en cualquier caso se revelan. Expresado de otro modo, por seguro que parezca que toda multiplicidad conocida por nosotros descansa en el uno oscuro como su fundamento, es igualmente seguro que eso uno permanece oscuro y que todo lo que se nos revela presupone pluralidad y se nos muestra en plural” (Arendt, DF: 101). Dios no es un *quién* porque no se revela. Lo que se revela, lo que aparece sólo aparece bajo la forma de la pluralidad. Lo que aparece está ontológicamente articulado desde la pluralidad, no tiene otra forma de aparecer.

Así, en el campo político la revelación de la identidad en el espacio público, es una revelación de los muchos, nunca la revelación de uno. La identidad, como revelación cifrada en acciones y discursos, se nos da sólo como la expresión en un crisol de voces y acciones, donde los otros, también

15 Recordemos que Arendt además de filosofía estudió teología y griego, que son sus dos especialidades menores. Además realizó su tesis doctoral en el pensamiento de San Agustín, o más bien en una interpretación contemporánea del mismo.

son *quienes*.

Pero ¿cuál podría ser la forma de este enigma que es la identidad del quién revelado?, la forma de este enigma es sin duda en Arendt, un relato, la narración (*story, narration*). El enigma tiene la forma de un relato, esto quiere decir: tiene una forma, puede ser dicho o incluso representado, siempre que se le permita al enigma de la identidad guardar su secreto. Esto es lo que hace el relato. La identidad individual revelada en acciones y palabras es un secreto que el relato cuenta sin decir, sin descifrar, el relato guarda y cuenta al mismo tiempo el enigma de la identidad. Allí está el secreto del propio relato.

Se abre aquí el campo de la narración de historias, de las historias de vida, como única forma positiva de comprender la identidad que se muestra, como la única respuesta efectiva a la pregunta ¿Quién eres tú? (Arendt, 1993: 202).

No voy a entrar en la teoría de la narración, que a mi juicio es posible reconstruir a partir del párrafo 25 de *The Human Condition*, y de algunos otros textos, como lo han hecho y de muy buena manera, Birulés, Kristeva, entre otros lectores de Arendt, y como bien marcan el camino los dos epígrafes de Dinesen¹⁶ y de Dante¹⁷ que abren el capítulo, (capítulo 5) que venimos analizando. La identidad del agente si puede ser dicha, con todas las precauciones que este decir tiene a la luz de lo ya analizado, puede serlo a través de una narración, que además otro enuncia en el espacio público y que al entrar en esa esfera, comienza a ser parte de las tramas de relatos que se recrean y se rehacen constantemente. Según los mismos epígrafes, el relato se sostiene existencialmente en el placer de relatar y en la capacidad de soportar el dolor, que marcan el privilegiado lugar existencial que constituye el relato, para hacernos posible vivir, de la mano del deseo y de la capacidad de traspasar el dolor, tal como resaltan Dante y Dinesen, respectivamente. Lo importante para nosotros ahora, es que como dice Forti, hay en estas reflexiones acerca de la identidad, la vida y la narración, una vía de desarrollo de una noción de la identidad en un claro horizonte postmetafísico.

16 “Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas” (Isak Dinesen) (Arendt, 1993: 199).

17 “Porque en toda acción, lo que intenta principalmente el agente, ya actúe por necesidad natural o por libre voluntad, es explicar su propia imagen. De ahí que todo agente, en tanto hace se deleita en hacer; puesto que todo lo que apetece su ser, y puesto que en la acción el ser del agente está de algún modo ampliado, la delicia necesariamente sigue... Así, nada actúa a menos que al actuar haga patente su latente yo” (Dante) (Arendt, 1993: 199).

El quién de la pensadora Arendt

Más que seguir el camino del análisis de la idea de identidad narrativa, que se encuentra esbozada en la obra de Arendt, reconduciremos estas ideas ya presentadas, acerca de la revelación del *quién*, a la propia biografía de Arendt. Al enigma concreto que esa identidad de judía-alemana, refugiada, mujer y pensadora nos propone. Sus apariciones públicas en los medios académicos fueron a lo largo de su vida cada vez más frecuentes, pero al parecer, como muestran algunas de sus cartas, nunca dejaron de incomodarla un poco. Cuestión que no parece tan evidente para quienes la escuchaban. Interesante en este sentido resulta el retrato que Mary McCarthy hace de la primera vez que vio a Arendt hablar en público, a mediados de los años 50' en Nueva York: "Me hizo recordar (dice McCarthy) lo que debe haber sido Sara Bernardt o la Berma de Proust, una espléndida diva del escenario... Lo que resultaba teatral de Hannah era una especie de poder espontáneo de ser acometida por una idea, una emoción, un presentimiento, de los cuales su cuerpo se convertía en vehículo, como en el caso de un actor. Y con unos ojos como platos, ¡Ach! (ante un cuadro, una obra algún hecho infamante) la situaba aparte del resto de nosotros, como una gran carga eléctrica" (Arendt y McCarthy, 1998: 261).

Pero su aparición en 'escena', estuvo desde su llegada a Norteamérica marcada por la escritura y la publicación, primero de artículos y luego de importantes obras. Arendt publicó y mucho, además de sus habituales presentaciones y entrevistas, incluso en radios y televisión. Quisiera concentrarse en dos de sus publicaciones más significativas en función del desarrollo de su 'aparecer' como pensadora política, intentando perfilar algunos ángulos del *quién* de la filósofa Arendt y la manera en que estas obras muestran momentos decisivos de su trayectoria como pensadora.

Su verdadera aparición pública, como pensadora política de relevancia, surge con la publicación de *The Origins of Totalitarianism* (1951). Una obra monumental, ambiciosa, desmesurada incluso, escrita en inglés, un idioma que ella no termina aún de dominar, publicado por una Arendt que aún era una perfecta desconocida, refugiada, emigrante judía, escapando de la Europa bajo la amenaza nazi. Escrita en la precariedad de su condición de refugiada, todavía bastante ajena a los medios intelectuales norteamericanos. *Los Orígenes*, es una obra no sólo monumental, sino expresión de un claro

deseo de aparecer. De levantar la voz y tomar un lugar en la discusión pública acerca de un asunto central para ella a lo largo de toda su obra, como era la comprensión del totalitarismo. Recordemos que el mismo término totalitarismo, no alcanza un uso y un conocimiento generalizado en Norteamérica sino hasta que Arendt publica su libro (Forti, 2008).

Para Young-Bruehl, la publicación de este libro marca un giro decisivo en la biografía de Arendt (Young-Bruehl, 1999). Muestra un deseo y una decisión de comparecer en el espacio público como un 'quién' que tiene un pensamiento y punto de vista completamente independientes. Es expresión así de una de las condiciones más propias de la personalidad de Arendt como pensadora, su decisión e independencia para fijar un punto de vista que, parafraseando la metáfora que ella utiliza para hablar de Lessing, se trata de un pensamiento que no requiere "barandas" apoyos, contextos culturales o sociales que la hagan sentirse cómoda para desarrollarse. (Young-Bruhe, 1999: 153 y ss). De hecho ya desde la publicación de *Los Orígenes*, las obras de Arendt, las más importantes, serán siempre recibidas polémicamente, aparecerán como un lugar de disputa que expone a la autora de una manera a veces feroz a la crítica y la polémica pública.

Pero antes de esta obra, decisiva en su biografía intelectual que marca un antes y un después en ella, hay otra obra que me gustaría rescatar y que tiene especial interés para el tema de la identidad de ese *quién* particular que fue la autora. Se trata de la extraña recopilación de cartas y esa especie de biografía que es *Rahel Vanhagen vida una judía*. Escrita primero en Alemania antes del año 1933, justo después de su tesis doctoral sobre el amor en San Agustín (1929). Este extraño libro, reconstruye parte de la biografía de la judía Rahel en su camino de asimilación, no del todo exitoso, a principios del siglo XIX. Mediante la recopilación de las cartas de Rahel, y su comentario, Arendt reconstruye el itinerario de estos judíos que se mueven entre la condición de asimilados y parias, en medio del ascenso del romanticismo alemán y del despliegue de sus principales figuras de la mano con el naciente nacionalismo y unificación de Alemania. Esta es una obra que ha fascinado a los estudiosos de Arendt por décadas, por su complejidad, por su extraño género (¿una biografía epistolar comentada?) sobre todo a las feministas. Pero es al mismo tiempo una obra agobiante: una gran cantidad de cartas de un personaje bastante estrambótico que expone sus sentimientos y romances (la mayoría imaginarios) y que van dejando una sensación de repetición y claustrofobia en la medida en que la historia, para ella siempre nueva, en realidad se repite.

Siguiendo a Julia Kristeva, podemos ver en esta obra, no sólo el intento de presentar los textos de Rahel y sacar conclusiones sociológicas acerca de la situación de los judíos en la Europa de principios del XIX, sino un verdadero ajuste de cuentas con su propia condición de mujer judía, ajuste que le permitiría a Arendt despegarse de las sombras que dominaron su juventud y que eclipsaron en gran medida sus posibilidades de desarrollar una verdadera identidad y un verdadero pensar independiente.

Vale la pena anotar que es esta obra, sólo publicada en Nueva York años después, en 1958, mismo año de la publicación de *The Human Condition*, será muchos años después, la obra con la que Arendt reclamará como su *tesis de habilitación*, en su demanda al Estado Alemán, por la discriminación sufrida por su condición de mujer judía, y que la dejó fuera de la Universidad Alemana, después del año 1929, una vez aprobado con máxima distinción su doctorado. Juicio que será finalmente ganado por Arendt pocos años antes de su muerte, en 1971.

Siguiendo a Kristeva, podemos pensar en este primer discurso escrito, en esta obra como el trabajo que le permite ajustar su propia identidad, despejarla de los falsos modelos y acceder así a su propia condición de mujer y de pensadora. Se trata, como dice Kristeva, de "...atravesar la historia de una (otra) mujer, no para evacuarla ni siquiera para analizarla, sino para transformarla en buen vivir. (...). A esta alquimia la llamamos sublimación (...). Gracias a la apropiación de una vida de una judía en pleno romanticismo, en adelante puede actuar y narrar otra vida de mujer y de teórica, pero desde el interior de una meditación política. (...) Después del autoanálisis con Rahel, Arendt se convirtió en la Berma del concepto ¡adiós a los pensadores profesionales!" (Kristeva: 2000, 234).

Deseo de ser independiente, posibilidad ser autora de la propia obra, sin ser su dueña ni su dominadora. Capacidad de utilizar las herramientas de la narración y del lenguaje, de la investigación y del pensamiento para esculpir una voz distinta, para cambiar el destino. Ajuste que le permite dar el paso desde una cierta juventud a la madurez.

Como ya he propuesto en otro sitio, la Rahel de Arendt puede ser pensada como una extraña y anómala novela de formación (*Bildungsroman*), que no propone y realiza un modelo a seguir, sino más bien desmonta un modelo: el modelo de la mujer definida desde el amor romántico, dicha por otro, que en realidad la recluye en una identidad pasiva, sin voz, sin registro, ni acción ni iniciativa. Mediante la repetición, una repetición que

llega al aburrimiento de la biógrafa y del lector, se desarma este modelo romántico de la identidad hasta llevarlo a su disolución, mostrando como el amor romántico, exagerado hasta el paroxismo por Rahel, es en realidad un falso amor, la otra cara de la falta de amor al mundo.

Sería este ajuste de cuentas de Arendt como biógrafa de Rahel, el que preconiza la vitalidad y el compromiso de una mujer que piensa y escribe ya liberada de las ataduras de una feminidad agobiante, como la que respira en las cartas de Rahel. Entregándole a la propia Arendt elementos para otra femeneidad que logre ser una forma de profundizar y no evadir el amor del mundo, y con ello la visión política del mundo, cuestiones en las que probablemente descansa parte del enigma de su propio *quién*, como pensadora, y la atracción que ejerce su obra y su biografía sobre quienes leemos, (la leemos y nos leemos) en sus textos.

Referencias bibliográficas

Arendt Hannah (1981 [1978]), *The Life of the Mind*, Hartcourt, Florida.

_____ (1994 [1951]), *Origins of Totalitarianism*, Harvest Book, New York.

_____ (1998 [1958]), *The Human Condition*, University of Chicago, Chicago.

_____ (1993), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

_____ (1990 [1963]), *Hombres en tiempos de oscuridad*. Gedisa, Barcelona.

_____ (2000 [1958]), *Rahel Varnhagen. La vida de una mujer judía*, Madrid, Lumen.

_____ (2004 [1963]), *Sobre la Revolución*, Alianza, Madrid.'

Arendt Hannah y McCarthy Mary (1998), *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy 1949-1975*, Madrid: Lumen.

Aristóteles (2004), *La Política*, Akal, Madrid.

mundo, Buenos Aires: Editorial Suramericana.

Forti Simona (2000), *El Totalitarismo: trayectoria de una idea límite*. Madrid: Herder.

_____ (2001) *Vida del espíritu y tiempo de la polis: Hannah Arendt entre filosofía y política*. Madrid: Cátedra.

Kristeva Julia (2000), *El genio Femenino I: Hannah Arendt*. Barcelona, Paidós.

_____ (2001), *Life is narrative*. Toronto, University of Toronto Press.

Merleau-Ponty Maurice (2004), *La fenomenología de la percepción*. México:

F.C.E. Young-Bruel, Elizabeth (1999), *Subject to Biography, psychoanalysis,*

EL PENSAMIENTO DE RESISTENCIA DE HANNAH ARENDT: UN ANÁLISIS DE LA RELACIÓN ENTRE FILOSOFÍA Y POLÍTICA EN UNA DE LAS LECTURAS DE MIGUEL ABENSOUR

Juan Pablo Yáñez Godoy¹

Resumen/*Abstract*

La siguiente investigación busca dilucidar el sentido tras la consideración que Miguel Abensour realiza sobre Hannah Arendt, concibiéndola como una «figura de resistencia». Exploraremos, por tanto, el significado de este concepto de resistencia en el pensamiento de Abensour, el contexto donde se inscribe, para luego concebir qué contenido adopta en determinada lectura de la obra de Arendt. La lectura estará guiada por la reflexión que Abensour lleva a cabo sobre la obra de la alemana, poniendo énfasis en la manera en que ahí se articula la tensión entre filosofía y política. En ese recorrido, nos detendremos principalmente sobre dos puntos: la operación de «desmontaje» que Arendt lleva a cabo sobre la tradición, el movimiento que esta comporta, y la relación que este ejercicio guarda con la academia, inspirados ciertamente en el combate declarado que Abensour hace de la “empresa académica”.

Palabras clave: filosofía, política, academia, resistencia, contra, Hannah Arendt.

THE THOUGHT OF RESISTANCE OF HANNAH ARENDT: AN ANALYSIS OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND POLITICS IN ONE OF MIGUEL ABENSOUR'S READINGS

This research aims to elucidate Miguel Abensour's consideration about Hannah Arendt as a 'figure of resistance'. Hence the meaning of 'resistance' as presented by Abensour's thought and the context in which it is inserted will be explored, in order to understand the content used by the author when presenting his reading of Arendt's work. This reading will be guided by Abensour's reflection about the German writer, emphasizing the tension between politics

1 Chileno, Universidad Academia de Humanismo Cristiano. E-mail: jpbloyg@gmail.com

and philosophy present in her work. Then, two main points will be analyzed: the ‘dismantling’ operation that Arendt’s makes over tradition, the movement that this operation involves, and the relation between the ‘dismantling’ and the Academy, inspired in the declared attack to the ‘academic enterprise’ by Abensour.

Keywords: philosophy, politics, Academy, resistance, against, Hannah Arendt.

“Si los filósofos, a pesar de su necesario extrañamiento de la vida cotidiana de los asuntos humanos, han de llegar a una verdadera filosofía política tendrían que hacer de la pluralidad humana, de la cual surge toda la esfera de los asuntos humanos -en su grandeza y miseria- el objeto de su thaumadzein” (Arendt, 1990: 103)²



Entre los infinitos rendimientos que puede tener la obra de Hannah Arendt, entre las múltiples oportunidades que su reflexión nutre y alberga, la posibilidad de entrever ahí una filosofía política aparece como una de las más complejas e incluso contradictoria. Ya que, ¿no es Arendt quien deserta de las filas de la filosofía política, de su institución y de su gremio? ¿No podemos acaso comprender su obra como un esfuerzo constante por concebir una política más allá de prejuicios filosóficos, de sus intereses particulares sobre la “esfera de los asuntos humanos”? Sin embargo, en este pasaje tan inédito como desconcertante, la entrada para admitir la posible existencia de una “verdadera filosofía política” parece quedar entreabierta.

Pero, ¿qué se inaugura bajo este título? ¿Acaso estamos ante una propuesta de una nueva disciplina? ¿O estamos por el contrario en presencia de una crítica a la filosofía política, a su institución y tradición? ¿Cómo es posible anticipar, esta suerte de desliz arendtiano, esta mención nunca del todo desarrollada sobre

2 “If philosophers, despite their necessary estrangement from the everyday life of human affairs, were ever to arrive at a *true political philosophy* they would have to make the plurality of man, out of which arises the whole realm of human affairs—in its grandeur and misery—the object of their *thaumadzein*” (Arendt, 1990: 103). Todas las traducciones, a no ser que se indique lo contrario, son del autor.

una posibilidad todavía para la filosofía política, que conlleva una cantidad no menor de problemas y que ofrece, desde la obra de Arendt, muy pocas respuestas? Problemas que por cierto se arraigan en el constate rechazo de la alemana por ser considerada “filósofa”, pero a su vez de la coherencia de este gesto con la lectura profundamente crítica de la tradición filosófica que, en bastantes sentidos y modulaciones, configura su obra.

Es en este escenario contradictorio, posiblemente aporético, donde Miguel Abensour vislumbra una posible clave de lectura para re-leer la obra de H. Arendt. En efecto, una de las razones por las cuales este autor hace circular su propia reflexión por esta senda, subyace en lo que podemos considerar como su proyecto *filosófico político crítico*. Si nos concentramos en la sección itineraria de este proyecto, en los lugares donde se trazan sus coordenadas y objetivos, podemos comprender de manera bastante general esta iniciativa como un intento de concebir la “consistencia de lo político” (Abensour, 2009: 57), su especificidad. “Consistencia” que se piensa, que se dispone, como una pregunta abierta y constante sobre los modos y posibilidades de expresión de la pregunta por lo político, por la manifestación e irrupción de las “cosas políticas” (Abensour, 2009a: 60) en nuestro presente. “Cosas políticas” que, como su críptica ambigüedad lo sugiere, inscriben su sentido en el diagnóstico sobre los lugares de enunciación y los modos en que lo político se concibe y, a ratos, se confina.

Es en este sentido que Abensour centra su atención en el “reciente interés” (Ibíd.: 59) que la filosofía, en su versión institucional y universitaria, demuestra por el problema de lo político. Lejos de todo pesimismo o incluso precariedad en las condiciones de producción que podamos atribuir a la reflexión académica tipificada como “filosofía política”, Abensour nota una fecundidad productiva que se expresa en la “creación de revistas, colecciones, organización de coloquios, asociaciones, publicaciones [...]” (Ibíd.), instancias todas que parecen atestiguar la consolidación de una “escena intelectual” (Ibíd.) bastante fértil y en boga. Sobre esta escenario, para este autor el punto radica en ser capaz de distinguir en este nuevo contexto la presencia de “dos gesto intelectuales” (Ibíd.), no tan sólo diferentes, sino que aparentemente contradictorios.

Por una parte, Abensour distingue en este creciente y progresivo interés una tendencia más bien declarada por un *regreso* hacia la tradición filosófica y a su institución. Movimiento que él entiende como una impulso por la “restauración” (Ibíd.), de su vitalidad, una afirmación de su continuidad y una renovación del interés en sus categorías como modos de

acceso válidos y útiles para tratar con el creciente interés que lo político, en cuanto fenómeno, despierta. Es este interés el que parece haber abierto una posibilidad para la institución filosófica, en tanto locutor válido que solía ocuparse de estos temas. Se constata un interés y la filosofía, tal como la ciencia política o las ciencias sociales en su actual formulación, responden al llamado. El problema reside en cómo se efectúa esta respuesta, en la manera en que la interpelación de lo político es acogida y correspondida.

