

DOSSIER

"HORIZONTES CONTEMPORÁNEOS DE LA VIOLENCIA"

Francisco Pérez y
Miriam Jerade

Presentación del dossier "Horizontes contemporáneos de la violencia"

ARTÍCULOS

Pedro Moscoso y
Andrés Tello

Imágenes de la violencia y el terror de la guerra: la gubernamentalidad mediática de lo ominoso

Miriam Jerade Dana

La guerra en Freud. Entre la hipersofisticación y una violencia arcaica

Marc Crépon

"Y nadie de aquí sabe quién soy". La voz de los emigrantes: Hannah Arendt, Winfried Georg Sebald, Georges Perec (Bilingüe)
"Et personne ici ne sait qui je seus". La voix des emigrants: Hannah Arendt, Winfried Georg Sebald, Georges Perec (Bilingue)

Valeria Campos

Eric Weil: miedo de la violencia y la promesa de la filosofía

Petar Bojanić

Lévinas on Justification of Violence

ARTÍCULOS LIBRES

Andrea Torrano y
Natalia Lorio

Economía de la violencia y figuras de la excepción. Soberanía y biopolítica.

Robert Oprisko

The Rebel as Sovereign: The Political Theology of Dignity

Enrica Lisciani Petrini

Hacia el sujeto impersonal

Nadinne Canto

El lugar de la cultura en la vía chilena al socialismo. Notas sobre el proyecto estético de la Unidad Popular

ENTREVISTA

Oscar Godoy

La teoría democrática de Aristóteles (Entrevistado por Diego Sazo)

Revista Pléyade (ISSN: 0718-655X) es una revista de carácter internacional y arbitrada dedicada a las humanidades y ciencias sociales, publicada semestralmente por el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) de Santiago de Chile.

DIRECTOR RESPONSABLE: **Felipe Torres Navarro**
E-mail: ftorres@caip.cl

EDITORIA: **Ely Orrego Torres**
E-mail: corrego@caip.cl

ASISTENTE EDITORIAL: **Javiera Herrera**

TRADUCCIÓN: **Astrid Versteegen**

COMITÉ EDITORIAL

Gonzalo Bustamante	Universidad Adolfo Ibáñez
Isaac Caro	Universidad Alberto Hurtado
Rossana Castiglioni	Universidad Diego Portales
Míreya Dávila	Universidad de Chile
Carlos Durán	Universidad Arcis
Andreas Feldmann	Pontificia Universidad Católica de Chile
Joaquín Fermandois	Pontificia Universidad Católica de Chile
Arturo Fontaine	Centro de Estudios Públicos
Oscar Godoy	Centro de Estudios Públicos
John Griffiths	Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos
Pedro Güell	Universidad Alberto Hurtado
Juan Pablo Luna	Pontificia Universidad Católica de Chile
Aldo Mascareño	Universidad Adolfo Ibáñez
Eduardo Molina	Universidad Alberto Hurtado
Luis Oro	Centro de Análisis e Investigación Política
Eduardo Ortiz	Instituto de Estudios Avanzados
Ernesto Ottone	Universidad Diego Portales
Pablo Oyarzún	Universidad de Chile
Fabián Pressacco	Universidad Alberto Hurtado
Pablo Salvat	Universidad Alberto Hurtado
Willy Thayer	Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL

Daniel Chernilo	Loughborough University (Inglaterra)
Luis Lobo-Guerrero	Keele University (Inglaterra)
Cristina Lafont	Northwestern University (Estados Unidos)
Vanessa Lemm	University of New South Wales (Australia)
Fabián Ludueña	Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Alexandre Ratner	Universidade Estadual Paulista (Brasil)
Miguel Vatter	University of New South Wales (Australia)

REVISTA PLÉYADE

NÚMERO 9

Presentación CAIP
Nota Editorial

viii

DOSSIER

“HORIZONTES CONTEMPORÁNEOS DE LA VIOLENCIA”

Francisco Roberto Pérez y Miriam Jerade Dana 1
Presentación del Dossier “Horizontes contemporáneos de la violencia”
Presentation of the Dossier “Contemporary Horizons of the Violence”

ARTÍCULOS

Pedro Moscoso Flores y Andrés Maximiliano Tello 3
Imágenes de la violencia y el terror de la guerra: la gubernamentalidad
mediática de lo ominoso
*Images of Violence and the Terror of War: Media Governmentality of the
Ominous*