En ese contexto, la *restauración* aparece como la forma que estos intentos describen, demostrando un renovado interés por la filosofía y un regreso a sus categorías. Movimiento que despierta declaradas sospechas a Abensour, y que lo llevan a cuestionar si es que este “retorno de la filosofía política [no tiene] el efecto paradójico de apartarnos de las cosas políticas hasta ocultarlas” (Ibid.: 59). Pero, ¿cómo es posible que el interés por el conjunto de acontecimientos que configura nuestro presente, el acercamiento a esta irrupción de lo político como una de las problemáticas centrales de nuestro tiempo, pueda tener el efecto de apartarnos y de ocultar su mismo sentido?

Una clave de acceso a este asunto puede encontrarse en los autores a los que Abensour desmarca de este gesto “restauracionista”, identificándolos con su aparente contrario: con “el retorno hacia las cosas políticas” (Abensour, 2009: 60). Ahí encontramos, entre otros³, a Claude Lefort y Hannah Arendt, quienes constituyeron sus reflexiones a partir del reconocimiento expreso de la ruptura de la continuidad de “nuestra tradición de pensamiento político” (Arendt, 1996a: 23) y la afirmación de la inutilidad de sus categorías, en tanto formas de acceder y tratar los acontecimientos brutalmente novedosos de nuestro tiempo. Sucesos que no podemos sino comprender como el advenimiento de los regímenes totalitarios y de la nueva forma de dominación que estos encarna.

Ahora bien, sin ser nuestra intención ahondar en la reflexión sobre el totalitarismo que ambos pensadores presentan, debemos sí considerar que los horrores de la primera mitad de siglo son el episodio concreto que toda

3 En efecto, cuando Abensour habla de esta nueva vía hacia lo político, parece aludir por lo general a dos grandes referentes: Hannah Arendt y Claude Lefort. Ambos pensadores componen para nuestro autor esto que él denomina “paradigma político”, diferenciado a su vez del “paradigma crítico” o de la “crítica de la dominación”, encarnado por los referentes que Abensour rescata de la Escuela de Frankfurt (Horkheimer y sobre todo Adorno). En la articulación de ambos “paradigmas” subyace la posibilidad de instaurar el proyecto filosófico político crítico, siendo cada uno de ellos necesarios en esta tarea. Para mayor referencia sobre la formulación y articulación de estos “paradigmas”, es preciso acudir a Abensour, 2009b.

reflexión sobre lo político debe tener en cuenta, o al menos establecer como su dato fundacional. Nueva forma de dominación, nueva encarnación del horror y del terror, que rompe, por lo mismo, con toda categoría previa de estos conceptos, demostrando su inoperancia y discontinuidad en tanto herramientas válidas para acceder a su novedad o a su especificidad.

Por ende, dialogar con nuestro tiempo⁴, pensar lo político y su sobrevivencia, después de que “la dominación totalitaria hubiera intentado anular y borrar, para siempre, esta dimensión constitutiva de la condición humana [...]” (Abensour, 2009: 60), implica pensar sobre la fractura de nuestra tradición, sobre la puesta en duda de sus categorías y conceptos como formas adecuadas y pertinentes para comprender nuestro presente. Examen profundo de esta tradición, específicamente sobre su utilidad y su capacidad para mostrar, efectivamente, el objeto de su interés sin subsumir o violentar su radical novedad.

Por lo tanto, la crítica arendtiana de la filosofía, la puesta en cuestión de su misma relación con la política, es para Abensour señal de una reflexión capaz señalar las condiciones de ocultamiento de esta irrupción de lo político. Es señal, en definitiva, de una reflexión que en su crítica tanto de la institución filosófica, de su gremio, como de su tradición, se enmarca dentro de lo que Abensour tan sólo enuncia como “pensamiento de resistencia” (Ibíd.: 62). Pensamiento que, como es posible apreciar, no supone tan sólo un modo de acceso a lo político en tanto dimensión constitutiva de nuestro presente, sino que para albergar dicha posibilidad debe lidiar, ya veremos de qué manera, con el ocultamiento que los intentos restauracionistas llevan a cabo. En efecto, Abensour lleva un paso más allá su análisis sobre el panorama actual, configurando las posibilidades del “regreso a lo político”, a sus preguntas o sentidos, como una ejercicio de resistencia sobre los influjos, no tan sólo de este movimiento de restauración, sino de su forma y lugar institucional: la “empresa académica” (Ibíd.).

En lo que sigue intentaremos concebir en qué consiste esta forma de pensamiento, cuál es su relación con la crítica que H. Arendt realiza de la filosofía y qué nos dice este análisis acerca de la *posición* que la alemana ocupa, luego de su pública salida del gremio de los filósofos y su fundamental crítica a la tradición filosófica. Intentaremos averiguar qué posibles resonancias tiene esta crítica a la “empresa académica” que tan sólo

4 De manera más completa Arendt nos señala: “Si queremos estar en casa en esta tierra, incluso al precio de sentirnos en casa en este siglo, hemos de tomar parte en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo” (Arendt, 2005 : 393).

nos señala Abensour, pero ya en un contexto arendtiano. Exploraremos, por lo tanto, en qué consiste el *contra* que configura la lectura de este filósofo francés sobre la obra de la alemana, desplegando ciertamente algunas de las posibilidades que subyacen en esta perspectiva.

Arendt, figura de resistencia

Como anticipábamos anteriormente, el retorno de las “cosas políticas” supone no tan sólo una denuncia de esta “empresa académica” —una reacción ante el olvido que su registro *superpone* a la irrupción de las “cosas políticas—, sino que encierra en ese mismo movimiento una suerte de propuesta en tanto “pensamiento de resistencia”. No obstante, el sentido de este “registro otro” no adquiere una densidad apropiada hasta que nos aproximamos a uno de sus ejemplos más concretos: la lectura que hace Abensour de H. Arendt. Concreto, pero no en tanto encontraremos en Arendt las condiciones o la forma en que este tipo de pensamiento se estructura, sino en tanto la alemana es primordialmente para Abensour una “figura de resistencia” (Abensour, 2009c: 233), es decir, un ejemplo encarnado del compromiso con el *retorno* y el “redescubrimiento” [*redécouverte*] de lo político (Abensour, 2009: 62).

Arendt, en este sentido, presenta una reflexión que ha sabido escapar y denunciar lo que Abensour denomina gesto restaurador, dando forma a una particular operación con la tradición filosófica y con el gremio mismo de los filósofos. Expresión así de un “contra” que Abensour comprende a través de la “figura de la resistencia”, pero en un sentido más exacto, en la expresión de determinada forma de “desconocimiento” [*méconnaissance*]⁵, cierto *desaire* o desprecio. Nuestro autor parece leer la posición que Arendt adopta frente a la filosofía política bajo esta actitud, o como él mismo nos indica, bajo:

5 “[M]éconnaissance sous forme d’une résistance”. (Abensour, 2009 : 236), nos dice Abensour, utilizando esta conflictiva palabra [*méconnaissance*], porque si bien podemos entender esta actividad como un “desprecio”, como nos indica la traducción al español (Abensour, 2007: 99), tenemos que entender la complejidad del ejercicio que Arendt efectúa. No está simplemente “despreciando” a la filosofía, del mismo modo que no está “subestimando” su valor, sino que está trabajando *sobre* ella, generando en este movimiento su resistencia. No hay una *epochè* total o una suspensión absoluta, sino que está más bien operando *en* constante atención de su tradición y, al mismo tiempo, *sobre* una tensión que la lleva, de cierto modo, más allá de sí misma. Elegimos, por esta razón, la forma de un “desconocimiento”, porque logra de un modo más apropiado nombrar estos dos movimientos, la animadversión o desconfianza *hacia* la filosofía, pero el despliegue de un ejercicio *sobre* y a ratos *en* sus límites.

“[...] un desconocimiento en forma de resistencia; como si se confesara: ciertamente, Hannah Arendt critica la filosofía política, ‘sí, pero a pesar de todo’, permanece como filósofa de la política, haciendo obra de filosofía política” (Abensour, 2009c: 236).

En este sentido, ¿cómo entender la profundidad de la reflexión arendtiana, cuyo despliegue se efectúa *sobre* la filosofía, *sobre* lo que ella denomina “nuestra tradición de pensamiento político” y *a través* de este conjunto de filósofos que la componen, bajo la forma de un “desconocimiento”, de un “desprecio”? ¿No pasa su análisis y concepción de lo político por un ejercicio *con* la tradición filosófica? ¿No es Arendt una pensadora de la filosofía? Es éste el problema que Abensour parece atestiguar en este fragmento, dejando entrever la complejidad de juzgar y dirimir la posición de Arendt de un lado, como “teórica política”, o del otro, como “filósofa política.”⁶

Así, si concebimos este problema desde determinada perspectiva arendtiana, podemos describir la tarea de la alemana como un ejercicio interpretativo crítico “cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original” (Arendt, 1996b: 21), “desmontando” [*dismantle*]⁷ su lugar en la tradición filosófica en la que se circunscriben, para considerarlos a la luz de la propia experiencia que les dio forma. Es en este ejercicio de “desmontaje” donde nos vemos inclinados a inscribir esta especie de “desconocimiento”, adquiriendo éste ya no el modo de la ignorancia o del desprecio, sino de un ejercicio más bien complejo, donde la filosofía, la tradición filosófica en este caso, es fuente y objeto de análisis. Es en este sentido que Abensour nos señala:

“Una suerte de fenomenóloga’, H. Arendt invoca la fenomenología contra la filosofía apelando a una suerte de *epokhé*, que en este caso, no persigue la liberación del psicologismo o de la sociología, sino de la filosofía misma. Sólo la puesta entre paréntesis [*mise entre parenthèses*] de la filosofía política permitiría el acceso a las cosas políticas mismas, su consideración con una ‘mirada no velada por la filosofía.’” (Abensour, 2009c : 236)

6 Es la misma Arendt la que se encarga de hacer esta diferencia, cuando interpelada por Günter Gaus responde: “Yo no pertenezco al círculo de los filósofos. Mi profesión, si puede hablarse de algo así, es la teoría política. No me siento en modo alguno una filósofa. Ni creo haber sido admitida en el círculo de los filósofos [...]” (Arendt, 2005: 17).

7 “Claramente me he unido en las filas de aquellos que hace ya un tiempo han intentado desmontar la metafísica, y la filosofía con todas sus categorías, tal como la hemos conocido desde los comienzos en Grecia hasta hoy en día” (Arendt, 1977: 212).

“Puesta entre paréntesis” que no nos sugiere tanto un distanciamiento, sino más bien un acercamiento profundo a esta tradición, pero ya no con el ánimo de perpetuar su permanencia o continuidad, sino todo lo contrario, para efectuar una búsqueda ahí de los puntos donde esta continuidad es puesta en jaque. De este modo, esta suspensión se aplica a los influjos de lo que hemos considerado anteriormente como gesto restaurador, a su pretensión institucional de continuidad, con vistas a acceder a estos lugares que permanecen ocultos a su reflexión y ajenos de su preocupación.

Lugares que atestiguan las grietas de esta tradición, sus sesgos, pero que representan el suelo donde se sostiene su relación con lo político. En ese sentido, la visibilización de estos puntos guarda consigo la posibilidad de suspender la tradicional significación de los elementos y conceptos comprendidos bajo la categoría de “políticos” y con ello relegados a la rama de la filosofía encargada de su trato. Suspensión que podemos entender ya no como un simple *dejar de lado*, sino como una liberación de su significado tradicional, que a partir de un sesgo constitutivo, intenta domesticar y amoldar su significado a partir del interés de un grupo particular. Manipulación que está detrás de la constitución de la manera tradicional de pensar lo político y que responde a una relación específica con estos momentos incómodos de su constitución.

Estos lugares son concebidos por Abensour como “los puntos ciegos de la tradición” (Ibíd.: 244), sus momentos “impensados” (Ibíd.: 238), lugares que si somos exactos no son desconocidos por esta tradición, sino que son más bien negados, objetos de un ocultamiento o una relación velada con su existencia y posibilidades. Lugares que se inscriben en la conflictiva relación que guarda la actividad filosófica con la dimensión política, en el tránsito problemático de una esfera hacia la otra. Conflicto que nuestra tradición de pensamiento político ha desconocido, haciendo de la filosofía política misma una disciplina que se constituye, quizás intencionalmente como a continuación intentaremos concebir, sobre el desconocimiento del conflicto que se encuadra entre filosofía y política. Conflicto que para Arendt no sólo representa un foco de problemas para ambas dimensiones, sino que se inscribe en el episodio fundamental de nuestra tradición tanto filosófica como política, haciendo de esta ceguera su condición estructural.

En ese sentido, la relación entre filosofía y política se calibra en Arendt bajo la forma de una “tensión”, una hostilidad primigenia entre ambos conceptos, entendiendo bajo cada uno de ellos el ejercicio de una actividad particular, que inaugura a su vez una dimensión aparentemente

contradictoria, disímil y en conflicto con la otra. “Cuando yo hablo de estos temas [nos señala Arendt] siempre menciono que hay una tensión entre filosofía y política. Es decir, entre el hombre como ser que filosofa y el hombre como ser que actúa” (Arendt, 2005: 18). Como es posible apreciar, Arendt transforma la relación entre filosofía y política en una distinción, como pertinentemente nos aclara Abensour, “entre dos formas de experiencia” (Abensour, 2009c: 244). Experiencias que, como nos señala la alemana, adoptan el modo de dos actividades que entran en tensión a partir de la aparente incompatibilidad entre su ejercicio. En este sentido, el conflicto es reconducido desde la definición nominal de ambas esferas a la dimensión que dicha definición pretende nombrar, compuesta por la actividad que le entrega su vitalidad o movimiento.

En esa línea, si concebimos que esta relación conflictiva se inscribe en el episodio fundacional tanto de nuestra tradición de pensamiento político como de la misma disciplina filosófica, podemos comprender el esfuerzo arendtiano por “descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales”, como un intento de entrever este vínculo vedado o intencionalmente oculto. Paso que por cierto determina, como uno de los objetivos del pensamiento de Arendt, la búsqueda de los episodios fundacionales donde se hace posible concebir la expresión aún no silenciada de esta relación polémica y fundante. Episodios que no sólo logran iluminar la experiencia originaria de los conceptos que conformar nuestra tradición, sino que de paso pone en jaque su continuidad y su propiedad al momento de proclamarse a sí misma como la encargada de analizar, tematizar y determinar los problemas, formas y contenido de lo político.

Es en este sentido que Arendt, a partir de su *contra la filosofía política*, se vuelve una figura ejemplar de lo que nuestro autor concibe como “el retorno a las cosas políticas”, abriendo nuevas posibilidades para el pensamiento de lo político a partir de su búsqueda de los sentidos olvidados y ocultos de los conceptos tradicionales. Búsqueda que no sólo logra escapar a la influencia del gesto restaurador a partir de su renuncia al título de filosofía política, sino que, al cuestionar de modo radical la relación misma que entablan estos términos, pone en duda la vialidad de dicha disciplina. Examen crítico de la tradición que vuelve compleja la relación de Arendt con respecto a la filosofía y que hace de su posición, para nuestro autor, un asunto problemático. En efecto, nos señala:

“Si ella está determinada a distinguir, de la manera más clara posible, entre dos formas de experiencia –la política y la filosófica– ¿podemos concluir que va a prescindir, definitivamente, de la filosofía para acercarse a la política?” (Abensour, 2009c: 244).

Sobre todo lo dicho, volvamos pues a la pregunta que enunciábamos ya desde el inicio: ¿podemos concebir a la reflexión arendtiana como una búsqueda que opera a espaldas de la tradición y de la disciplina filosófica? El problema parece permanecer. Con el propósito de intentar comprender este asunto en su profundidad, debemos vislumbrar el modo en que esta operación de “desmontaje” ocurre, la forma en que esta búsqueda de los episodios y experiencia original tiene lugar en Arendt y el modo cómo se estructura. Búsqueda que no sólo nos aproximará a la forma en que su reflexión adopta esta misión, sino que guarda la posibilidad de entregarnos un contenido más concreto de la “consistencia” que posee este retorno a las “cosas políticas” del que Abensour tanto nos habla, mostrando la especificidad de su dimensión bajo un nuevo prisma.

Política, libertad y polis

Si nos adentramos un poco más en su obra, Arendt comprende que tras filosofía y política existen dos “modos existenciales”⁸ contrapuestos, con su propia historia, y que adquieren expresión mediante el ejercicio de sus actividades particulares. Modos que se constituyen a partir de diferentes experiencias, una arraigada en la experiencia del pensamiento o de la «*vita contemplativa*», la otra en la experiencia de la libertad, la acción y los «asuntos humanos» o de la «*vita activa*». Distinción tan clásica como central en la obra arendtiana y que Abensour recoge, en tanto lugar donde reside gran parte de la envidia de la alemana contra la tradición, en este caso, específicamente filosófica.

Privilegiando el carácter polémico de Arendt (aspecto que no es muy difícil de encontrar), Abensour lee la hostil relación entre “*vita contemplativa*” y “*activa*” como la tensión fundante de la relación estructural de la filosofía hacia la política y, por ende, estructural más que de la filosofía política, de

8 Esta expresión aparece en múltiples contextos, pero en el siguiente se evidencia de mejor manera la contraposición entre una dimensión filosófica y la “calle” en tanto dimensión política: “La verdad filosófica, cuando entra en la calle, cambia su naturaleza y se convierte en opinión, porque se ha producido [...] no sólo un paso de un tipo de razonamiento a otro sino de un modo de existencia a otro” (Arendt, 1996d.: 250).

lo que nuestro autor denomina como la “política de la filósofos” (Abensour, 2009: 262). Matiz que Abensour introduce, quizás, en busca de preservar cierta esperanza para una posibilidad aún de filosofía política. No obstante, ¿qué compone esta política de los filósofos? ¿No nos indica la diferencia arendtiana que la política es una dimensión de otro orden que la filosofía? ¿No serían así los filósofos apolíticos?

En vista a entregar alguna respuesta a estas preguntas debemos entrever al menos qué estamos comprendiendo aquí por política, sobre qué suelo se estructura esta noción y qué papel juega ahí la filosofía. Para ello, debemos retrotraer nuestra atención, con cierta necesidad, al escenario que la *polis* ofrece. Es este lugar, para Arendt, el que “ha determinado decisivamente [...] la concepción europea de lo que es verdaderamente la política y su sentido” (Arendt, 200: 68), ya que es aquí donde tiene lugar una experiencia de libertad que, aunque de modo muy tenue, todavía resuena tras los conceptos y categorías con las que entendemos la política hoy en día.⁹

Esa importancia hace que Arendt vuelva, de manera constante, a este lugar fundacional, intentando concebir un escenario donde política y libertad mantienen todavía un relación de identidad. Política y libertad, a la vez; no una antes que la otra, como su condición de posibilidad, su antecedente o a su pesar. Arendt está enfrentando así el “prejuicio moderno de que la política es una necesidad ineludible y que la ha sido siempre y por doquier” (Ibíd.: 71). Prejuicio que determina a la política como un antecedente para el ejercicio de la libertad, como un rodeo necesario, tortuoso y molesto, abocado a resolver los problemas que derivan de nuestra convivencia y que atentan con su puesta en práctica. Lejos de esta noción, Arendt encuentra en la *polis* una experiencia de la libertad diferente, que ya no mantiene una relación diacrónica con el ejercicio de la política, donde una sería una suerte de condición de posibilidad para la otra, sino donde ambos conceptos se piensan en sincronía. Experiencia que, a pesar de su disconformidad con la concepción moderna de la política, serviría de referente para nuestra tradición de pensamiento.

9 Debemos aclarar que aquí no estamos, por cierto, atendiendo a toda problemática que pueda existir tras la diferenciación entre la política y lo político (para ello véase Mouffe, 2007), sino que nos estamos ciñendo a las traducciones clásicas de estos conceptos (*politics* para Arendt y *politique*) al español. Así, en el caso de Arendt se ha privilegiado el uso de “la política” y para Abensour el de “lo político”, aunque como es posible notar, esta diferencia responde más a una discrepancia de las traducciones que ha un problema de otro orden.

Concebido en estos términos, el “contra” de Arendt aparece en este contexto como un contra la concepción moderna de lo político, como una disputa sobre el contenido y modos en que su relación con la libertad se ha dispuesto. No obstante, ¿de qué forma comprende Arendt a esta libertad? ¿En qué medida la *polis* da pistas para comprender esta relación sincrónica entre la puesta en acto de la política y el ejercicio de la libertad? Preguntas que nos obligan no sólo a dar unos cuantos pasos más dentro de la reflexión arendtiana, sino a elegir un sendero que logre encaminar esta ruta. En este punto, podemos optar por concebir esta relación entre política y libertad a partir de uno de los textos de Arendt predilectos de Abensour que, a pesar de que no fue escrito para ser publicado¹⁰, siendo más bien un proyecto o una estructura de un truncado libro, nos presenta un acceso idóneo hacia esta problemática.

Nos referimos, por cierto, a *¿Qué es la política?*, donde el “contenido auténtico y el sentido de lo político mismo”, es concebido bajo el nombre de “libertad de movimiento” (Ibíd.: 79). Así, si estamos intentando tender una relación de identidad entre libertad y política, la libertad de movimiento sería, en su expresión, la constatación efectiva de que la política está ocurriendo y de que la libertad está teniendo lugar. Pero, ¿a qué se refiere Arendt con ello?

A pesar de ser una mención más bien breve¹¹, Arendt configura esta “libertad de movimiento” a partir de dos acepciones similares pero no idénticas. Acepciones que apelan a elementos fundamentales dentro de su concepción de la política. Por una parte, Arendt la define como “la [posibilidad] de ejercer la libertad y comenzar algo nuevo e inaudito” (Ibíd., p. 79). Por otra, como “la libertad de hablar con muchos y así darse cuenta de que el mundo es la totalidad de estos muchos” (Ibíd). Especificaciones de esta acepción de la libertad que remiten, por cierto, a la acción y el discurso,

10 *Was ist Politik?* corresponde más bien a apuntes de un proyecto de publicación frustrado, material que comenzó su gestación en 1956 y que finalizó con la denegación de la Fundación Rockefeller a financiar su concreción, ya en 1959. Carta a dicha fundación que está, por cierto, incluida junto con los esbozos de las diferentes modulaciones que tuvo el proyecto en la recopilación de Ursula Ludz en 1993.

11 En efecto, la libertad de movimiento, en tanto concepto, tiene una mención y trato bastante acotado. El motivo por el cual destacamos aquí su importancia es más bien metodológico, en tanto Arendt reúne en su definición las acepciones más cruciales que su reflexión concibe de la libertad: como libertad de actuar y libertad de hablar. En este sentido, estamos haciendo uso de este concepto para introducir el problema que Arendt cifra tras la relación entre libertad y política, esto en consideración de que es por estos senderos por donde transita su formulación del contra la filosofía política.

al actuar y el hablar, o en su versión griega y más memorable, a “los grandes hechos y las grandes palabras” (Arendt, 1996c: 53).

Memorable por cierto, ya que la grandeza que aquí Arendt quiere destacar nos remite a la profunda importancia que “hechos y palabras” para ella guardan y a la forma en que estas actividades se diferencian tanto de la *labor* como del *trabajo*. Es este esfuerzo, el de diferenciar *labor*, *trabajo* y *acción* el que la alemana emprende en una de sus obra capitales, *The human condition* (Arendt, 1998), intentando dar con la especificidad de cada una, haciendo de la política el polo donde estas actividades gravitan y demostrando el grado de relación que éstas guardan con la particular expresión del “vivir juntos” al que que ella está intentando acceder. Como podemos anticipar, es en la acción donde esta búsqueda recalca, ubicando en el espacio y tiempo que ofrece la *polis* el lugar idóneo para adentrarse en la especificidad de la dimensión política.

En efecto, Arendt ve en la *polis* más que un asentamiento físico con una ubicación geográfica e histórica determinada. La alemana va más allá de las ruinas, más allá de la “ciudad-estado en su situación física” (Arendt, 2000: 221), para comprender por “*polis*” “la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos [...]” (Ibíd), denotando la radical importancia de “hechos y palabras”, actividades que no sólo ocurren en este espacio, sino que lo constituyen como tal.

Si nos adentramos con mayor propiedad en la dimensión que la acción nos ofrece, podemos comprender cómo la afinidad entre la fundación de la *polis* y “hechos y palabras” está determinada por el arraigo que estos conceptos tienen en lo que Arendt entiende por pluralidad. Si cada una de las actividades de la *vita activa* tiene una “condición”¹², es decir situaciones o circunstancias que hacen posible su desenvolvimiento, y si la condición de la labor es la “vida misma” (Arendt, 2000: 21), en tanto es mediante esta actividad que nos ocupamos de nuestras necesidades biológicas, de sobrevivir o de mantenernos vivos; y si las condición del trabajo es la “mundanidad” (Ibíd), en la medida en que el trabajo se aboca a la construcción de objetos, cosas y artificios con los que habitamos el mundo, con los que nos asentamos en él y que nos permiten el arraigo propiamente humano que con él guardamos; la acción posee como condición la pluralidad, el “hecho

12 Al respecto Arendt nos aclara “Para evitar el malentendido: la condición humana [así como cada una de las condiciones atadas a cada una de sus actividades] no es lo mismo que la naturaleza humana, y la suma total de actividades y capacidades que corresponden a la condición humana no constituye nada semejante a la naturaleza humana” (Arendt, 2000: 23,24).

de que los hombres, no el Hombre, vivan en la Tierra y habiten el mundo” (Ibíd.: 22).

La pluralidad arendtiana no está mentando así una “forma” del “vivir juntos”¹³ o el modo en que este se organiza o se efectúa, sino que nombra una suerte de pre-requisito para acceder a su carácter específico, para pensar su “consistencia”, nos diría Abensour, sin violentar o subsumir su carácter.

En este contexto, acción y discurso, al ser actividades *condicionadas* por la pluralidad, corroboran la existencia de esta condición cada vez que son ejercidas. A diferencia de labor y trabajo¹³, “hechos y palabras” nos arrojan a esta pluralidad, poniéndonos en una relación directa con los demás, con los otros. Por su parte, actuar implica comenzar algo nuevo, dar inicio a un nuevo proceso, cualidad que se arraiga en otra condición: la “humana condición de la natalidad” (Arendt, 2000: 201). En efecto, la acción expresa ese inicio que todos somos, que entra al mundo junto con nuestro nacimiento y “al que correspondemos comenzando algo nuevo [...]” (Ibíd.), nos dirá Arendt, leyendo tras esta actividad la posibilidad profundamente humana de iniciar nuevos procesos y de interrumpir los que ya existen.

Inicios que no están determinados por nuestra necesidad de sobrevivencia, que no se inscriben en el cíclico movimiento que describe nuestra vida biológica, que no tienen como fin la utilidad de los instrumentos o las cosas que fabricamos producto del trabajo, sino que tienen como norte los intereses que se tienden a través de las relaciones que entablamos con los otros. Relaciones que se producen cada vez que hombres y mujeres conviven juntos, cada vez que habitan un espacio lo suficientemente ameno para que éstos pueden mostrarse ante los demás. Aparición o revelación que es uno de los efectos más importantes que Arendt lee en acción y discurso, su “unique distinctness” (Arendt, 1998: 176), su cualidad de “vivir como ser distintos y único entre iguales” (Arendt, 2000: 202) y de poder expresar dicha distintividad.

Así y si volvemos a nuestra pregunta por la “libertad de movimiento”, podemos vislumbrar de manera más apropiada cómo esta acepción reúne tanto los atributos que contiene la acción, esta posibilidad para “comenzar

13 En efecto, “La actividad de la labor no requiere de la presencia de otro, aunque un ser laborando en completa soledad no sería humano [...]. El hombre que trabaja, fabricara y construyera un mundo habitado únicamente por él seguiría siendo un fabricante [...]. Sólo la acción es prerrogativa exclusiva del hombre; [...] y sólo ésta depende por entero de la constante presencia de los demás” (Ibíd.: 37, 38).

algo nuevo e inaudito”, como los efectos y consecuencias del discurso, en tanto “libertad de hablar con [los] muchos” (Arendt, 2009: 79). En este sentido, el énfasis que Arendt pone en el movimiento puede interpretarse en razón de la publicidad que el ejercicio de esta libertad requiere. Al constituirse a partir de acción y discurso, y al representar cada una de estas actividades una expresión de la pluralidad humana, de la “contigüidad”¹⁴ y presencia de los otros, la libertad de movimiento supone nuestro ingreso en la esfera donde este acto presencial es llevado a cabo. Esta dimensión es, por cierto, la “esfera pública”¹⁵, lugar en el que nos insertamos por medio de la acción, mostrándonos ante sus integrantes, y donde podemos expresar nuestra opinión¹⁶, nuestro parecer, acerca de lo que ahí aparece.

De este modo, el movimiento que esta forma específica de libertad nombra, apunta precisamente al tránsito que debe efectuar el que pretende actuar o emitir una opinión, desde la soledad de su privacidad hacia la esfera pública. Tránsito que Arendt comprende como el paso desde una esfera hacia otra, desde un “modo de existencia” a otro, movimiento que nos lleva a abandonar la esfera privada, constituida por las actividades que no requieren de la presencia de los demás —como ocurre con la *labor*, el *trabajo* y, por cierto, con el *pensamiento*—, para dirigirnos a “los muchos” y al espacio donde estos aparecen y donde nosotros podemos, tal como ellos, mostrarnos ante su atención. Es este el atributo de la “esfera pública”, una suerte de caja de resonancia que magnifica no sólo nuestra aparición en esta escena, al ofrecer una tribuna de mayor escala a la “revelación” que estos actos distintivos efectúan, sino que además multiplica las posibilidades de que los demás interfieran, participen o continúen el nuevo proceso que, en este caso, la acción ahí comienza. Lo mismo ocurre con el discurso, el cual tiene en la esfera pública una propagación difícilmente calculable, dada nuestra abierta incapacidad de restringir o manejar el tránsito de una idea, una opinión, un mensaje o una historia una vez que su contenido se hace público.

14 Concepto que Arendt utiliza en el siguiente sentido: la “cualidad reveladora del discurso y de la acción pasa a primer plano cuando las personas están *con* otras, ni a favor ni en contra, es decir, en pura contigüidad humana” (Arendt, 2000: 204).

15 “[L]a acción necesita para su plena aparición la brillantez de la gloria, sólo posible en la esfera pública” (Ibíd.).

16 La opinión, para Arendt, no sólo expresa un derecho constitucional que debe ser asegurado en orden de preservar las libertades personales de cada individuo, sino que, bajo su modulación griega, esencialmente se define como la posibilidad humana de intercambiar “puntos de vista”, la cual supone determinada acepción del “comprender”, de “mirar el mundo desde la posición del otro, al ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos” (Arendt, 1996c: 60).

Amplio e intrincado universo conceptual que determina las coordenadas donde se ubica la concepción política de Hannah Arendt y donde su posición frente a la filosofía política adquiere su sentido. Pensar la “libertad de movimiento”, sin este paso previo, nos puede llevar, por ejemplo, a intentar concebir su existencia a partir de nuestro prisma moderno, pensando su contenido en razón del “derecho al desplazamiento”, incluso de la “libertad personal” o del compromiso estatal por su “seguridad”. Cuando el desplazamiento que aquí se intenta mostrar, no parece coincidir con el tránsito de un lugar a otro –que en su formulación moderna en realidad coincide de manera general y especialmente en nuestro contexto local con el desplazamiento de la privacidad del hogar al espacio de trabajo productivo–, sino más bien con el tránsito de un “modo de existencia” a otro, de la privacidad de la esfera privada, del *oikos*¹⁷, a la escena pública en tanto “espacio de libertad” (Abensour, 2009c: 241). Así, si quisiéramos encontrar un correlato aproximado de ese movimiento en nuestros días, tendríamos que buscar precisamente en los lugares donde tal publicidad se efectúa, donde los muchos todavía se reúnen en pos de sus intereses comunes, a favor de una causa o interés común, intentando insertar un nuevo comienzo o interrumpir algún viejo proceso. Proceso que, tal como Arendt nos enseña y como Abensour lo remarca, está cargado de heroísmo y de valentía¹⁸. Conceptos importantes para Abensour y sobre los que volveremos cerca del final de nuestro recorrido.

Mientras tanto debemos preguntarnos ¿qué rol juega en este contexto griego la filosofía? O de manera más precisa, ¿cómo se articula en esta escena la filosofía?

La política de los filósofos: la Academia

Uno de los principios que a Abensour le resultan más atractivos de la reflexión arendtiana, una de las consignas sobre las que se concentra su atención con mayor fuerza, es la exigencia que la alemana se autoimpone

17 Es el mismo Abensour quien nos entrega una definición de ese espacio, del *oikos* (del griego “casa”), como el “hogar o [...] la familia”, entendiéndolo por ello un “espacio de necesidad orientado hacia la reproducción de la vida bajo la autoridad despótica del jefe de familia” (Abensour, 2009c: 241).

18 En efecto, nos señala Arendt: “La valentía es la primera de todas las virtudes políticas y todavía hoy forma parte de las pocas virtudes cardinales de la política, ya que únicamente podemos acceder al mundo público común a todos nosotros, que es el espacio propiamente político, si nos alejamos de nuestra experiencia privada y de la pertenencia a la familia a la que nuestra vida está unida” (Arendt, 2009: 73, 74).

por “abordar la política “con ojos no velados por la filosofía” (Abensour, 2009c: 256). Hemos, de cierta forma, experimentado un fragmento de ese ejercicio, a través de nuestra lectura de la *polis* y la centralidad que ahí juega la concepción arendtiana de acción y discurso. Ese trabajo, ese rescate y resignificación de una vida política previa a la interpretación filosófica, responde precisamente a este esfuerzo por ir más allá del “velo de la tradición”, intentando acceder a una configuración específica del “vivir juntos” fundada en la identificación de la política con la libertad. No obstante, la característica específica que diferencia esta acepción de lo político de la que nos entrega la filosofía política, en esta formulación primigenia, no ha sido aún enunciada.

Abensour define esta reflexión de lo político *des-velada*, más allá de los sesgos filosóficos, como un “regreso a la acción misma” (Ibíd.), ejercicio del que sí algo hemos señalado. No obstante, el modo por el cual este acceso se construye supone tres condiciones.

La primera de ellas parece estar ya en esta consigna que Abensour lee en Arendt, puesto que nos exige “no considerar la política desde el punto de vista de la filosofía, del interés de [un] grupo de los filósofos”(Ibíd.). La segunda es más específica, definiendo ese “no considerar” en razón de un “no someter la actuación política a la distinción y a la jerarquía entre dos modos de existencia [...]” (Ibíd.), aludiendo, por cierto, a la necesaria distinción entre la actividades de la «*vita activa*» y «*vita contemplativa*», especificando que el problema radica en la re-jerarquización de la política que esta última realiza sobre la constitución de la primera. Transgresión que consistiría en una re-valorización de la escena pública y sus elementos constituyentes – la acción, el discurso, la pluralidad y todos los demás conceptos que aquí hemos mencionado–, en razón de las condiciones que posibilitan el libre ejercicio de la filosofía y el pensamiento. La tercera de estas condiciones puede ser concebida a la luz de la dos anteriores, al exigirnos “no reproducir los nudos de la tradición [...]” (Ibíd.), entendiendo por éstos los efectos y consecuencias específicas de la re-significación de la política a partir o en pro del ejercicio de la contemplación. Consecuencias que estriban en “el miedo a la acción” (Ibíd.) o la fijación filosófica con la mortalidad y los efectos de esta actitud en la revalorización de la política.

Si bien esta última exigencia hace hincapié en uno de los prejuicios que configura el acercamiento filosófico a la política, que son en mayor o menor grado fundantes y estructurales a toda filosofía política tradicional, cada uno de ellos se funda a su vez en la transgresión filosófica de la vida

política, o si somos más específicos, en la revaloración de la política que surge luego de que los filósofos efectúan esta suerte de retirada de la *polis*. En otras palabras, más que el surgimiento del ejercicio de una actividad por completo diferente de la política –del pensamiento entendiendo por éste una sustracción de la caótica vida pública para refugiarse en el solitario “territorio de los invisibles”¹⁹–, podemos inferir que es el retiro y la posterior institucionalización de ese exilio, bajo la forma de la Academia, el gesto que determina la relación gremial de los filósofos con la *polis*.

Destacamos aquí esta suerte de segundo momento en la relación de la filosofía con la política, ya que si consideramos a la filosofía sin una institución que la cobije, sin un lugar que proteja las condiciones que la posibilitan, estamos en realidad concibiendo a los filósofos todavía como parte de la *polis*. Como personajes díscolos o extravagantes tal vez, en tanto su característica específica reside en el ejercicio del pensamiento, actividad que supone precisamente abstenerse de toda acción. Abstención que, bajo la configuración de la *polis* como un espacio de aparición, implica una suerte de desaparición, una negativa a aparecer ante los demás por medio de actos. Principio por lo demás fundacional de esta ciudad-estado. Pensamiento que ocurre en soledad, preferentemente cuando nadie nos molesta, ni siquiera nuestro cuerpo²⁰, y como una actividad que no aparece ante nadie más que aquel que la ejecuta.

No obstante, la posición solitaria de aquellos que ejercen el pensamiento es, sin la academia, todavía una postura personal. Por lo mismo, su impacto en la escena pública se efectúa desde una posición individual, a los ojos de los demás no muy distinta de la opinión y abierta, por cierto, al juicio colectivo. Posición que está más cercana al ridículo público²¹ que a una

19 “Es como si al pensar uno se retirase a un lugar imaginario, al territorio de los invisibles, del que no sabría nada si careciese de la facultad de recordar e imaginar. El pensamiento anula las distancias temporales y las espaciales. Permite anticipar el futuro, reflexionar sobre él como si ya estuviera presente y recordar el pasado como si aún no hubiera desaparecido” (Arendt 2002: 107,108). Por lástima, en esta ocasión nuestro recorrido no nos permitirá detenernos como quisiéramos a examinar la importancia del análisis que Arendt hace del pensamiento y de su importancia para comprender la relación entre filosofía y política. Examen que aquí sólo acogemos en su relación con la formación de la Academia, pero que posee implicaciones directas sobre las condiciones de posibilidad que nos permiten admitir una verdadera filosofía política. Para mayor referencia sobre este punto, véase Abensour 2006: 151-226.

20 “El pensamiento es rápido porque es inmaterial, y esto, a su vez, ayuda a explicar la antipatía de muchos de los grandes metafísicos hacia sus propios cuerpos. Para el yo pensante, el cuerpo no es nada más que un obstáculo” (Arendt, 2002: 69).

21 En efecto, Arendt reconoce que “[l]a hilaridad antes que la hostilidad es la reacción natural de la mayoría ante la preocupación del filósofo y la aparente inutilidad de sus asuntos” (Ibíd.: 104).

transgresión significativa de los conceptos fundacionales de dicho espacio. De modo que, en ese contexto pre-académico, el filósofo sigue inserto en esta “esfera de los asuntos humanos”, en sus condiciones y avatares.