Miriam Jerade Dana 23
La guerra en Freud. Entre la hipersofisticación y una violencia arcaica
War in Freud. Between hyper-sophistication and archaic violence

Marc Crépon 36
“Y nadie de aquí sabe quién soy”. La voz de los emigrantes: Hannah
Arendt, Winfried Georg Sebald, Georges Perec (Bilingüe)
“Et personne ici ne sait qui je suis”. La voix des emigrants: Hannah
Arendt, Winfried Georg Sebald, Georges Perec (Bilingüe)
*“And Nobody Here Knows Who I Am”. The Emigrants’ Voice: Hannah
Arendt, Winfried Georg Sebald, Georges Perec*

Valeria Campos Salvaterra	65
Eric Weil: miedo de la violencia y la promesa de la filosofía <i>Eric Weil: Fear of Violence and the Promise of Philosophy</i>	
Petar Bojanić	89
Lévinas on Justification of Violence <i>Lévinas sobre la justificación de la violencia</i>	

ARTÍCULOS LIBRES

Andrea Torrano y Natalia Lorio	101
Economía de la violencia y figuras de la excepción. Soberanía y biopolítica <i>The Economy of Violence and Figures of Exception. Sovereignty and Biopolitics</i>	
Robert Oprisko	119
The Rebel as Sovereign: The Political Theology of Dignity <i>El rebelde como soberano: La teología política de la dignidad</i>	
Enrica Lisciani Petrini	137
Hacia el sujeto impersonal <i>Towards the Impersonal Subject</i>	
Nadinne Canto Novoa	153
El lugar en la cultura en la <i>vía chilena al socialismo</i> . Notas sobre el proyecto estético de la Unidad Popular <i>The Place of Culture in the Chilean Way to Socialism. Notes about the Aesthetic Project of the Unidad Popular</i>	

ENTREVISTA

Oscar Godoy	179
La teoría democrática de Aristóteles (Entrevistado por Diego Sazo) <i>The Democratic Theory of Aristotle (Interviewed by Diego Sazo)</i>	
Instrucciones a los autores	191
Convocatoria Revista Pléyade nº 10	196
Convocatoria Revista Pléyade nº 11	197

REVISTA PLÉYADE

Revista Pléyade (ISSN: 0718-655X) es una revista internacional y arbitrada publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) de Chile. Su periodicidad es bianual (junio-diciembre) en formato papel y digital. Desde su fundación en 2008, la publicación incentiva la discusión académica de temas provenientes de las ciencias sociales y humanidades. *Revista Pléyade* recibe colaboraciones bajo la modalidad de artículo, ensayo, reseña y entrevista, escrito en español o inglés.

Revista Pléyade, con la intención de diversificar y promover sus publicaciones, se encuentra indizada en los siguientes catálogos electrónicos:

Dialnet (Universidad de La Rioja, España)
Latindex (Universidad Autónoma de México)
e-Revistas (España)

CAIP

En enero de 2007 se funda el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) como un espacio para el desarrollo de actividades académicas y de extensión enfocado a la investigación, análisis y reflexión de los fenómenos políticos. La labor de dichas actividades es ejecutada por una base de jóvenes investigadores mediante un programa de investigación riguroso y sistemático, que cuenta con la asesoría y respaldo de destacados académicos y expertos en las ciencias sociales y humanidades.

Este Centro de Investigación no representa intereses partidistas de ningún sector político y no posee filiación institucional. Esta peculiar característica nos proporciona una flexibilidad respecto al debate en torno a las ideas. Sin embargo, esto no significa que las perspectivas y formas de pensar de los investigadores CAIP tengan una esencia uniforme. Por el contrario, esta diversidad de visiones permite que se cultive el pensamiento crítico necesario para el cuestionamiento y discusión de lo político.