De esta manera, la modulación de la libertad como la capacidad humana de “compartir palabras y actos”, de fundar la política, y de paso la *polis*, en razón de la libertad, no se ve radicalmente re-significada hasta que la Academia se establece como un espacio diferenciado del espacio de aparición pública. En este sentido, lo significativo del paso desde el Ágora a la Academia estriba en el cambio de posición que el filósofo adopta en relación a los demás integrantes de la *polis*. O dicho de otro modo, la transgresión del concepto de la libertad que la *polis* encarna alcanza un contenido político cuando el filósofo, más que poner en duda la función y sentido de esta forma de comunidad, vuelve su atención hacia la política. Retorno que está motivado ya no por una premisa filosófica, sino más bien por las condiciones que posibilitan dicho ejercicio.

En efecto, cuando Platón describe el camino “ascendente” que debe emprender aquel que quiera contemplar la idea del “verdadero Bien”, junto con las ideas de justicia, belleza o bondad, debe recurrir en un principio a las nociones de “responsabilidad” o “compasión” para explicar por qué es necesario el regreso de este personaje a la escena pública y a la preocupación por los “asuntos humanos”²². Regreso no exento de problemas y peligros, pero que es por cierto necesario en la formación del “filósofo rey”, personaje que encarna este conflicto. Finalmente, es el mismo Platón quien asume que la “compasión” no es justificación suficiente para motivar este regreso, aludiendo a determinada necesidad de equidad en su confección del Estado ideal²³, el cual debe no sólo resguardar, sino también ofrecer la oportunidad de emprender el ejercicio contemplativo, filosófico y dialéctico. En ese sentido, la filosofía y su actividad son la muestra palpable de que el estado

22 Es precisamente la “compasión” el motivo por el cual el ex-prisionero de la caverna de Platón vuelve para intentar liberar a sus compañeros. “Si recordara entonces su antigua morada y el saber que allí se tiene, y pensara en sus compañeros de esclavitud, ¿no crees que se consideraría dichoso con el cambio y se compadecería de ellos?” (Platón, 1988: 341).

23 Constatando la abismal diferencia entre la felicidad de la contemplación y la “miserable vida” de aquellos que se ocupan de los asuntos públicos, Platón se ve forzado a un principio de contractualidad entre aquel formado por la ciudad para gobernar, el filósofo, y el desempeño de su cargo, señalando: “En las demás ciudades, los hombres como nosotros [los filósofos] no se abstienen sin razón, de participar en las cargas públicas, porque se han formado ellos mismo, a pesar de los gobiernos [...]. Pero nosotros os hemos formados jefes y reyes [...] en interés de vosotros mismos y de los demás ciudadanos [...] os hemos vuelto capaces de unir la filosofía a la política” (Ibíd.: 346).

está funcionado de manera recta y justa, del mismo modo que asegurar su vitalidad es de cierto modo invertir en buenos gobernantes futuros.

La filosofía en este contexto platónico se transforma así en un ejemplo, en una constatación, de que el estado está funcionando de manera exitosa, en cuanto es capaz de permitir y proteger su ejercicio. Platón fue ciertamente mucho más allá, ubicando al filósofo como el gobernador de dicho estado, haciendo de esta protección y de la actividad filosófica una manera de asegurar la formación constante de buenos gobernantes. Así, como es posible apreciar, se reemplaza la valoración de los “hechos y palabras”, por la centralidad fundante que representa, para el estado, el ejercicio de la “*vita contemplativa*”.

Así, el disponer platónico de la otrora vida política en razón de la actividad filosófica, ejemplifica paradigmáticamente la transgresión de la política. Transgresión que tiene como base la experiencia a-política, o quizás política en otros términos, que representa la reducción de “los muchos” en “los pocos” que se efectúa en la Academia, en la re-formulación de la “libertad de movimiento” en la “libertad de cátedra”²⁴. Libertad ésta ya no de actuar, pero sí de hablar y aparecer ante los demás. Grupo que ya no está conformado por el número indefinido que conforma la pluralidad de “los muchos” en la escena pública, sino se reduce a aquellos que son admitidos dentro de los muros de la Academia.

Proceso de selección y reducción de los “muchos” en los “pocos” que, al menos para Arendt, no puede ser efectuado sin desplazar y modificar de manera profunda el sentido de la política y su relación con la libertad. Arendt especifica el sentido de este desplazamiento, cuando nos señala que:

Es evidente que siempre que los pocos se han separado de los muchos –sea en la forma de una indiferencia académica, sea en la forma de un dominio oligárquico– ha dependido de los muchos en todas las cuestiones del con-vivir en las que realmente hay que actuar (Ibid.: 83).

24 “[L]a fundación de la academia, que, si bien se enfrentó a la polis al auto-delimitarse frente al territorio propiamente político, también siguió precisamente el sentido de este espacio [...] en la medida en que el hablar los unos con los otros fue su contenido auténtico. Con ello surgió junto al territorio libre de lo político un espacio nuevo de la libertad [...] que ha llegado a nuestros días como la libertad de las universidades y la libertad académica de cátedra” (Arendt, 2009: 81).

Podemos comprender, a raíz de este fragmento, que lo paradigmático del caso platónico es que de cierta forma aúna ambos motivos tras la separación de “los muchos”, al tensionar el abandono de la *polis* por parte de los “amantes de la sabiduría” hacia la pretensión, por cierto oligárquica, de ubicar precisamente al “filósofo-rey” en la posición del gobernante. Más allá de este caso aparentemente excepcional, lo que al menos en este lugar Arendt rescata, es que tras este gesto separatista existe, ya sea bajo la forma de una oligarquía o incluso de la propia Academia, una relación de dependencia con “los muchos” que se inscribe dentro del registro del “con-vivir” y de la acción. En el caso de la oligarquía, “los pocos” definen su relación con “los muchos” a partir de un régimen de mando y obediencia, donde son los gobernantes los que inician un proceso y son los gobernados los que deben llevarlo a cabo²⁵.

Por su parte, la Academia modula su relación con “los muchos” a partir de su necesidad de protección y mantenimiento, de resguardo para el ejercicio de una actividad que, bajo la forma del pensamiento, no produce beneficio material alguno. Es por este motivo que Arendt comprende la forma de esa relación a partir de la “benevolencia del cuerpo político” hacia su institución, vínculo que parece no haber sufrido mayor diferencia, al menos en este punto, hasta nuestros días. Benevolencia en tanto son “los muchos” los que permiten mantener la necesidad de sobrevivencia y el peso de la labor fuera de las preocupaciones de la Academia, permitiendo acuñar ahí un espacio de aparición y de “cierta” libertad de discurso. “Cierta”, considerando la jerarquía vertical que un espacio de esa índole supone.

Lo significativo de esta salida de la *polis*, de la inserción de estas divisiones en su unidad primigenia, de esta parcelación de su pluralidad, es el nuevo sentido que adopta la libertad y su relación con la escena pública. Si la oligarquía introduce una división entre aquellos que pueden comenzar un nuevo proceso y aquellos que deben llevarlo a cabo, la Academia desplaza el sitio de la libertad desde la escena pública, desde su original espacio de aparición, hacia la escena privativa o selectiva de su institución. Mediante este proceso, la libertad, comprendida como la posibilidad de “compartir palabras y actos”, no es sólo puesta en duda por la razón filosófica, sino que a su vez es dispuesta al servicio y protección de la “libertad de cátedra”,

25 Relación que Arendt retrotrae, en palabras de Abensour, a la “[...] disociación del binomio *árkehin/práthein* (comenzar y actuar), que define el ejercicio de la política en la ciudad hasta el punto de venir a reemplazar a otra distinción, la que existe entre mandar y ejecutar” (Abensour, 2009c: 241).

síntesis del libre ejercicio del pensamiento²⁶. En este sentido, la política se vuelve así una preocupación para la Academia, en tanto es necesario asegurar la “benevolencia del cuerpo político” para posibilitar la existencia de su institución y es ese el prejuicio o sesgo que la filosofía política, en tanto «empresa académica», ha reproducido hasta nuestros días.

Así, la influencia que el pensamiento, este “modo existencial”, ejerce sobre la valoración de la *polis*, ya sea en razón de las condiciones de posibilidad de su ejercicio o de la peligrosidad que guarda la falta de institución para los libre pensadores, como lo constata el caso de Sócrates, pareciera inscribir un defecto estructural a la pretensión filosófica por abordar la política. Tendencia, pues, a considerar la dimensión que el “vivir juntos” modula, en razón de una actividad que por definición se sustrae de esa unidad de “los muchos” hacia la comodidad y tranquilidad de “unos pocos”, incluso hacia la soledad personal. Así, si seguimos a Arendt en esto y asumimos este defecto como constitutivo de la institución filosófico política, ¿existe alguna posibilidad aún de pensar la política como dotada de una dignidad y sentido propio desde la filosofía? ¿Es posible concebir una filosofía política capaz de eludir este prejuicio o sesgo estructural a su fundación? ¿Concebir así una “verdadera filosofía política”, una filosofía política que, “liberada de sus defectos” (Abensour, 2009c: 256), de sus “vicios” (Ibíd) y sus sesgos, pudiera permitirnos el acceso a esta dimensión de lo político que la alemana nos enseña?

Preguntas éstas que la posición díscola de Hannah Arendt parece responder de manera negativa, siendo necesario, para ella, abandonar las filas de la filosofía política para descubrir el velo que la filosofía tiende sobre “los asuntos humanos”. Posición que, si bien presenta una suerte de respuesta hacia estas interrogantes, no concuerda o satisface en plenitud a las pretensiones de la reflexión que Abensour emprende con la alemana. Ya que, ¿no está Abensour leyendo en Arendt una posibilidad, un pasaje, para asentar o entrever una *nueva* filosofía política? ¿No se aboca nuestro autor a la búsqueda de una oportunidad crítica en la obra de Arendt, de abandonar la Academia, de sortear el gesto que su empresa describe, para poder acceder a una dimensión política no velada? Y por otra parte, ¿es suficiente respuesta la negación pública de Arendt a la militancia o pertenencia al grupo de los filósofos, para escapar o sortear este sesgo institucional? Con el propósito de

26 Sería interesante analizar qué tanto de este concepto de Academia permanece con nosotros hoy en día y qué alteraciones en él se producen una vez que esa reducción de “los pocos” adopta no tan sólo el filtro de la supuesta inscripción platónica “aquí no entra nadie que no sepa geometría”, sino el aun más exhaustivo y excluyente filtro monetario.

entregar algún sentido a estas interrogantes, debemos explicitar brevemente los matices que la lectura de Abensour despliega sobre la reflexión arendtiana.

Desmontaje y resistencia, o el contra de Arendt

En vista a atender estas inquietudes debemos, como primera medida, dejar en claro que nuestro autor se esfuerza por destacar, problematizar y resguardar la distancia que Arendt toma de la filosofía política. Resguardo que va más allá de una aclaración preliminar o un factor accidental o secundario, señalándonos que:

[L]a lectura de Arendt será distinta –si tomamos, o no tomamos, en cuenta– esta lucha contra la tradición. Si la minimizamos, o no la tomamos en serio, [...]; si trabajamos en hacer de H. Arendt una de las más grandes filósofas políticas de nuestro tiempo, desembocaremos rápidamente en una H. Arendt canónica, momificada, petrificada, que pronto funcionará como una autoridad que servirá para legitimar los conservadurismos existentes [...] (Ibíd.: 262, 263).

En efecto, los riesgos de obviar o soslayar la posición díscola de la alemana con respecto a la filosofía política no son menores ni deben ser aminorados. En cierto sentido, esta advertencia de Abensour nos indica el profundo peligro que habita en el “gesto restaurador”, panorama donde cualquier reflexión, por muy disidente que ésta se muestre, puede ser reducida o reconducida a determinada forma de legitimación de los “conservadurismos existentes”²⁷. La reducción se hace posible precisamente cuando el “contra” es eliminado de nuestro análisis, haciendo de Arendt una especie de filósofa política.

Así, con el objetivo de preservar este “contra”, rescatando la capacidad que posee la obra arendtiana de sortear y resistir este impulso restaurador por asimilar su figura a sus filas, Abensour concibe su reflexión no sólo como una “figura de resistencia”, sino que ya al final del ensayo que aquí

27 Podemos simplemente mencionar una de estas figuras que leen en Arendt ya no la pensadora rebelde o disidente como Abensour nos enseña, sino como un ejemplo del “sofisma” en la política, comprendiendo tras la defensa y revalidación de la opinión que la alemana efectúa, una defensa de la “democracia parlamentaria”. Nos referimos, por cierto, a Badiou, quien señala: “Sabemos qué es esta idea [de que la política reside por completo en la opinión]: sofista. Y es, ya [...] lo que me parece ser la “política” en el sentido de Arendt y Myriam Revault d’Allonnes: sofista en el sentido moderno de la palabra, es decir, consagrada a la promoción de una política muy particular: la política parlamentaria” (Badiou, 2014).

adoptamos como guía, admite la existencia en Arendt de la expresión de una “idea libertaria de la política” (Abensour, 2009c: 263). Atributo que resulta bastante difícil de definir y del que Abensour no entrega mayores pistas, pero que parece al menos indicar la capacidad que posee la obra de Arendt de tender un nexo entre su lectura de lo político y su concepción de la libertad. Posibilidad que la reflexión de la alemana no clausura dentro de su lectura de la antigua Grecia, de la *polis* o de ese episodio fundante, sino que adopta como una suerte de prisma, comprendiendo determinados y específicos acontecimientos de la historia occidental²⁸ como muestras de la expresión de la libertad, y con ello de la pervivencia del tesoro político que esta concepción de la política es capaz aún de enseñarnos.

Experiencia política que permanece, que *retorna* nos diría Abensour, cada vez que esta “libertad de movimiento”, tal como Arendt la concibe en tanto libertad de discurso y de acto, tiene lugar. En este sentido, podemos concebir esta idea libertaria como una clave de lectura, profundamente situada en su tiempo, tiempo que en cierta medida también es el nuestro, ofreciéndonos una forma de comprender una idea de la política en conjunción y sincronía con determinada experiencia de la libertad. Clave “libertaria” que parece aunar la originalidad de su idea de política con el ejercicio crítico que su gesto díscolo describe, haciendo de su salida de la filosofía política, de su posición de “exterioridad” (Abensour, 2009c: 262), una suerte de operación necesaria para contemplar lo político con los ojos puestos ya no en su necesidad, sino en la libertad. Expliquemos este paso con mayor detención.

Como ya mencionamos al comienzo de esta investigación, la lectura de Abensour comienza por constatar la existencia, en la reflexión arendtiana, de determinada forma de “resistencia” hacia la filosofía política. “Resistencia” que aquí hemos tratado ya no como una indiferencia, sino más bien como una operación compleja, que bajo la imagen del “desmontaje” se arroja a concebir los conceptos y nociones tradicionales de la política bajo el contraste y la luz que entrega la experiencia fundacional que les dio vida. Nos concentramos así en el concepto mismo de *política*, intentando concebir su sentido como el resultado de su aproximación o distancia con determinada idea de libertad. Dicho de otro modo, el sentido de la política, de su concepción, cambia de manera radical si entendemos su relación con

28 Acontecimientos que van más allá de la experiencia griega y que Arendt identifica, como otro de sus grandes ejemplos, con la Revolución Francesa, pero especialmente la Revolución Americana. Para un trato más extenso, véase Arendt, 2008.

la libertad bajo la forma de la identidad o de la dependencia.

Libertad que examinamos dentro de las condiciones en las que Arendt la concibe, tomando como punto de partida la definición que nos entrega de la “libertad de movimiento” y arribando por medio de ésta al universo que representa la *polis*, y sus actividades constituyentes: acción y discurso. En ese análisis, la “libertad de movimiento” –comprendida como la libertad de actuar e iniciar nuevos procesos y de hacerlo en un espacio público donde dicho actos se comparten por medio de palabras o discursos–, se muestra no tan sólo como un derecho a ejercer una capacidad humana, sino que dichas actividades fundan y dan sentido al conjunto humano que las comparte. En otras palabras, acción y discurso, en tanto actualización de las condiciones de “natalidad” y “pluralidad”, modulan una formulación del “vivir juntos”, conformando un lugar en el cual la convivencia humana adquiere sentido, en tanto espacio donde la libertad tiene lugar. Acción y discurso fundan un “espacio de aparición”, fundan una escena pública y fundan, de esta manera, la *polis*. Su realización es idéntica a la realización de la libertad porque la misma definición (griega) del ser libres coincide con la posibilidad para actuar y hablar en el espacio que estas actividades inauguran.

Constatado y formulado ya el nexo específico entre acción, discurso y libertad, la operación de “desmontaje” es puesta en marcha, concentrando su atención en la alteración que sufre este nexo en su resignificación filosófica. Proceso que contemplamos haciendo nuestra la invitación que Abensour nos hace: abandonar las filas de la “empresa académica” y el “gesto restaurador” que esta describe, intentando concebir en Arendt un ejemplo de esta salida. Búsqueda que encuentra asilo bajo el examen crítico que la alemana efectúa de la Academia platónica, en consideración de la reducción que ésta efectúa de “los muchos» en “los pocos” y de la transformación que el concepto de libertad experimenta a partir de este desplazamiento. Transformación que adquiere su modulación bajo la imagen del retiro de los filósofos de la *polis*, de su aparente renuncia a compartir hechos o actos en su acepción arendtiana, pero que adquiere su sentido pleno cuando la política se transforma en una preocupación para la filosofía. Paso que está motivado, por cierto, por el episodio socrático, pero que según la Arendt que aquí hemos leído, responde a una dependencia estructural que “los pocos” mantienen con “los muchos”, cada vez que esa división es realizada. Dependencia que supone tanto la protección de la libertad para hablar, enseñar y compartir ideas –acciones que determinan lo que Arendt entiende por “libertad de cátedra”–, como también el aseguramiento de las condiciones materiales para que el ejercicio del pensamiento tenga lugar.

“Desmontaje” que se muestra así como capaz de revelar precisamente el arraigo político del acercamiento filosófico a la *polis*. El cual no estaría, como nos enseña Platón, motivado por la “compasión” o la “responsabilidad” con los demás, sino que más bien pretende reorganizar ese conjunto social en razón del ejercicio filosófico, de la seguridad y protección de sus participantes.

En este sentido, podemos comprender la reticencia de Arendt a ser considerada “filósofa” no tan sólo como un intento simple de salir de la tradición y escapar a los vicios que la constituyen, sino que lo que este gesto demuestra es la negativa de la alemana a ocupar la *posición* que conlleva este título. Posición que, bajo su análisis de la tradición filosófica, está determinada por la retirada y separación que el “filósofo” lleva a cabo de la *polis*. Distancia que si seguimos a Arendt es entendida como estructural de nuestra tradición de pensamiento, la que supone ya una distancia aparentemente insoslayable entre el filósofo y lo político, entre la “empresa académica” donde esta posición tiene lugar y los asuntos y problemas que el retorno de lo político nos presenta.

De este modo, podemos entender su rechazo a la filosofía política como una manera de tomar lugar, pero ya no a partir de un círculo o gremio determinado –en ese sentido, declarar su actividad como “teoría política” sería una opción estratégica–, sino para tomar o, más bien, recuperar el lugar de todo ciudadano, de cualquier persona²⁹. Su posición díscola se entiende así como un rechazo a la división que, en este caso, se efectúa cuando el filósofo piensa la política desde una posición superior, “más alta”, nos diría Platón.

Posición que no se conquista con el mero acto performativo de declararse fuera del “círculo de filósofos”, o de la Academia, sino que es resultado de todo el proceso que aquí hemos estudiado, de una operación (en el caso de Arendt) sobre sus conceptos fundamentales, a la luz de la experiencia que les dio origen, para luego resignificar la relación que los constituye. Así, si los fundadores de la filosofía muestran su relación con la

29 Sobre este punto, resulta crucial el estudio que la alemana lleva a cabo sobre la obra de Kant y sus rendimientos en tanto filosofía política. En esta ocasión intentamos privilegiar la poca explorada reflexión sobre la Academia de Arendt, bajo las pistas e incentivos que nos otorga el mismo Abensour, pero esta imagen no estará completa hasta que recorra la línea de investigación que entrega Kant, la lectura arendtiniana del Juicio y sus rendimientos políticos. Es sólo sobre esos lugares donde podemos realmente rastrear el sentido de esta nueva y verdadero *thaumadzein* filosófico-político. Sobre este punto, véase Abensour, 2006.

polis como una preocupación secundaria, recreativa o incluso desinteresada, Hannah Arendt se esfuerza en desenmascarar las condiciones veladas y ocultas que esta posición esconde, haciendo de “los asuntos humanos” el objeto de su asombro³⁰.

Operación que Abensour no sólo reconoce, sino que se esfuerza en destacar. Ya no para sumar a Arendt dentro de las filas de la filosofía política, sino para destacar el modo en que ella es capaz de enfrentar los prejuicios de la tradición filosófica, a la vez que logra generar un pasaje inédito hacia “la acción misma” y hacia la idea de política ahí contenida. De este modo, podemos optar por comprender por esta clave libertaria, a falta de una definición del propio Abensour, esta forma de resistencia que Arendt nos enseña que encuentra a partir de su ejercicio, de su “desmontaje”, un pasaje inédito hacia la acción y sus acontecimientos, hacia las “cosas políticas” agregaría Abensour.

De este modo, ¿se encontrará en esta clave libertaria, en el modo como hace suya esta resistencia, la acepción arendtiana de un “contra”? El camino que ha tomando nuestra investigación nos obliga a admitir esta posibilidad momentáneamente como cierta.

En efecto, encontramos en Arendt un ejercicio que modula una formulación del “contra”, que lo configura como una forma particular de resistencia, cuyo atributo específico consiste en una capacidad de no tan sólo evitar los gestos de esta “política de los filósofos”, sino que es capaz de revelarlos y retrotraerlos a su experiencia significativa. Experiencia que no sólo re-significa los conceptos que median nuestro acercamiento a la política, sino que lleva su sentido más allá de su límites conceptuales para concebirlos bajo la óptica de las actividades que los constituyen. En este sentido, esta re-significación se muestra como una *sobre-significación*, como el despliegue, *sobre* los conceptos de libertad, acción y política (ejemplos que aquí tratamos), de horizontes de sentido que rebasan su definición nominal e incluso el sentido común de nuestro tiempo, para llevarnos a esta suerte de *contra-ejemplo* que representa la *polis*.

30 El asombro es, según la lectura de Abensour, uno de los elementos de la filosofía que Arendt rescata y que componen su reflexión. Como si Arendt volviera el asombro por el ser de los filósofos hacia la pluralidad y la natalidad que habita en esta dimensión constitutiva de la condición humana. En su tono de pregunta característico, Abensour nos señala: “¿De la filosofía, en efecto, no guarda ella este momento esencial, a saber, el asombro? ¿Acaso no es este asombro el que es susceptible de revelar la condición ontológica de la pluralidad y de la natalidad? ¿No es el asombro mismo el único capaz de descubrir un nuevo comienzo? (Abensour, 2009c: 244).

Sobre-significación de la tradición de pensamiento político que tiene como efecto arrojarnos hacia la política misma. Movimiento que Abensour recoge, al comprender la compleja posición “exterior” y díscola de Arendt como un ejemplo de la salida del “gesto restaurador”, de esta re-vitalización continuista y acrítica de la filosofía política y de su institución. Interés de nuestro autor que de cierto modo responde a nuestra pregunta por sus intensiones con la alemana, al inscribir su reflexión dentro de las filas de aquellos que lograron sortear los influjos de la “empresa académica”, para darnos un ejemplo de un “pensamiento de resistencia”.

En ese sentido, ¿es Arendt un ejemplo de la *filosofía política crítica* que Abensour nos propone? Toda la evidencia que hasta el momento hemos recaudado sobre su reflexión parece apuntar a esa dirección. Sin embargo, da la impresión que los peligros de asumir esta afirmación como cierta son mucho más grandes que sus rendimientos, ofreciendo la posibilidad de obviar el punto capital del carácter libertario del pensamiento arendtiano, que, tal como aquí lo hemos interpretado, consiste precisamente en su resistencia a formar parte de toda filosofía política³¹.

Ahora bien, nuestro autor no detiene ahí su análisis, agregando un último elemento a nuestro paso por Arendt. Ingrediente que representaría la contrapartida arendtiana al acercamiento filosófico de la política y al que Abensour denomina como “concepción heroica de la política”. Lectura en la que por cierto Abensour no está sólo, pero que más allá de la discusión de especialista sobre Arendt, agrega al menos un último factor a destacar en nuestra investigación. Intentando concebir una réplica de la alemana a “los puntos ciegos de la filosofía clásica” (Abensour, 2009: 259), nuestro autor nos señala lo siguiente:

Si la filosofía política, o la política de los filósofos, se caracteriza por el miedo a la acción, miedo a la acción de los ciudadanos susceptible de venir a turbar la serenidad de la vida filosófica, a la inversa, una concepción heroica de la política privilegia la acción hasta asegurar su preeminencia sobre toda teorización posible (Ibíd).

31 En efecto, nuestro autor nos señala: “«Una verdadera filosofía política», ¿este programa no expresa, tal vez sin pretenderlo, los límites de la crítica de H. Arendt? ¿Esta expresión no deja entender que, más allá de la filosofía política y de sus «vicios», posible acceder a otra filosofía política que, liberada de sus defectos, permitiera esperara una filosofía política en su verdad de la filosofía política? [...] ¿O sólo se trata, so pretexto de esta exigencia, de reproducir y reforzar una ilusión consustancial al proyecto mismo de filosofía política? [...] No cabría alimentar el sueño de una filosofía política auténtica, pues lo que se rechaza sin condición, [...] es la idea misma de filosofía política [...]” (Abensour, 2009c: 255, 256).

El “miedo” al que Abensour aquí se refiere adquiere su sentido en los efectos que la acción trae consigo, sobre todo cuando consideramos su ejercicio en la escena pública. En efecto, la acción es esta actividad que comienza nuevos procesos que, no sólo se muestran ante los demás, sino que también los invita a participar en ellos, multiplicando su fuerza bajo el esfuerzo de “los muchos” y que trae, como posible consecuencia, la alteración parcial o radical del orden establecido, precisamente porque es capaz de insertar o crear uno nuevo. Miedo que sería contrarrestado por esta concepción heroica, que se define como una reflexión que tiene como polo gravitacional la acción, en tanto su objetivo estriba en concebir la política *en sí misma*.

En efecto, si la alemana acude a alguna definición de héroe, lo hace en la acepción homérica que ella misma nos entrega, en tanto “en su origen la palabra ‘héroe’ [...] no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia” (Arendt, 2000: 209). Definición literal, pero que en su uso figurativo Arendt utiliza como forma de destacar el carácter protagónico que posee el actor de una historia, producto de una acción memorable. En este sentido, el heroísmo no apunta a una cualidad sobrehumana de aquellos que se arrojan a la empresa de la acción, sino que designa más bien una cualidad inherente a su ejercicio, a saber, el necesario abandono de la esfera privada, de su seguridad y confort, para embarcarse en una actividad pública, con potencial contacto con los demás y con consecuencias por cierto inesperadas. Abandono templado por la valentía y el coraje.

Abensour atiende a esta relación inherente del heroísmo con la acción, pero que, bajo su interpretación del gesto arendtiano con la política, es ahora atribuida a la valentía ya no solamente que nos lleva a abandonar la privacidad del hogar para dirigirnos a una forma de actuar concertada, sino que también puede ser ahora un atributo de una forma de pensamiento o reflexión sobre la política. De modo que no sólo existiría un heroísmo propio del “actor político” (Abensour, 2009: 261), sino que también podríamos pensar en una forma de “heroísmo de espíritu” (Ibíd.: 262), cuestión que, a mi parecer, puede inducirnos a pesar que Abensour estaría de cierto modo borrando la distancia que Arendt se esfuerza en trazar y mantener entre los “dos modos existenciales” que política y espíritu representan.

No obstante, si suspendemos estas objeciones, al menos de esta investigación, podemos comprender cómo esta propuesta abensouriana se entronca con uno de los principios más claros y enérgicos de su pensamiento.

Principio que nos invita a leer su proyecto *filosófico político crítico* no como una “empresa académica”, sino como un “pensamiento de resistencia”³². Distinción ésta que no sólo adquiere sentido cuando es desplegada sobre nuestra lectura de Arendt. De hecho, recordemos que Arendt para nuestro autor es una “figura de resistencia”, en tanto su pensamiento, ya no de modo accesorio o anecdótico, sino de manera integral y coherente, se estructura como un enfrentamiento abierto y sin tregua contra los vicios institucionales de nuestra tradición filosófico política. Lucha que se compone tanto de su posición “exterior” con respecto al “gremio filosófico”, como de su operación de “desmontaje” sobre sus categorías.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando proyectamos sobre esta forma de resistencia el factor heroico que Abensour nos entrega? ¿En qué condiciones queda entonces nuestra lectura de Arendt?

Si intentamos una articulación entre el principio abensouriano de la resistencia y la operación arendtiana con la tradición, podemos interpretar, en primer lugar, que la resistencia va mucho más allá de la mera oposición a aquello que se busca combatir. Supone, en cambio, un trabajo acucioso y riguroso, que alcanza su posición de “exterioridad”, su “burla” (Abensour, 2009c: 262) nos dirá Abensour, al emprender un ejercicio de *sobre-significación* de determinada acepción de la tradición.

Bajo esta perspectiva, la alemana lograría despertar, a partir de su trabajo sobre estos momentos “impensados” de la tradición, “horizonte[s] insospechable[s]”³³, inéditos. Sentidos de lo político que tensan las categorías y conceptos del pensamiento político más allá de su límite tradicional, destilando para ellos una significación novedosa. Así, el “contra” que Abensour elige como clave para leer a Arendt, su *contra la filosofía política*, aparece como esta forma de resistencia que trabaja ya no a espaldas o por la tradición, sino a través de su continuidad y su historia. Imagen que nos muestra un trabajo sobre estos “puntos ciegos”, sobre un sentido oculto que despierta a partir del ejercicio de resistencia que la operación de desmontaje nos propone, logrando así desplazar y “perturba[r] nuestros hábitos de pensamiento” (Abensour, 2007: 192).

32 “[P]ensée de la résistance et non entreprise académique” (Abensour, 2009a: 62).

33 Sobre un contexto por completo diferente al de Arendt, pero describiendo una operación formalmente suficientemente similar para inferir la relación de esta *sobre significación* con el ejercicio de la alemana, Abensour nos señala que “el pensamiento asociado a horizontes innombrables, ligado a lo implícito, ‘piensa en infinitamente más “cosas” que el objeto donde se fija” (Abensour, 2001: 53).

Resistencia que no sólo nos arroja a la búsqueda de una experiencia política previa o primigenia, sino que tiene como consecuencia nuestra salida de una tradición que busca superponer sus conceptos y categorías sobre tal dimensión, a partir de la subsunción y subyugación de su condición “inclasificable, escandalos[a] y heterodox[a]” (Abensour, 2009c: 262, 263). En este sentido, si la imagen clásica del filósofo político, platónico como es el caso que aquí adoptamos como paradigma, mira a los “asuntos humanos” desde *lo alto*, desde la posición de superioridad que le entrega su conocimiento de las ideas, Arendt lo hace desde el *ágora*, como una más entre “los muchos”.

Referencias bibliográficas

Abensour Miguel (2001), *La democracia contra el Estado*. Traducción de Eduardo Rinesi. Ediciones Colihue S.R.L., Buenos Aires.

_____ (2006), “Le retournement kantien: de la question de l'égalité à celle du *sensus communis*” en *Hannah Arendt contre la philosophie politique?* Sens & Tonka, París.

_____ (2007), “¿Hannah Arendt contra la filosofía política?” en *Para una filosofía política y crítica*. Anthropos Editorial, México.

_____ (2007a), “El contra Hobbes de Pierre Clastres.” en *El espíritu de las leyes salvajes*. Del Sol, Buenos Aires.

_____ (2009), “Philosophie politique moderne et émancipation.” en *Pour une philosophie politique critique.* Sens & Tonka, París.

_____ (2009a), “De quel retour s'agit-il?” en *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, París.

_____ (2009b), “Pour une philosophie politique critique?”, en *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, París.

_____ (2009c), “Hannah Arendt contre la philosophie politique?”, en *Pour une philosophie politique critique*. Sens & Tonka, París.

Arendt Hannah (1977), *The life of the mind*. Harcourt, EE.UU.

_____ (1990), “Philosophy and politics”, *Social Research*, vol. 57, N°1.

_____ (1996a), “La Tradición y la Época Moderna” en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ed. Península, Barcelona.

_____ (1996b), “La Brecha Entre el Pasado y el Futuro” en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Barcelona, Ed. Península, 1996.

_____ (1996c) “El concepto de historia: antiguo y moderno” en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción Ana Poljak . Ed. Península, Barcelona.

_____ (1996d) “Verdad y política.” en *Entre el pasado y el Futuro ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Traducción Ana Poljak. Ed. Península, Barcelona.

_____ (1998), *The human condition*. University of Chicago Press, Chicago.

_____ (2000), *La condición humana*, traducción de Ramón Gil Novales. Ediciones Paidós, Buenos Aires.

_____ (2002), *La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral. Ediciones Paidós, Buenos Aires.

_____ (2005), “Comprensión y política. (Las dificultades de la comprensión).” en *Ensayos de comprensión 1930 – 1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Caparrós Editores, Madrid.

_____ (2005a), “¿Qué queda? Queda la lengua materna. Conversación con Günter Gaus” en *Ensayos de comprensión 1930 – 1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Traducción de Agustín Serrano de Haro. Caparrós Editores, Madrid.

_____ (2008), *Sobre la Revolución*, traducción de Pedro Bravo. Alianza Editorial, Buenos Aires.

_____, (2009) *¿Qué es la Política?* Traducción de Rosa Sala Carbó. Paidós, Barcelona.

Badiou Alain (consulta: 30 de mayo 2014), “Contra la “filosofía política””, Traducción del francés por María Victoria Aranda. [en línea] <<http://es.scribd.com/doc/118641598/Badiou-Contra-la-filosofia-politica>>

Mouffe Chantal (2007), “La política y lo político”, en *En torno a lo político*. Traducción de Soledad Laclau. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Platón (1988), *Diálogos IV: La República*. Introducción y traducción de Conrado Eggers Lan. Gredos, Madrid.

Artículos

EL GÉNERO COMO RECURSO POLÍTICO: EL USO ESTRATÉGICO DEL GÉNERO POR MICHELLE BACHELET (CHILE) Y LAURETTE ONKELINX (BÉLGICA)¹

Bérengère Marques-Pereira²
David Paternotte³
Mariana Valenzuela⁴

Resumen/*Abstract*

Este artículo se enfoca en la utilización estratégica del género que desarrollan dos prominentes mujeres políticas: Michelle Bachelet en Chile y Laurette Onkelinx en Bélgica. A diferencia de la mayoría de los estudios del área de mujeres y política, el artículo destaca que el género no debe ser entendido solo como una barrera para su inclusión sino que debe ser visto como un recurso político en la medida en que las mujeres en política lo utilizan para perfilar de manera significativa su imagen pública. Bachelet y Onkelinx han intentado dotar de nuevos significados a la maternidad al proponer nuevas combinaciones de sus identidades como mujeres, esposas y madres, definiendo esos procesos en particular en función de los contextos socio-políticos: Bachelet necesitaba probar que ella podía ser una mujer en política sin dañar a la política, resignificando la femineidad como un aporte para ella, mientras que Onkelinx quería demostrar que ella podía ser una mujer en política sin dañar a la familia.

Palabras claves: género, recurso político, maternidad, Bachelet, Onkelinx.

1 El artículo es producto del proyecto “El desarrollo de la participación política de la mujer: el caso de Chile en América Latina y el caso de Bélgica y Francia (elementos comparativos con Alemania y Finlandia) en Europa”, desarrollado entre la Universidad Libre de Bruselas (Bélgica) y la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, entre los años 2007 y 2009.

2 Belga, Universidad Libre de Bruselas. Email: bmarques@ulb.ac.be

3 Belga, Universidad Libre de Bruselas. Email: david.paternotte@ulb.ac.be

4 Chilena, Universidad de Santiago. Email: mariana.valenzuela@usach.cl

GENDER AS POLITICAL APPEAL: THE STRATEGIC USE OF GENDER MICHELLE BACHELET (CHILE) AND LAURETTE ONKELINX (BELGIUM)

This paper focuses on the strategic use of “gender” made by two salient female politic figures: Michelle Bachelet in Chile and Laurette Onkelinx in Belgium. It underscores that gender is not to be understood only as a barrier to inclusion but that it has become a salient political resource, as it is shown by the use made by women in politics when profiling their public images. However, this strategic use is defined regarding each particular socio-political context. Bachelet and Onkelinx have intended to give new meanings to maternity by proposing new combinations of their identities as women, wives and mothers. But, while Bachelet needed to prove that women in politics do not entail a threat to politics, Onkelinx underscored the fact that being a woman and a politician does not entail a threat to family.

Keywords: gender, political resource, motherhood, Bachelet, Onkelinx.



En las últimas décadas la representación política de las mujeres ha sido ampliamente estudiada. Han sido investigados temas como las causas de la exclusión política de las mujeres (Pateman, 1998; Phillips, 1995; Young, 2000), la representación social de las mujeres en la política (Huddy & Terkildsen, 1993), y las soluciones potenciales como las cuotas y las leyes de paridad (entre otros Archenti y Tula, 2008; Celis, Krook & Meier, 2011; Krook, 2010; Lovenduski, 2005). También ha sido abordada su eficiencia y los diseños más favorables institucionales y políticos (Mateo Díaz, 2005), siendo en este contexto el poder legislativo una de las preocupaciones básicas (Tremblay, 2008; Marques-Pereira & Nolasco 2001). Si bien, los estudios sobre mujeres en los ministerios y los cuerpos ejecutivos han sido escasos, ha habido un reciente *boom* en la investigación tanto a nivel global (ver Borelli, 2002; Clift & Brazaitis, 2003; Coulomb-Gully, 2009a; Jalalzai, 2008; Jalalzai & Krook, 2010; Murray, 2010; Sineau, 2011; Bauer & Tremblay, 2011) como en América Latina (Doran, 2010; Escobar-Lemmon & Taylor-Robinson, 2005, 2009; Marques-Pereira, 2007a, 2011). Es en esta última línea que se inscribe este texto.

En este artículo nos enfocamos en dos prominentes mujeres políticas: Michelle Bachelet, quien fue dos veces ministra antes de ser elegida presidenta de Chile en 2006, y Laurette Onkelinx, quien es una de las vice-presidentas del gobierno belga desde 1999. Nos interesa identificar las formas en que ambas movilizan el género como un recurso político y la manera en que esta movilización se especifica en función de los contextos socio-políticos particulares.