En suma, en CAIP se busca hacer una contribución relevante al debate público, desde una óptica científica y multidisciplinaria. Todo ello con la finalidad de crear una plataforma que reúna tanto reflexiones de experimentados académicos así como de nuevos investigadores. A su vez, intenta transformarse en una vitrina para novedosas interpretaciones y conjeturas sobre lo político. Si desea recibir mayor información de las actividades del Centro de Análisis e Investigación Política escribanos a nuestro e-mail: contacto@caip.cl

NOTA EDITORIAL

Poco a poco el proyecto de *Revista Pléyade* ha comenzado un proceso firme de consolidación. Tras 4 años de vida y 9 números a su haber, *Revista Pléyade* se ha posicionado como una revista de interés para quienes dedican sus esfuerzos al estudio de los más diversos temas en torno al mundo social, político, histórico y filosófico. Posterior a un inicio centrado en el pensamiento político y ciencia política, el espacio configurado por la revista expande sus competencias para dar cabida a una creciente intención: se hace necesario incorporar al conjunto de las ciencias sociales y humanidades en la línea editorial de la revista. Recibimos este desafío con la mayor bienvenida. Es la constatación de que una importante cantidad de voces argumentadas requieren un lugar de exposición. No queda más que agradecer que tal iniciativa pueda ser consumada en nuestra publicación.

Relevante es agregar que esta situación no es azarosa. Junto a la calidad de los documentos enviados por parte de los autores, a la pertinencia de los consejos por parte del comité editorial y a la inapreciable labor del cuerpo de árbitros, se suma la transitoria gestión de los coordinadores de dossiers y la constante labor del equipo editorial de la revista. Imposible es, en ese sentido, no hacer un somero recuento de nombres que han dejado huella en la articulación de este espacio: en primer lugar a la totalidad de integrantes que conforman el *cuerpo* del Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP), el cual entrega el soporte institucional y espiritual para que esta publicación sea posible: Nicolás Del Valle, Patricio Morales, Patricio Imbert y Javier González; a Ely Orrego que en una labor incansable, entrega sistematización y concreción a los contenidos y apariencia de la revista, además de coordinar el número anterior de la misma. En esta ocasión quisiéramos agradecer en específico a José Parada y Diego Sazo, quienes dieron inicio como equipo a este desafío editorial.

Además a partir de esta edición, se genera un cambio en el equipo de la revista, donde quisiéramos presentar al nuevo director de *Revista Pléyade*: Felipe Torres, quien ha aceptado el desafío de dirigir este proyecto y formar parte de la nueva visión de la revista. En ese sentido, no podemos dejar de agradecer la gestión de José Parada, quien fue un importante pilar en lo que hoy conocemos como *Revista Pléyade*.

Asimismo mencionar y agradecer a quienes se han integrado al equipo de la revista formando un nuevo equipo de apoyo: a Javiera Herrera, cuyo trabajo permite dar mayor coherencia e inteligibilidad a ciertos pasajes del material que se publica y a Astrid Verstegen, por colaborar en las traducciones del español al inglés, sin cuya labor la revista no podría tener cabida a nivel internacional.

Por otra parte, a quienes sin ser del equipo de la revista ni del centro han colaborado en la gestión de los últimos números de Revista Pléyade: a L Felipe Alarcón, Miriam Jerade y Francisco Pérez por hacerse presentes en la composición de las convocatorias de los números 7 y 9, dando pie a los dossiers “*Pensar la comunidad*” y “*Horizontes contemporáneos de la violencia*”, respectivamente.

La presente edición de *Revista Pléyade* contempla en primera instancia un dossier titulado “*Horizontes contemporáneos de la violencia*”, el cual es fruto de un intercambio intelectual y académico con 17, Instituto de Estudios Críticos de México. En esta ocasión, Miriam Jerade y Francisco Pérez, en un destacable trabajo editorial, presentan uno de los debates actuales sobre la violencia desde una perspectiva contemporánea.

En la segunda parte, se presentan artículos en temática libre. Los primeros dos textos remiten a discusiones sobre teoría política contemporánea: Andrea Torrano y Natalia Lorio presentan un texto cuyos cruces teóricos se vinculan con la teología política y biopolítica para trazar un argumento en torno al “hombre lobo” como figura de excepción; Robert Oprisko en una línea similar desarrolla la hipótesis schmittiana de soberanía en conjunto con el de dignidad. Ambos textos abren nuevos debates en torno a cómo se está pensando el asunto de la soberanía y la violencia, lo cual está en concordancia con las aperturas teóricas que en el mundo académico actual están presentándose, como por ejemplo, los derechos humanos y la animalidad. A estos artículos le sigue el de Enrica Lisciani Petrini, el cual corresponde a una traducción inédita al español donde la autora desarrolla la figura del “sujeto impersonal”, tema que ha sido recogido por los trabajos de Roberto Esposito y que instalan al sujeto en una categoría de re-pensar a la persona en relación con la política. El cuarto artículo, de Nadinne Canto, corresponde a un trabajo que reúne una mirada interdisciplinaria de la historia reciente de Chile considerando la estética, política e historia del período de la Unidad Popular. Para finalizar, se presenta una entrevista inédita realizada al profesor y miembro de nuestro Comité Editorial, Oscar Godoy. En ella, Godoy recorre su trayectoria académica en torno a la filosofía política, además de comentar uno de sus últimos proyectos: un libro en torno al pensamiento político de Aristóteles.

Les invitamos a leer y conocer esta nueva edición de *Revista Pléyade*.

Equipo *Revista Pléyade*

PRESENTACIÓN DEL DOSSIER “HORIZONTES CONTEMPORÁNEOS DE LA VIOLENCIA”

MIRIAM JERADE DANA*
FRANCISCO ROBERTO PÉREZ**

Después del derrumbe triple de la religión, el Estado y el mercado, nos vemos forzados a interrogar nuestras certezas. En este contexto vale preguntarse ¿cuáles son los horizontes contemporáneos de la violencia? Los textos que hemos reunido para este número de *Revista Pléyade* parten de esa interrogante para indagar sobre la trama y las relaciones de la violencia, abordan los conceptos de violencia que vuelven invisibles o inteligibles otras injusticias e intentan mostrar aquello que los conceptos y las percepciones tradicionales de la violencia obliteran con el fin de denunciar lo que políticamente justifican.

Mucho se habla de la violencia en nuestros días, pero poco podemos asir de su definición, como si ella le hiciera una violencia al concepto. La violencia se conceptualiza desde un punto de vista sociológico o psicológico como violencia de género, violencia intrafamiliar; o bien, desde el punto de vista político como vocación del Estado para tener el monopolio de la violencia. En el presente número intentamos reunir una serie de ensayos que ahondarán en la relación de violencia y política, no sólo como monopolio del Estado sino también en el fenómeno de la guerra.

Los primeros dos textos –“Imágenes de la violencia y el terror de la guerra: la gubernamentalidad mediática de lo ominoso” y “La guerra en

* Miriam Jerade Dana cursó la licenciatura en Filosofía en la UNAM (premio Norman Sdverlin 2004-2005). Obtuvo la maestría por la Universidad de Paris X Nanterre con una tesis sobre Franz Rosenzweig bajo la dirección de Catherine Chaliel. Se doctoró con una tesis sobre la violencia y la deconstrucción de Jacques Derrida, bajo la dirección de Marc Crépon, en la Sorbona. Fue miembro del seminario de Samuel Weber en París organizado por la universidad de Northwestern. Colabora con 17, Instituto de Estudios Críticos en México. E-Mail: miriamjerade@gmail.com

** Francisco Roberto Pérez estudió Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales en el Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE) y Teoría Crítica en 17, Instituto de Estudios Críticos. Fue becario de la Fundación para las Letras Mexicanas en ensayo. Actualmente es codirector de “Diecisiete, teoría crítica, psicoanálisis, acontecimiento” (www.diecisiete.mx) y editor de “Política Común. A Journal of Thought” (www.politicacomun.org). E-Mail: fperez@17.edu.mx

PRESENTACIÓN DEL DOSSIER

Freud. Entre la hipersofisticación y una violencia arcaica”– nos muestran un ejercicio que apela a lo familiar o a lo arcaico a través de las nuevas tecnologías para brindar nuevos significantes a la violencia en la guerra.

Después del triple derrumbe, que es también una erosión simbólica, las cargas conceptuales de la frontera, la extranjería y del extranjero resultan pesadas y añejas; en “‘Y nadie de aquí sabe quién soy’. La voz de los emigrantes: Hannah Arendt, Winfried Georg Sebald, Georges Perec”, Marc Crépon aborda la violencia que se ejerce allende las fronteras y que puede convertir a cualquiera en una nueva modalidad de extranjero –aquel que habita una existencia confusa y fragmentaria–: la violencia que niega garantías y sujeta al olvido.