El material presentado aquí proviene de un estudio sobre mujeres en los gobiernos de Europa y América Latina, abocado a identificar los discursos de género y formas de presentación en revistas y periódicos de circulación nacional. Lo que se presenta aquí son dos casos de mujeres socialistas que ocuparon puestos destacados en el ejecutivo de sus países en contextos regionales diferentes, en los que, a pesar de las diferencias y particularidades propias a cada cual, se ejemplifica el uso del género como recurso político. Los más importantes periódicos chilenos⁵ y belgas⁶ fueron analizados para el período en los cuales Bachelet y Onkelinx ejercieron sus puestos. En el caso belga nos centramos en el período en que Onkelinx era miembro del gobierno federal (desde 1999), con algunas referencias a momentos claves anteriores. En el caso chileno hemos examinado particularmente el período de la primera campaña electoral (2005) y primer gobierno de Bachelet (2006-2010), pero haciendo referencia a documentos previos a este momento en cuanto pertinentes a la argumentación. Adicionalmente, se rastrearon entrevistas dadas por ellas a revistas de circulación masiva. En ambos casos, las entrevistas aparecieron como la mejor manera de estudiar el género como recurso político pues el carácter dialógico de este género lo constituye como un espacio de mayor injerencia posible de las propias políticas en los modos de representación final. Finalmente, el artículo se nutre del debate académico principalmente en torno a la figura de Bachelet. La presidenta de Chile, quien fue la primera mujer en ejercer este cargo y la primera en llegar a la presidencia de un país latinoamericano sin tener

5 Se hizo una revisión de los cinco periódicos de mayor circulación del país: El Mercurio, La Cuarta, La Tercera, La Nación y Las Últimas Noticias, entre comienzos del 2006 y comienzos del 2008, seleccionándose los artículos y notas que se referían a la mandataria y las entrevistas que se publicaron de ella. También se hizo una búsqueda de entrevistas dadas por ella a diferentes medios impresos nacionales durante su época de ministra y candidata presidencial en las que hiciera referencia explícita al hecho de ser mujer, además de algunas entrevistas destacadas que dio hacia el final de su mandato.

6 Se llevó a cabo una revisión sistemática del mayor periódico en Bélgica francófona, Le Soir, y de los dossiers personales del Instituto Emile Vandervelde, vinculado al Partido Socialista, durante el período 1999-2009. Estos dossiers compilan todos los artículos y entrevistas referidos a la ministra publicados en Bélgica, tanto francófona como flamenca, así como prensa extranjera.

lazos consanguíneos con políticos masculinos (Llanos y Sample, 2008), ha llamado la atención en la comunidad académica global (Franceschet, 2006; Franceschet & Thomas, 2010; Vera Guajardo, 2008; Thomas, 2011; Thomas & Adams, 2010; Valenzuela y Correa, 2009). Al contrario, la figura de Onkelinx no ha sido abordada desde una perspectiva de género.

Al afrontar las maneras en que Bachelet y Onkelinx trataron de perfilar su imagen en los medios, este artículo intenta sumarse a investigaciones que buscan superar una tendencia en buena parte de los estudios sobre mujeres y política, que abordaban, principalmente, los obstáculos que encontraban las mujeres en la política. Si bien esta entrada ha sido extremadamente útil, este tipo de investigación ha perpetuado con frecuencia la imagen de mujeres como víctimas, aún en los estudios de mujeres en el gobierno (Hardy, 2005; Sineau, 2011). Por ejemplo, en su libro pionero que examinaba las representaciones sociales sobre Édith Cresson –la primera mujer que fue Primer Ministro en Francia (1991-1992)–, y Margaret Thatcher –la primera mujer que ha sido Primer Ministro en Gran Bretaña (1979-1990)–, Jane Freedman (1997) consideraba que la primera fue representada como exponente de todas las fallas generalmente atribuidas a las mujeres mientras que la segunda se distanció de todas las cualidades femeninas que fueron pensadas en cierto momento como incompatibles con el éxito político (p. 229). En ambos casos, las mujeres eran vistas más como víctimas que como protagonistas, permitiéndoles las representaciones asociadas a las mujeres en el poder, en el mejor de los casos, un poder de influencia pero no de autonomía.

No negamos que las mujeres todavía encaran barreras estructurales cuando tratan de entrar o de avanzar en la política. Sin embargo, la situación ha cambiado y enfocarse demasiado en estas barreras nos llevaría a no ver una parte significativa del asunto. Primero, los términos del debate político se han alterado radicalmente y el tema de la participación política de las mujeres es discutido globalmente. Segundo, las mujeres participan crecientemente en política y algunos países incluso han adoptado cuotas para aumentar su presencia. En tercer lugar, como se muestra en los casos de Bachelet y Onkelinx, a pesar que no sean numerosas, las mujeres tienen acceso a las más altas esferas del poder. En consecuencia, no se puede estudiar el género en la política como se hacía hace algunos años. Las mujeres en política no pueden ser consideradas solamente víctimas del patriarcado y del sexismo sino también deben ser vistas como actoras relevantes de la actividad política. En este nuevo contexto necesitamos investigar de qué manera estas destacadas mujeres políticas se presentan en las arenas políticas

sociales y cómo se relacionan con el género. El género en este contexto no es solamente una barrera sino que debe ser visto como un recurso político en la medida en que las mujeres en política lo utilizan para perfilar de manera significativa su imagen pública aun cuando ellas no hayan sido víctimas de ataques sexistas. De hecho, como lo demuestran los casos estudiados, tanto Bachelet como Onkelinx efectuaron una utilización estratégica del género para promover su carrera política.

El género como recurso y los contextos diferenciales

Nuestra tesis hace eco de estudios desarrollados en la última década. Algunos investigadores e investigadoras han subrayado que el género es con frecuencia un área de interés de las mujeres políticas que habría sido utilizado o reconfigurado de manera ventajosa (Bonnafoos, 2003; Collomb-Gully, 2009b; Thomas & Adams, 2010, entre otros). Por ejemplo, en su investigación acerca de las candidatas mujeres durante las elecciones municipales de 2001 en París, Delphine Dulong y Sandrine Lévêque (2002) examinaron los efectos de la ley de paridad y mostraron que el género puede ser utilizado como un recurso estratégico para la representación de sí durante las campañas electorales. Más recientemente algunos estudios de caso enfocados en políticas mujeres líderes han subrayado de qué forma han intentado influir en las maneras en que su género ha sido percibido. Por ejemplo, en un estudio sobre la construcción del vestido tomado como una metáfora del género en la carrera de Margaret Thatcher, Daniel Conway (2011) argumenta que el foco puesto en la vestimenta era potencialmente pero no inevitablemente un factor de daño o marginalización. La entonces Primer Ministro demostró diferentes niveles de agencia sobre su vestimenta y el rol que ésta tenía en su presentación/representación como mujer en política. Estas aproximaciones no solamente se acercan al género como un régimen político, un conjunto de obstáculos y una matriz de inteligibilidad que sería impuesta a los individuos y que los trascendería sino que consideran también que el género es encarnado y performado por los individuos dando espacio para el cambio y la agencia.

Obviamente este uso estratégico del género se inscribe en un marco común latinoamericano y europeo, chileno y belga. Este marco proviene de las consecuencias de las conferencias de Beijing y la ratificación de la CEDAW que reconocen la igualdad entre hombres y mujeres. Este logro fue posible por un proceso histórico de construcción del sujeto político femenino basado en actividades controversiales y conflictivas. Estas dinámicas han

politizado lo privado y lo doméstico al cuestionar la naturalización de los roles y las funciones sociales o la aparente evidencia de la separación de roles al mismo tiempo de hacer visibles las relaciones de género y su dialéctica de exclusión/inclusión. Este proceso colectivo se basó en la construcción de una autonomía afirmada en la emancipación de todas formas de tutelaje paternal o marital. Una emancipación que libera a cada mujer y la deja libre para relacionarse o involucrarse en grupos sociales y políticos o instituciones para entrar en nuevas formas de relaciones de poder (Marques Pereira, 2003). De esta manera, la capacidad de las mujeres para manejar las relaciones de poder en las esferas públicas y políticas comenzó a ser concebible e incluso posible. En los noventa, la casi ausencia de mujeres en política, con la excepción de los países nórdicos, dejó de ser un tema silenciado y comenzó a convertirse en un verdadero asunto político. La Conferencia de Beijing trajo este asunto de la representación política de las mujeres a la primera plana. Quince años después, la presencia y la voz de las mujeres en los cuerpos ejecutivos, incluyendo los más altos niveles del Estado, se ha convertido por lo tanto en un tema público. La puesta en cuestión del monopolio del poder masculino en política se refleja no solamente en una creciente presencia de las mujeres en funciones ejecutivas sino también en el hecho que los actores femeninos políticos no son *outsiders* de la política. Ellas han sido capaces de construir su propio capital político y de tornar el género en un recurso estratégico. En particular, tal como va a ser discutido aquí, han intentado re-significar la maternidad al proponer nuevas combinaciones de sus identidades como mujeres, esposas y madres. Sin embargo, estos procesos se definen de manera particular en función de los contextos socio-políticos. El uso estratégico del género implica tácticas diferenciales según las características de cada cual.

En efecto, Bachelet y Onkelinx viven en ambientes sociales muy distintos caracterizados por repertorios divergentes y logros de género diferenciados. Ser una mujer no significa lo mismo en Bélgica y en Chile, y las expectativas de género no son similares. Aún más, las mujeres gozan de diferentes derechos en cada uno de estos países (Franceschet, 2005). Por ejemplo, el aborto es todavía ilegal en Chile mientras que fue despenalizado en Bélgica en el año 1990, y no hubo ley de divorcio en Chile sino hasta el año 2005. Los procesos de individuación que garantizan la libre disposición del cuerpo propio en cual reside el corazón de la ciudadanía femenina han sido conseguidos en Bélgica mientras que en Chile es todavía un tema altamente sensible que cuenta con el rechazo decidido de los sectores conservadores y de centro manteniéndose solamente como un proyecto para

la izquierda. Estas situaciones contrastadas suponen que el uso del género como un recurso político en la política es notablemente diferente en el caso de Chile y el de Bélgica.

Como mostraremos, la manera en que Bachelet y Onkelinx han construido su propio relato de género y tratan de hacerlo políticamente está profundamente moldeado por sus sociedades. De manera central para nuestro argumento, en ambos casos la maternidad aparece como un elemento clave en las presentaciones de sí, articulándola de manera particularmente diferenciada. Bachelet se presenta como una mujer en política, una estrategia que incluye subrayar en su construcción simbólica y de estilo algunos atributos asociados con la figura maternal, lo que, no obstante, no se reducen al complejo marianista de la madre (Chaney, 1992)⁷. Onkelinx trata de presentarse con la imagen de una mujer moderna, entendiendo por ello, una mujer que todavía es femenina, que cuida a sus niños, pasa tiempo con su compañero o esposo y que es profesionalmente independiente. El rol maternal que es al mismo tiempo reclamado es visto como algo intrínsecamente diferente a la política. Bachelet trata de demostrar que ella puede ser una buena política siendo una mujer mientras que Onkelinx intenta mostrar que ella puede ser una buena madre y una buena esposa y mantenerse como una mujer real al mismo tiempo que ser una política de primera línea. La presencia de ataques sexistas a Bachelet constituye un factor clave para explicar las divergencias con el discurso de Onkelinx. De hecho, Bachelet tenía que responder en primer lugar a esas críticas mientras que Onkelinx fue libre de desarrollar otro discurso. En breve, Bachelet necesitaba probar que ella podía ser una política sin dañar la política mientras que Onkelinx, libre de estos cuestionamientos, quería demostrar que ella podía ser una política sin dañar a la familia.

Michelle Bachelet: ser mujer no es impedimento para la política

Michelle Bachelet (Santiago de Chile, 1951) comparte el perfil de otras líderes políticas en Chile, especialmente aquellas que pertenecen a la centro-izquierda de la Concertación de Partidos por la Democracia. Proviene de una familia de clase media, fue a una escuela pública y logró altos niveles educativos, tal como sus padres lo hicieron (Hardy, 2005). Lo único que la aleja de este perfil es la falta de redes familiares en política.

7 El culto a la superioridad espiritual femenina –“marianismo”– es una representación de lo femenino basada en la imagen católica de la Virgen María. Retrata a las mujeres como moralmente superiores y caracterizadas por su voluntad de sacrificio y devoción a los otros.

Aun cuando su padre tuvo una posición en el gobierno de Salvador Allende fue esencialmente un oficial militar con una función administrativa. Apresado después del golpe de Estado en 1973, murió un año después. Michelle Bachelet y su madre fueron arrestadas en 1975 y una vez liberadas partieron al exilio, el que duró 4 años. De regreso a Chile Bachelet terminó sus estudios de medicina y desarrolló su carrera primero en una ONG y desde 1990 en el sistema de salud pública. En el 2000 el presidente Lagos la nombró Ministra de Salud y dos años después se convirtió en la primera Ministra de Defensa de América Latina. Después de dos años renunció para dedicarse a la campaña para la presidencia la cual ganó en 2006. De 2010 a 2013 fue Directora Ejecutiva de ONU Mujer. Actualmente es nuevamente presidenta de Chile para el período 2014-2018.

Su llegada al puesto de Presidenta de la República no fue resultado de una amplia discusión (Stoffel, 2005) o sensibilización de la clase política acerca de la importancia de aumentar la participación política de las mujeres. Fue efecto más bien del encuentro entre situaciones de facto, un espíritu pragmático y el cálculo político electoral. Las cúpulas de la Concertación no habían considerado inicialmente a Bachelet como una posible candidata. Fue el favoritismo de la ciudadanía expresado en diversas encuestas de opinión, el que definió en última instancia su candidatura. Bachelet misma se produce discursivamente como resultado del apoyo ciudadano, lo que es interpretado, por ella, además, como la voluntad del electorado de votar por una mujer. Ciertamente, varios signos de la emergencia de esta voluntad habían estado presentes en el comportamiento electoral en el transcurso de la década del noventa (Araujo, 2001, 2004; Navia y Sandoval, 1998), y se revelaron ya en las estrategias en juego en el proceso electoral 1999-2000 (Araujo, 2005).

Este favoritismo y luego el alto grado de simpatía y apoyo que Bachelet generó puede ser leído en una triple perspectiva. Primero, como efecto de la entronización de un nuevo tipo de liderazgo político. En consonancia con lo que ocurre a nivel internacional, el apoyo se dirige a liderazgos más cercanos y carismáticos, más vinculados a la vida cotidiana y a la gestión de lo privado, más espontáneos, sencillos y humildes (Tironi, 2005: 187-191). Las mujeres, y Bachelet en particular, en su doble condición de actoras políticas relativamente nuevas y de estar en posición de encarnar los atributos antes señalados serían quienes se beneficiarían de estas tendencias. Desde una segunda perspectiva, el apoyo puede considerarse resultado de una toma de distancia de la ciudadanía con las élites políticas, y, particularmente, de la desconfianza y rechazo a los partidos políticos. Bachelet, quien se presenta

como una *outsider* si bien no de la política, sí de las élites concertacionistas (Ríos, 2008), tiene ventajas evidentes para recoger los réditos de esta posición. Tercera perspectiva explicativa: la condición de género de la candidata. Esta condición, de manera excepcional para el caso de líderes en cargos de su nivel, es movilizadora por Bachelet retóricamente en la construcción de sí, cuestión inusual entre los líderes de esa posición, y en su lectura de la realidad nacional. En consecuencia, ella es favorecida por la identificación con ella de un sector importante del electorado femenino, lo que fue una de las causas de su victoria (Morales, 2008). Recoge, de esta manera, los efectos de transformaciones representacionales de género que se habían ido desarrollando a lo largo de casi quince años. Al mismo tiempo, sintoniza con la percepción que tienen las mujeres acerca de la inconsistencia entre estas nuevas representaciones y horizontes y sus experiencias cotidianas en ámbitos tan diversos como la familia, la pareja o el trabajo (Guzmán y Mauro, 2004, Sharim, 2005, Valdés et al, 2005; Guzmán y Godoy, 2009).

Pero son exactamente las mismas dimensiones que aportaron positivamente a su elección y apoyo, las que fueron la fuente de las críticas que debió sortear para poder legitimarse en el poder, especialmente en la primera parte de su gobierno. Las fuertes críticas tanto explícitas como implícitas fueron frecuentes. El desfase entre las expresiones de transformaciones en las representaciones ciudadanas y las convicciones aún apegadas a una forma tradicional de entender la sociedad y la política de parte importante de la clase política fue sin duda un aspecto central que determinó el tipo de retórica y estrategias de Bachelet. La construcción de sí estuvo fuertemente influida por el hecho que debió producirse de cara a los ataques que cuestionaron su estilo de liderazgo y su falta de experiencia y conocimiento del mundo político, ambos fuertemente asociados a su condición de género. Tal como ella mencionó al final de su período presidencial:

“Aquí ha habido gente de la política, hombres, de un cierto peso, pero eso era sinónimo de poderoso. En cambio, una mujer es una gorda. Si a un presidente, un hombre, en un momento muy emocionante se le llenaban los ojos de lágrimas, era un hombre sensible; en cambio, una mujer era una histérica. Estoy contando lo que salía en la prensa, no fantasías mías” (El País, 1/11/2009).

De esta manera, en el caso de Bachelet, el estatus de género reveló fuertemente su naturaleza ambivalente. Fue siempre un asunto relevante en su carrera política pero ha sido movilizadora de formas distintas por los medios, los ciudadanos y la clase política. Por ejemplo, cuando ella fue

Ministra de Defensa los medios enfatizaron repetidamente que ella estaba a cargo de una oficina tradicionalmente masculina⁸. Las representaciones de los medios de este nuevo poder femenino ganó la simpatía de los ciudadanos. Esto último se basó en lo que fue leído como su estilo femenino, amigable y cercano, y su habilidad para desarrollar un rol masculino como jefa de las fuerzas militares. De este modo, el género fue un elemento especialmente importante de distinción y aceptación. Sin embargo, las críticas de la clase política basadas en género y la desconfianza emergieron continuamente, especialmente tan pronto como Bachelet se convirtió en una seria candidata para la presidencia de Chile. La presencia de estas críticas se sintieron fuertemente durante la primera mitad de su período presidencial e incluso en los meses finales de su administración aunque, ciertamente, menos explícita y frecuentemente. De este modo, desde el comienzo el género fue un elemento políticamente ambiguo. Fue simultáneamente la fuente de la simpatía y el apoyo y al mismo tiempo de críticas y desconfianza política. Su percepción de la doble naturaleza del género se expresa a través de su período de gobierno.

Por ejemplo ella declaró en 2006: *“Gobernaré con polleras y pantalones. Pantalones para tomar todas las decisiones firmes que hay que tomar y polleras para hacer que junto con empujar a los que quieren surgir, también acojamos y protejamos más a los que tienen dificultades”* (El Mercurio, 16/01/2006). De manera similar ella aspiró a ser recordada por su estilo de conducción el cual describió *“firme pero cálido”* (El Mercurio, 22/10/2006).

A diferencia de otras mujeres políticas, como la belga Laurette Onkelinx, Bachelet enfrentó la situación haciendo uso máximo del género como un asunto mayor y como un instrumento de afirmación. En un contexto de críticas sexistas usó el género como un recurso político. Durante la campaña presidencial y su período en este cargo desarrolló una imagen fuertemente anclada en representaciones de género, jugando un rol decisivo en su trayectoria política y la construcción de su imagen pública (Subercaseaux y Sierra, 2005; Insunza y Ortega, 2005). Ella ha significado sus características como femeninas y ha estado constantemente relacionando sus experiencias sociales con el hecho de ser mujer. De esta manera, y a diferencia de otras líderes, Bachelet hizo del género un componente retórico y argumentativo de su vida política e imagen política. Esta actitud fue consistente con su particular sensibilidad con las cuestiones planteadas

8 Otro tema que fue enfatizado en este tiempo: el hecho que Bachelet haya tenido que trabajar con la institución que fue responsable de la muerte de su padre. Esto ayudó a forjar la imagen de ella como un ícono de reconciliación.

por los movimientos de mujeres, tal como lo ha demostrado en su carrera política. Por ejemplo, cuando ella fue Ministra de Salud apoyó programas e iniciativas de contracepción y como Ministra de Defensa abordó la situación de las mujeres en las Fuerzas Armadas.

Discursivamente, Bachelet intentó impulsar una lectura positiva de las características femeninas (sin cuestionar si eran esencialmente femeninas); buscó producir un nuevo significado de estas características mucho más consistentes con las nuevas formas de hacer política. Estos esfuerzos fueron acompañados por un reconocimiento explícito de la importancia del machismo y la defensa de las políticas feministas en Chile. Por ejemplo, ella argumentó en una entrevista durante su campaña presidencial:

“Las mujeres se sienten discriminadas porque no siempre son reconocidos sus talentos y capacidades y porque aún se les castiga socialmente, porque además de ser buenas profesionales, tienen que tener la casa impecable y los niños perfectos... Hay muy pocas en la última plantilla parlamentaria, pero también hay pocas grandes empresarias. E incluso muchas veces he visto a mujeres dando grandes ideas sin ser reconocidas. Pero luego un hombre toma la misma idea, la redondea, la adorna un poquito y todo el mundo la encuentra genial” (Revista Cosas, 30/09/2005).

Estratégicamente Bachelet desarrolló tres acercamientos al género como recurso. Primero, usó su condición femenina como un elemento de identificación para construir proximidad a los ciudadanos y generar apoyo popular. Segundo, enfatizó la agenda de género en su gabinete. Finalmente, movilizó elementos maternales para construir su imagen política. La primera estrategia, fue usar el hecho de ser mujer como un elemento de identificación con otras mujeres y como una manera de reclamar su diferencia de los políticos tradicionales. En este contexto, el machismo de la clase política fue activamente denunciado especialmente, pero no exclusivamente, cuando los ataques de la oposición aumentaron. De hecho, su distancia con las elites políticas (aliadas y opositoras) fue crecientemente interpretada en términos de género. Por ejemplo, apareció la tesis del “femicidio político” después de las críticas que siguieron al sistema de transporte público urbano Transantiago y las acusaciones de corrupción en su gobierno que aparecieron el mismo año. Esta expresión, que fue usada por un periodista de izquierda (Cabieses, 2007), intentó presentar estas críticas como un caso de violencia masculina. De este modo, los ataques fueron explicados por el hecho de que ella era una mujer. Ese fue el más radical y explícito uso del género como explicación del

trato recibido por buena parte de la clase política que Bachelet hizo durante en su carrera. Cuando esta estrategia falló, ella retrocedió y nunca volvió a intentar usar el género de manera tan radical.

La segunda estrategia fue el énfasis en la agenda de género de su gobierno (Valdés, 2010). Ésta la utilizó al menos dos maneras. De un lado, Bachelet le dio gran importancia a las cuestiones de género y comunicó en variadas formas y a través de canales distintos sus esfuerzos y logros en este dominio. Bachelet publicitó particularmente los logros de género en las situaciones de crisis, transformándolos en un instrumento para ganar su popularidad. De otro lado, y a diferencia de los tres presidentes anteriores, todos ellos de la Concertación, Bachelet adoptó una clara posición en términos de género, aun cuando pudieran ser controversiales. Por ejemplo, como ya lo dijimos, dio un aporte que era sin precedentes políticamente a los métodos de contracepción, un foco de gran debate en Chile (Las Últimas Noticias, 13/01/2007; El Mercurio, 31/10/2007).

La tercera estrategia fue empleada más fuertemente en la última parte de su período. Implicó fortalecer sus características de liderazgo y su estilo de manejo asociándolo directamente a la figura de la madre. Esta estrategia estuvo relacionada con los esfuerzos de alumbrar positivamente los aspectos de la feminidad. Mediante este discurso, conectó su trabajo a las características frecuentemente construidas como maternas, como son la cercanía, empatía, preocupación por los más débiles, calma y fuerza frente a las circunstancias adversas, una característica crucial en una región donde las figuras de la madre soltera y el padre ausente han sido ampliamente divulgadas (Montecinos, 1991).

Ciertamente, los rasgos maternos asociados a su estilo fueron puestos en juego en las representaciones de la prensa desde el inicio de su mandato. Mientras la prensa popular no dudó en llamarla “mamá” directamente (Las Últimas Noticias, 18/07/2006), otros diarios dirigidos a las élites hicieron uso de representaciones gráficas o asociaciones más sutiles que vinculaban su figura y sus propuestas de gobierno a la figura de madre por vía de los significantes protección, o la asociación de lo maternal con la preeminencia dada por la presidenta al fortalecimiento de políticas sociales (El Mercurio, 19/03/2006). Sin embargo, el uso de este tipo de rasgos para la construcción política fue retomada por la propia Bachelet más tarde. Sin embargo, es necesario subrayar que el uso retórico y estilístico de “madre” no implicó

la restauración de los dotes tradicionales maternos, en tanto dimensión sacrificial o de sumisión –los cuales son centrales en el modelo mariano de madre que se ha indicado como presente en la política latinoamericana (Chaney, 1992; Montecinos, 1991). La figura de la madre es movilizada bajo nuevas coordenadas: fortaleza, calidez, cercanía y protección, pero no victimización y sacrificio.

Por medio de esta estrategia se colocó simbólicamente, y en consonancia con los rasgos asociados a la madre, por encima de los conflictos y las luchas políticas partidarias (sancionadas por la actitud presidencial como asuntos menores). Los rasgos maternos hicieron eco y recibieron consistencia en su relación con un discurso y una agenda en la que se privilegió la protección social (Valdés, 2010). En este contexto es importante hacer una distinción. Si bien Bachelet moviliza la asociación con la figura materna en la construcción de la imagen pública, no lo hace introduciendo su rol maternal efectivo. La producción de su imagen hace uso solamente de la asociación simbólica con los rasgos maternos. El rol maternal concreto, aun cuando es reivindicado, se presenta como algo intrínsecamente diferente a su función política. Lo anterior expresa otra diferencia importante, como veremos, con el caso de Onkelinx.

Bachelet es jefa de hogar y madre de tres hijos de dos padres distintos a los que ha criado sola con la ayuda de su propia madre, una realidad extendida en la sociedad chilena. Bachelet ha retomado con frecuencia la relación entre su maternidad y su puesto de presidenta a partir de la perspectiva de la deuda. La deuda adquirida con sus hijos, y nieto, a causa de sus obligaciones, es según ella, enorme, pero deberá esperar hasta el fin de su mandato para ser “reembolsada “. La familia es, así, colocada, aun cuando de manera conflictual, legítimamente en segundo lugar respecto de las obligaciones que ha contraído con el país. Como expresó en una entrevista en el año 2007:

“La verdad es que la posibilidad de estar a plenitud con los hijos está bastante limitada. Buscamos espacios, como cualquier familia. Pero uno sabe que estos años van a tener algunas insuficiencias y eso lo hemos conversado con los niños. Alguien me dijo una vez que las mujeres podemos hacer todo, pero no todo al mismo tiempo. Antes, sentía que tenía que ser una súper *woman* y me frustraba cuando no podía ser una excelente dueña de casa, una excelente mamá, una excelente profesional. Hacer todo eso al mismo tiempo, no es factible. Cuando uno aprende eso, vive más equilibradamente” (Revista Cosas, 10/2007).

Una auténtica posición transgresiva respecto a las construcciones de género tradicionales aún vigentes en el país, las que colocan las funciones de cuidado familiar como exigencia y auto-exigencia normativa principal para las mujeres (Valdés, Castelain y Palacios, 2006).

Todas estas estrategias convergen en un aspecto central de la construcción de la imagen política de Bachelet: ella ha continuamente enfatizado su condición femenina mientras, significativamente, ha intentando mostrar simultáneamente que estas características asociadas con la feminidad no amenazan su trabajo político. De esta manera, y a diferencia de Onkelinx, como se verá, la estrategia principal de Bachelet ha sido reivindicar el género y constituirlo en un instrumento político. Pero, y esto es central, la importancia del género y sus atributos han sido movilizados en el cuadro de una estrategia retórica de afirmación constante que insiste en el hecho que ser una mujer no daña la política. Es precisamente en este sentido que se entiende, la otra gran diferencia con Onkelinx, el gesto retórico de producirse políticamente a través de signos maternales al mismo tiempo que la afirmación constante que su vida privada y sus labores maternales están en segundo lugar con respecto a las obligaciones que le impone su compromiso público.

Laurette Onkelinx: ser una política no daña a la familia

Laurette Onkelinx (Ougrée, 1958) empezó su carrera política a mediados de los ochenta cuando fue elegida por primera vez en la Cámara de Representantes. Es hija de un conocido político socialista MP y sindicalista de Liège, Gastón Onkelinx, y fue presentada como tal al entrar a la política. Sin embargo, perdió rápidamente esta imagen y progresivamente ganó autonomía profesional. En 1992 se convirtió en Ministra de Integración Social, Salud Pública y Ambiente. Dos años después fue nombrada Ministra Presidente de la Comunidad Francesa de Bélgica a cargo del Servicio Público, Infancia y Salud. De alguna manera, fue considerado un castigo forzarla a dejar la política nacional. Sin embargo, ella mejoró la imagen de la institución de la Comunidad Francesa y fue confirmada en su puesto con mayores responsabilidades después de las elecciones regionales de 1995. Su fuerte oposición a los profesores secundarios que habían estado en huelga por varios meses le dio mayor relevancia política y le ayudó a desarrollar la imagen de una política *senior*. En 1999 se convirtió en Vice Primera Ministra del gobierno federal y en jefa de los socialistas francófonos, un cargo que todavía mantiene hasta hoy. Además tuvo bajo su responsabilidad

las áreas de Empleo e Igualdad de Oportunidades desde 1999 hasta 2003, de Justicia desde 2003 hasta 2007, y de Asuntos Sociales y Salud Pública desde 2007. En 2009, ganó por segunda vez el título de la mujer más poderosa en Flandes del año, dada por la revista de negocios *Trends* (Le Soir, 6/11/2009). Dada la división del paisaje político belga a través de líneas culturales y lingüísticas (Deschouwer, 2009), el hecho que a una política francófona le fuera entregado tal premio puede ser interpretado como una demostración de su poder.

Onkelinx nunca se ha beneficiado ni por cuotas de género dentro de su partido ni por ley de cuotas o paridad. Sin embargo, ella ha desarrollado toda su carrera política en el contexto de un profundo cambio del lugar de las mujeres en la política en Bélgica (Marques-Pereira & Gigante, 2001; Praud & Henriques, 2008). Este ambiente legitimó, sin duda, la idea de un liderazgo femenino político y favoreció su acceso a los cargos más importantes del Estado belga. El debate de la participación política de las mujeres empezó durante este período. En este contexto Onkelinx introdujo las leyes de paridad de 2002 (Meier, 2005). Parcialmente, como resultado, la proporción de mujeres electas aumentó significativamente durante los años 2000.

Durante su carrera política Onkelinx casi no ha sido víctima de ataques sexistas. Los periódicos han producido muy pocas representaciones generizadas negativas respecto a ella y su trabajo. Los reportes sobre sus acciones tienden a ser neutrales, al menos en lo que concierne al género. Al comienzo de su carrera ella fue presentada como bonita y elegante y los columnistas usaban con frecuencia la expresión “*joli minois*” (pequeña y bonita cara). Los periodistas informaban a los lectores acerca de su sonrisa, su cabello, sus ojos, su juventud, etc. Después de un tiempo ella fue crecientemente presentada como la dama de hierro con una alegre sonrisa, una imagen aún hegemónica en los medios belgas hoy. Por ejemplo, una periodista la describió de esta manera en 2002: “*su pequeña cabeza rebelde se mueve mucho. Sus labios pintados de rojo permiten filtrar los flujos de palabras. Madame, la diputada primer ministro se mueve sin hacer ruido, firmemente*” (Vers L’Avenir, 13/06/2002).

La ausencia de críticas sexistas implica, que a diferencia de la situación de Bachelet, Onkelinx no estaba obligada a hablar de género, ni a producir una defensa de sí en estos términos. El género no era un asunto central y ella podría probablemente haber desarrollado toda su carrera política sin haberse referido a él. Sin embargo, no fue el caso. Esto se grafica por un lado, por

la combinación entre la atención que en los medios se le dio a su apariencia, y al hecho que ella la cambia regularmente. Onkelinx no solo cambia su apariencia sino que, de manera más importante, ella quiere ser percibida como femenina. Desde aquí ella aparece como un contraejemplo respecto de la versión crítica de las mujeres políticas como masculinizadas. Insiste en la dimensión física de la femineidad al alterar su corte de pelo o a través del cuidado con que ella elige su ropa. Simultáneamente, sostiene públicamente que las mujeres se comportan diferentemente y, de esta manera, podrían traer algo diferente a la política (Le Soir, 27/04/1992).

De este modo, los intereses por subrayar su condición de género no se han limitado a la apariencia. Ella ha comunicado sobre género principalmente haciendo un puente entre su vida y su puesto político. Es decir, poniendo el acento en la conciliación entre el mundo del trabajo y la familia. Este acento, más que el resultado de una convicción programática asociada al feminismo, es presentado como un espejo de sus creencias íntimas. Es un problema personal, por medio del cual se procura la identificación de otras mujeres de su sociedad, que es colocado como un tópico de su agenda política. Onkelinx nunca perteneció al movimiento feminista y no mostró especial interés por estar a cargo del departamento de Igualdad de Oportunidades. Raramente ha empujado asuntos vinculados al movimiento feminista a menos que le haya sido solicitado por su partido, a diferencia de otras políticas belgas como Miet Smet (Cockx, 2009). Por ejemplo, ella apoyó la introducción de la paridad de género en la constitución belga de 2002, pero ésta fue una parte del manifiesto de su partido. Más allá de ello, Onkelinx nunca apareció realmente interesada por el debate de la participación política de las mujeres, y no tocó este tema con los periodistas a menos que ellos lo pusieran. Adicionalmente, en estos casos, ella ha respondido convencionalmente reflejando el punto de vista de su partido en el tema. Además, tiende a descartar el carácter crucial de esta desigualdad en política considerándola un legado del pasado. Algunos años atrás, por ejemplo, ella declaró:

“...al comienzo cuando fui nombrada a un ministerio recuerdo que un oponente político me dijo “no es un portafolios, es una cartera”. Mis amigas en Francia, Martine Aubry y Elisabeth Guigou, me dijeron que, en el Parlamento francés, hay giros increíbles y un montón de machismo en las palabras. Aquí eso no es el caso más” (Victoire/Le Soir, 4/10/2003).

De manera evidente, las críticas generizadas de la clase política están lejos de constituir el contexto de su acción, como sucede con la figura de Bachelet. Más aún, en este caso, se encuentra incluso la imagen del mundo de la política belga como un espacio libre de sexismo y machismo.

Su sensibilidad por aspectos que tocan a las mujeres es más práctico: está anclado en la vida cotidiana. No en el mundo del trabajo sino en la interface entre el trabajo y la casa (Humo, 30/09/2003). En consonancia, a través de su carrera ha privilegiado cuestiones de género que tienen que ver con la maternidad y la familia. En efecto, desde sus inicios en política, ella ha insistido en la dificultad de las mujeres para articular vida profesional y vida familiar, y la conciliación entre trabajo y familia aparece como un *leitmotiv*. El interés personal de esta temática se revela en que aun cuando no fuera preguntada por estas cuestiones o por su vida como política mujer, ella encontró la manera para evocar este asunto confirmando que ella lo consideraba una prioridad. En 1992, bastante temprano en su carrera, ella explicaba ya al periódico *Le Soir* que:

“Es verdaderamente difícil conciliar el trabajo y la vida familiar. Incluso con un esposo extremadamente presente. Yo no quisiera tener ningún otro mandato para poder dedicar la mayor parte de mi tiempo y mi familia a mis amigos y a mis “social permanences”⁹ para permanecer en contacto con la realidad” (*Le Soir*, 27/04/ 1992).

Ella ha repetido este mensaje a través de su carrera como lo muestra una entrevista más reciente:

“Yo no sumo el puesto de ministro con otro mandato. Es una elección. Todo mi tiempo libre está dedicado a mi familia. Soy extremadamente organizada. Mi esposo me ayuda mucho. Él trae sus dossiers a la casa y está muy presente. Como alguien me ayuda con el trabajo doméstico y como mi esposo siempre cocina, cuando vuelvo a la casa puedo dedicarme enteramente a los niños. Estoy aprendiendo latín de nuevo para ayudar a mi hijo” (*La Capitale*, 10-11/05/2003).

Este énfasis en la dificultad para combinar trabajo y vida en familia revela la importancia que la maternidad y la familia ocupa en la vida de Onkelinx y su mensaje político. Este reto es al mismo tiempo presentado como una experiencia personal –es una de las pocas cosas que

9 Corresponden a las horas en las que los ciudadanos y las ciudadanas pueden ir a encontrarse directamente con los políticos y políticas. Generalmente se desarrollan en los cafés.

ha declarado sobre su vida privada— y como una cuestión colectiva que todas las mujeres activas están enfrentando y que requiere de una voluntad política para ser modificada. La familia y la maternidad están en el centro de sus preocupaciones y sus discursos, no obstante, la manera en que ella habla sobre maternidad y como la usa políticamente difiere del discurso y estrategia de Bachelet. De hecho, aun cuando apela al rol de madre y concibe la maternidad como un asunto crucial en la vida de las mujeres, ella no moviliza los “dones maternos” en su acción política. Ella presenta sus roles en la familia y en la política como fundamentales pero distintos. Tal como ella lo menciona:

“...esta no es una confesión nueva pero yo realmente estoy obsesionada por el reto de manejar tres roles que son igualmente importantes para mí: aquel de ministra, mujer y madre. Requiere mucho tiempo de gestión. Cuando yo consigo tener éxito con eso entonces alcanzo la armonía porque estar completamente realizada como mujer y como madre amorosa me ayuda en política y viceversa” (L'Écho, 14/09/2002).

Retrata a la familia como un reducto de paz y un elemento clave para su bienestar, “*un lugar para relajarse, un lugar para amar, un lugar que me permite realizar mis viajes internos más bellos*” (Vers L'Avenir, 19/09/2002). Estas declaraciones ponen en claro que ella considera a la familia como totalmente extranjera al trabajo y que puede ser de alguna manera salvaguardada. Se podría señalar que ella está redefiniendo la división entre la política y la familia, lo que puede contribuir a la reprivatización de la última.

Las declaraciones sobre su vida sentimental¹⁰, aun cuando escasas, hacen eco de aquellas sobre la familia. Por mucho tiempo evitó mencionarla públicamente, pero su relación con un prominente abogado socialista, quien trabaja regularmente para este partido, la que fue seguida por una ampliamente comentada boda, la obligó a tratar el asunto. Nuevamente, ella presentó su vida sentimental como algo intrínsecamente diferente a su trabajo aun cuando de manera evidente hay un caso de superposición. Onkelinx presenta su relación actual en el marco de un relato de amor romántico. Su versión es que se divorció porque ya no estaba más enamorada de su esposo anterior. Marc, su pareja actual, y ella se conocieron a través

10 Onkelinx se ha casado dos veces. Su primer matrimonio con Abbes Guenned terminó en divorcio en 1997, contrayendo segundas nupcias con Marc Uyttendaele en 1998.

de amigos comunes y se enamoraron a primera vista. Su relación es descrita como armoniosa, regida por el amor y el respeto. El relato insiste en separar la historia de amor del trabajo y con ello descartar las críticas que han tildado su boda como una relación de negocios y que han puesto sobre la mesa los riesgos potenciales de colusión, especialmente porque en aquel momento ella era ministra de justicia (Téléoustique, 17/11/2004).

A través de estas declaraciones, Onkelinx busca dar una imagen de mujer moderna. Esto es, profesionalmente activa que simultáneamente se mantiene femenina, una buena madre y una compañera cuidadosa. Reclama ser una “*mujer realizada*” y “*gozadora*” (Het Laatste Nieuws, 27/11/2004). Esto es confirmado por la manera en que describe la admiración que le suscita una de sus colegas de gobierno, la joven socialista flamenca Freya Van den Bosche. Ella la encuentra fascinante porque ha conseguido tener éxito en un desafío muy difícil:

“...ser terriblemente mujer y sé decir abiertamente que ella coloca su vida de familia en un pedestal. Ella nunca olvida proteger a sus hijos... Ella es una mujer de convicción, inteligente activa y trabajadora. No tiene miedo de romper tabús. Naturalmente, dice lo que piensa y no habla sandeces políticas. Todo eso junto hace de ella un fenómeno: alguien a quien a una le gustaría parecerse” (Victoire/Le Soir, 4/10/2003).

El discurso de Onkelinx podría ser descrito como un esfuerzo por demostrar que ella puede ser una buena madre (y una buena compañera) al mismo tiempo que está profesionalmente activa. Lo central en ella es la declaración que su familia no es afectada por su carrera política. Al hacerlo, al mismo tiempo, retóricamente apela a la identificación y cercanía con las otras mujeres. Como lo planteó en 2003: “*yo he tratado de hacer claro que soy una mujer como otras. Sí, yo estoy enamorada, yo tengo niños, tengo problemas en mi vida, etc.*” (Victoire/Le Soir, 4/10/2003).

Las imágenes que Onkelinx ha intentado transmitir, la de una mujer activa que tiene tiempo para sus hijos y su pareja o esposo, así como su preocupación de conciliar el trabajo y la vida familiar; son las que probablemente reflejan sus creencias internas. Al mismo tiempo, sistemáticamente lo ha puesto en un contexto en el que no estaba obligada a referirse al género. Por ende, el género no aparece como un obstáculo a la brillante carrera política de Onkelinx, sino como un recurso político, que ha sido movilizadado entre otros medios políticos. De otro modo,

probablemente no se hubiera referido tan sistemáticamente al tema de la conciliación entre trabajo y familia, incluso si pensaba que era lo correcto de hacer. Esta investigación también demuestra que ella se ha referido a este asunto desde su experiencia privada, conectándola a la vida diaria de muchas otras mujeres belgas. A través de esta estrategia, ha construido una cierta imagen de mujer, formada en una específica cuenta de género. Al mismo tiempo, estas creencias están enraizadas en el discurso del Partido Socialista sobre la mujer, así como en los principales repertorios de género de la sociedad belga. Este entrelazamiento es decisivo para aquellos discursos que resuenan con las creencias de los militantes socialistas al mismo tiempo que en el interior de la sociedad belga. Onkelinx se presenta como una mujer exitosa y plenamente activa en el mundo público que no descuida su familia, ni como madre ni como mujer.

Conclusiones

A través del caso de Michelle Bachelet y Laurette Onkelinx hemos tratado de acercarnos a las formas en que el género es movilizado en la presentación de las mujeres en los cuerpos ejecutivos. Sin embargo, lejos de lo que hace la mayor parte de la literatura hemos decidido no enfocarnos en las maneras que estas representaciones expresan valores patriarcales y evitan que las mujeres lleguen a los altos cargos políticos así como obstaculizan el desarrollo de las carreras políticas. A pesar de que no se trata de negar la existencia de barreras sistémicas al acceso de las mujeres a los cargos políticos, el artículo subraya en el contexto de las transformaciones en este ámbito de qué manera el género puede ser concebido como un recurso en la construcción política de la imagen de sí al mismo tiempo que las diferentes modalidades en que éste puede ser movilizado. En este artículo hemos puesto énfasis en la manera en la cual prominentes mujeres políticas han hecho más bien un uso estratégico de su condición de mujeres para impulsar sus carreras políticas. Este acercamiento implica moverse de la visión de mujeres como víctimas a una que subraye su agencia.

Nuestro análisis muestra que más allá del uso común del género como recurso político, Bachelet y Onkelinx lo usaron de manera diferente. La primera invoca los atributos de género para demostrar que puede ser una buena política que no va a dañar la política porque sus cualidades femeninas contribuyen a enriquecerla. La última reclama que su vida política no afecta su vida familiar, porque ella es capaz de preservar tiempo para su compañero/esposo y sus niños. Más allá de esto, ella intenta expandir la

imagen de una mujer femenina que combate el estereotipo de una política femenina masculinizada. Como ha sido sugerido aquí, estas diferencias en el uso estratégico de género son reflejo de los distintos debates nacionales sobre género y política, así como los repertorios de género y los logros de género distintos en cada sociedad. Los ataques sexistas enfrentados por Bachelet han contribuido a explicar el contenido de esta estrategia.

Finalmente, debe ser subrayado que en los dos casos la maternidad es central en la definición de género, que ambas, Bachelet y Onkelinx, lo han movilizadado en su esfuerzo de tomar ventaja de su condición de mujeres. La actual presidenta chilena ha invocado las virtudes maternas en su trabajo político mientras que la vice primer ministra belga ha presentado a su familia como un oasis en donde ella puede tener una pausa para volver a la política con nuevas ideas y mayor frescura. Según ella, la maternidad es claramente distinta de la política pero ambas son indispensables para su bienestar personal. Una centralidad de la maternidad que nos retrotrae a los debates feministas clásicos. Los casos estudiados muestran la persistencia de la maternidad y la figura de la madre como elementos de la configuración de las imágenes de estas mujeres políticas, pero también revelan que su peso y su cualidad en las formas de producción de sí y como recurso han variado significativamente. Lo maternal parece como instrumento privilegiado (y exitoso) de feminización de la esfera política, pero, también, la maternidad se revela como elemento constitutivo de la preocupación por formas de producción equilibradas de sí. En ambos casos, un elemento principal del género como recurso político.

Si la maternidad se muestra en estos casos, siendo un elemento crucial en la producción de la imagen generizada de las mujeres en política, se abre la interrogante sobre cómo deben ser leídos los eventuales efectos de este hecho. ¿Debemos concebirlos aún en clave puramente de subordinación, o, más bien, debemos re-considerar la presencia de estas dimensiones maternas en el contexto de las transformaciones estructurales y culturales acontecidas en las últimas décadas leyéndolas fuera de esta clave? Un trabajo como el desarrollado impide una respuesta definitiva sobre este punto, pero deja abierta la pregunta.

Referencias bibliográficas

Araujo Kathya (2004), "Mujeres y representación política: el caso de Chile", en Kathya Araujo, Nélica Archenti, Roció Villanueva y Bérengère Marques-Pereira, *Igualdad de Derechos, Igualdad de Oportunidades, Igualdad de Ejercicio*, Santiago, Fundación Instituto de la Mujer, p. 101-127.

_____ (2005), "Significations et représentations imaginaires relatives aux femmes dans l'espace politique chilien (1999-2003)", *Cahiers du GELAIS*, No 5, p.159-186.

Archenti Nélica y María Inés Tula, editoras (2008), *Mujeres y política en América Latina. Sistemas de cuotas de género*, Helista, Buenos Aires.

Bauer Gretchen & Manon Tremblay (2011), *Women in Executive Power: A Global Overview*, Routledge, Londres.

Bonnafous Simonne (2003), 'Femme politique'. Une question de genre? *Réseaux*, No 20, p. 119-145.

Borelli MaryAnne (2002), *The President's Cabinet. Gender, Power and Representation*, Lynn Riener, Boulder.

Cabieses Manuel (2007), "Femicidio político", *Revista Punto Final*, No. 645, Disponible en <http://www.puntofinal.cl/645/femicidio.htm> (visitada 25/08/2010).

Celis, Karen Mona Lena Krook & Petra Meier (2011), "The Rise of Gender Quotas Laws: Expanding the Spectrum of Determinants for Electoral Reform", *West European Politics*, Vol.3, No. 34, p. 514-530.

Chaney Elsa (1992), *Supermadre: la mujer dentro de la política en América Latina*, FCE, México.

Clift, Eleonor & Tom Brazaitis (2003), *Madam President : Women Blazing the Leadership Trail*, Routledge, Nueva York.

Conway Daniel (2011), "Margaret Thatcher, Dress and the Politics of Fashion", Paper presentado en London College of Fashion, Disponible en <http://www.fashion.arts.ac.uk/media/research/documents/daniel-conway-british-politics.pdf> (visitada 01/03/2012).

Cockx Romy (2009), *Miet Smet: Trois décennies de politique d'égalité des chances*, Institut pour l'égalité des femmes et des hommes, Bruselas.

Coulomb-Gully Marlène, editora (2009a), "Présidentielle 2007. Scènes de genre", *Mots. Les langages du politique*, No 90.

_____ (2009b), "Le corps présidentielle. Représentation et incarnation dans la campagne présidentielle française de 2007", *Mots. Les langages du politique*, No 89, p. 25-38.

Deschouwer Kris (2009), *The Politics of Belgium: Governing A Divided Society*, Palgrave MacMillan, Basingstoke.

Doran Marie-Christine (2010), "Les femmes et la politique au Chili: La dynamique et l'impact de l'accession au pouvoir de Michelle Bachelet", *Recherches féministes*, Vol. 23, No.1, p. 9-27.

Dulong Delphine & Sandrine Lévêque (2002), "Une ressource contingente. Les conditions de reconversion du genre en ressource politique", *Politix*, Vol. 60, No.1, p.61-111.

Escobar-Lemmon María & Michelle Taylor-Robinson (2009), "Getting to the Top. Career Paths of Women in Latin American Cabinets", *Political Quarterly*, Vol. 62, No.4, p.685-699.

Escobar-Lemmon María & Michelle Taylor-Robinson (2005), "Women Ministers in Latin American Government: When, Where and Why", *American Journal of Political Science*, Vol. 49, No.4, p.829-844.

Franceschet Suzan (2010), "Continuity or Change? Gender Policy during the Bachelet Administration", en Silvia Borzutzky & Gregory Weeks, editores, *The Bachelet Government: Conflict and Consensus in Post-Pinochet Chile*, University of Florida Press, Gainesville, p. 159-180.

_____ (2006), "El Triunfo de Bachelet y el Ascenso Político de las Mujeres", *Nueva Sociedad*, No. 202, p. 13-22.

_____ (2005), *Women and Politics in Chile*, Lynne Rienner, Boulder.

Franceschet Suzan & Gwynn Thomas (2010), "Renegotiating Political Leadership: Michelle Bachelet's Rise to the Chilean Presidency", en Rainbow

Freedman Jane (1997), *Femmes politiques : Mythes et symboles*, L'Harmattan, París.

Guzmán Virginia y Amalia Mauro (2004), “Las trayectorias laborales de mujeres de tres generaciones: coacción y autonomía”, en Rosalba Todaro y Sonia Yáñez, editoras, *El trabajo se transforma. Relaciones de producción y relaciones de género*, CEM, Santiago, p. 207-245.

Guzmán Virginia y Lorena Godoy, “Individuación y normatividad de género: la construcción de proyectos biográficos de mujeres”, en Kathya Araujo, editora, *Se acata pero no se cumple. Estudios sobre las normas en América Latina*, LOM, Santiago, p.175-197.

Hardy Clarisa (2005), *Liderazgos femeninos en Chile*, Catalonia, Santiago.

Insunza Andrea y Javier Ortega (2005), *Bachelet. La historia no oficial*, Random House Mondadori/UDP, Santiago.

Huddy Leonie & Nayda Terkildsen (1993), “Gender Stereotypes and the Perception of Male and Female Candidates”, *American Journal of Political Science*, Vol. 37, No.1, p. 119–147.

Jalalzai Farida (2008), “Women Rule: Shattering the Executive Glass Ceiling”, *Politics and Gender*, Vol. 4, No.2, p. 205 – 231.

Jalalzai Farida & Mona Lena Krook (2010), “Beyond Hillary and Benazir: Women’s Political Leadership Worldwide”, *International Political Science Review*, Vol. 31, No.1, p. 5-23.

Krook Mona Lena, (2010), *Quotas for Women in Politics. Gender and Candidate Selection. Reform Worldwide*, Oxford University Press, Oxford.

Llanos Beatriz y Kristen Sample, (2008), *30 años de democracia: ¿en la cresta de la ola? Participación política de las mujeres en América Latina*, IDEA, Estocolmo.

Lovenduski Joni (2005), *State Feminism and Political Representation*, Cambridge University Press, Cambridge.

Marques-Pereira Bérengère (2011), “De la féminisation des démocraties au genre comme ressource politique. Le cas chilien”, *Cahiers du Genre (hors-série)*, p. 115-134.

_____ (2007a), “ Les femmes latino-américaines dans les exécutifs nationaux. Le cas du Chili”, *Histoire@Politique, Politique, Culture, Société, Revue électronique du Centre d’histoire de Sciences Po*, No. 1, Disponible en <http://www.histoire-politique.fr/index.php?numero=01&rub=dossier&item=8> (Visitada 21/09/2011).

_____ (2007b), “La citoyenneté politique des femmes dans un jeu de miroir entre l’Europe et l’Amérique latine”, en Manon Tremblay, Thanh-Huyen Ballmer-Cao, Bérengère Marques-Pereira & Mariette Sineau, editoras, *Genre, citoyenneté et représentation*, Les Presses de l’Université Laval, Sainte-Foy, p. 23-40.

_____ (2003), *La citoyenneté politique des femmes*, Armand Collin, París.

Marques-Pereira Bérengère & Catherine Gigante (2001), “La représentation politique des femmes : des quotas à la parité ?”, *Courrier hebdomadaire du CRISP* 1723.

Marques-Pereira Bérengère & Patricio Nolasco, editores (2001), *La représentation politique des femmes en Amérique latine*, L’Harmattan, París.

Mateo Diaz Mercedes (2005), *Representing Women? Female Legislators in West European Parliaments*, ECPR Press, Colchester.

Meier Petra (2005), “The Belgian Paradox: Inclusion and Exclusion of Gender Issues”, en Joni Lovenduski, Claudie Baudino, María Guadagnini, Petra Meier & Diane Sainsbury, editoras, *State Feminism and Political Representation*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 41 – 61.

Montecinos Sonia (1991), *Madres y Huachos*, Cuarto Propio/Cedem, Santiago.

Morales Mauricio (2008), “La primera mujer presidenta de Chile: ¿Qué explicó el triunfo de Michelle Bachelet en las elecciones de 2005–2006?”, *Latin American Research Review*, Vol. 43, No.1, p. 7 - 32.

Murray Rainbow, editora (2010), *Cracking the Highest Glass Ceiling: Women’s*

Campaigns for Executive Office Worldwide, Praeger, Santa Bárbara.

Navia Patricio y José Miguel Sandoval (1998), “Las mujeres y las elecciones parlamentarias 1993 en Chile”, en María Luisa Tarrés, editora, *Género y Cultura en América Latina*, Colegio de México, México, p. 243-260.

Pateman Carol (1988), *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford.

Philips Anne (1995), *The Politics of Presence*, Clarendon Press, Oxford. Praud

Jocelyne & Karl Henriques (2008), “Constitutionalizing and Legislating Parity Democracy: The Cases of France and Belgium”, *Public Policy Paper* (Saskatchewan Institute of Public Policy), No. 56.

Ríos Marcela (2008), “Seizing a window opportunity. The election of President Bachelet in Chile”, *Gender and politics*, Vol. 44, No. 3, p. 496-509.

Sharim Dariela (2005), “La identidad de género en los tiempos de cambio: una aproximación desde los relatos de vida”, *Psykhé*, Vol. 14, No. 2, p. 19-32.

Sineau Mariette (2011), *Femmes et pouvoir sous la Ve République: De l'exclusion à l'entrée dans la course présidentielle*, Presses de Sciences Po, París.

Stoffel Sophie (2005), “Le débat chilien sur la représentation politique des femmes et sur le projet d'une ‘loi des quotas’”, *Cahiers du GELA-IS*, No. 5, p. 21 – 49.

Subercaseaux Elizabeth y Malu Sierra (2005), *Michelle*, Catalonia, Santiago.
Thomas, Gwynn (2011), “Michelle Bachelet’s Liderazgo Feminino (Female Leadership)”. *International Feminist Journal of Politics*, Vol.13, No.1, p. 63 – 82.

Thomas Gwynn & Melinda Adams (2010), “Breaking the Final Glass Ceiling: The Influence of Gender in the Election of Ellen Johnson-Sirleaf and Michelle Bachelet”, *Journal of Women, Politics and Policy*, Vol.31, No.2, p. 105–31.

Tironi Eugenio (2005), *Comunidad, familia y nación en el Bicentenario. El sueño chileno*, Taurus, Santiago.

Tremblay, Manon, editora (2008), *Women and Legislative Representation*, Palgrave MacMillan, Nueva York.

Valdés, Ximena et al. (2005), “Entre la reinención y la tradición selectiva: familia, conyugalidad, parentalidad y sujeto en Santiago de Chile”, en Teresa Valdés y Ximena Valdés, editoras, *Familia y vida privada. ¿Transformaciones, tensiones, resistencias y nuevos sentidos?*, FLACSO-Chile/Cedem/UNFPA, Santiago, p. 163-213.

Valdés, Ximena, Christine Castelain-Meuniers y Margarita Palacios (2006), *Puertas adentro. Masculino y femenino en la familia contemporánea*, LOM, Santiago.

Valdés, Teresa, editora (2010), *¿Género en el Poder? El Chile de Michelle Bachelet*, LOM, Santiago.

Valenzuela, Sebastian & Teresa Correa (2009), “Press coverage and public opinion on women candidates: The case of Chile’s Michelle Bachelet”, *The International Communication Gazette*, Vol. 71, No.3, 203 – 223.

Vera Guajardo, Antonieta (2008), “Les discours du genre dans la campagne présidentielle de Michelle Bachelet : une critique féministe”, *Raisons politiques*, Vol. 31, No.3, p. 81 - 103.

Young, Iris (2000), *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford.

Periódicos y revistas

1992. “Les passions de Laurette Onkelinx”. *Le Soir*. 27 de abril.

2002. “Laurette Onkelinx, la rose pourpre”. *L’Echo*. 14 de octubre.

2002. “Madame a du mordant et des yeux pétillants”. *Vers l’Avenir*. 13 de junio.

2002. “Laurette Onkelinx: Ses plus beaux voyages intérieurs”. *Vers l’avenir*. 19 de septiembre.

2003. “Fête des mères : Comment font-elles ? Maman et politicienne: un exploit”. *La Capitale*. 10 – 11 de mayo.

2003. “Rode oortjes: Humo sprak met Laurette Onkelinx (PS), Minister van Justitie: ‘Thuis ben ik een heel andere vrouw: dan is er liefde in het spel’”. *Humo*. 30 de septiembre.

2004. “Laurette Onkelinx : “Une partie de la Belgique a la mémoire courte...””. *Telemoustique*. 17 de noviembre.

2004. “Ah, la Belgique. Hoe lang nog, vraag ik me soms af “. *Het Laatste Nieuws*. 27 de noviembre.

2005. “Michelle Bachelet: me siento una privilegiada”. *Revista Cosas*. 30 de septiembre.

2006. “La primera mujer que gobernará Chile”. *El Mercurio*. 16 de enero.

2006. “*Tacones cercanos*”. *El Mercurio*. 22 de enero.

2006. “El turno del Estado maternal”. *El Mercurio*. 19 de marzo.

2006. “Bachelet: es deber del Estado entregar distintas opciones de anticoncepción”. www.cooperativa.cl. 23 de marzo.

2006. “Mamá Bachelet se subió al tanque y paro en seco a “Larraín y Larraín””. *Las Últimas Noticias*. 18 de julio.

2007. “Michelle desafía a la Iglesia Católica. Firmará decreto Supremo para distribuir la píldora del día después”. *Las Últimas Noticias*. 13 de enero.

2007. “Las confesiones de Michelle Bachelet: hay una campaña de femicidio a la figura presidencial”. *Revista Cosas*. Octubre.

2007. Bachelet responde críticas de la Iglesia por venta de la píldora del día después. *El Mercurio*. 31 de octubre.

2009. “Entrevista Michelle Bachelet. Presidenta de Chile: Los hombres sienten más una atracción fatal por el poder”. *El País*. 1 de noviembre.

2009. “Onkelinx toujours la plus puissante en Flandre”. *Le Soir*. 6 de noviembre.

Vanhoeacker, Charline. “« Elle attire la lumière » (entretien)”. *Victoire/Le Soir*. 4 de octubre 2003.