Por último, “Eric Weil: miedo de la violencia y la promesa de la filosofía” y “Lévinas on Justification of Violence” abordan a dos pensadores franceses que se han distinguido por su reflexión sobre la violencia y su economía y nos cuestionan sobre el ejercicio de la violencia desde diversas aristas: el filósofo, la comunidad, el Estado, y abren interrogantes sobre su relación con el miedo y el papel de cada uno de nosotros. En síntesis, este grupo de artículos concluye con la interrogación sobre las dinámicas y las violencias que cada uno de nosotros vivimos y ejercemos.

Hemos, pues, intentando plantear preguntas y horizontes, no para entender el concepto de violencia, sino para analizar sus tramas y lógicas. Lo sepamos o no, lo queramos o no, hoy estamos inmersos en violencias: de ahí la importancia de representárnoslas adecuadamente para poder orientarnos frente a ellas y, acaso, optar...

IMÁGENES DE LA VIOLENCIA Y EL TERROR DE LA GUERRA: LA GUBERNAMENTALIDAD MEDIÁTICA DE LO OMINOSO*

PEDRO MOSCOSO FLORES**
UNIVERSIDAD DE CHILE

ANDRÉS MAXIMILIANO TELLO***
UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

RESUMEN

El presente texto plantea una breve genealogía de la guerra contemporánea y de la administración de su violencia extrema. Nuestra hipótesis es que con la articulación de las armas de destrucción masiva y las tecnologías de la imagen consumada a comienzos del siglo xx se produce una transformación gradual de la guerra, marcada por su ingreso a una “gubernamentalidad mediática”. Dos nuevos paradigmas bélicos se sucederán desde entonces: el primero, post-Vietnam, es el de una “guerra silenciosa”, que vacía de sus imágenes la violencia y el horror de los enfrentamientos, familiarizando al público con su despliegue. El segundo, consumado después de los atentados contra las Torres

* Artículo recibido el 19 de marzo de 2012 y aceptado el 17 de abril de 2012. Este artículo es una versión ampliada y corregida de la ponencia “The (im)possible mediation of terror: *media governmentality* and images of the sinister”, presentada por los autores en la 6th *International, Interdisciplinary Conference: The “9/11” Decade: Rethinking Reality*, Centre for Applied Philosophy, Politics & Ethics (CAPPE), University of Brighton, UK. September 2011.

** Pedro Moscoso Flores es psicólogo y Magíster en Filosofía, mención axiología y Filosofía Política, de la Universidad de Chile. Actualmente se encuentra desarrollando su tesis doctoral dentro de un convenio de co-tutela entre los Departamentos de Filosofía de la Universidad de Chile y la Universidad de Valladolid. Sus líneas de investigación están orientadas al problema de la subjetividad moderna, la historia, los modos de construcción de identidad y su vinculación con los modos de gobierno dentro de las sociedades contemporáneas. Entre sus publicaciones más relevantes se encuentra el libro *Pensar Iberoamérica: memoria, historia y nuevas tramas regionales*, Ed. Universidad de Valladolid (en prensa). E-Mail: pedro.moscoso@uai.cl

*** Andrés Maximiliano Tello es sociólogo de la Universidad de Concepción y Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Chile. Becario CONICYT, doctorando en Filosofía de la Universidad de Valladolid, España, donde desarrolla una investigación sobre las “Tecnologías de archivo”. Sus líneas de trabajo abordan los vínculos entre estética, tecnología, prácticas culturales y política. Entre sus publicaciones destaca la participación en el libro *Umbrales filosóficos. Perspectivas y posicionamientos del pensamiento contemporáneo* (Murcia: Editum, 2011) y en el libro *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*, Sangría Editora (en prensa), del cual es co-autor y compilador junto a Raúl Rodríguez Freire. E-Mail: andresmaximilianotello@gmail.com

IMÁGENES DE LA VIOLENCIA Y EL TERROR DE LA GUERRA

Gemelas, es el de una guerra desterritorializada contra el terror de la propia guerra. Para comprender este nuevo momento, que es el que habitamos, recurrimos a la idea freudiana de lo ominoso y señalamos que si el paradigma de la “guerra silenciosa” pretendía, con la administración de sus imágenes, familiarizarnos con lo ominoso de la guerra (su violencia extrema), este nuevo momento, marcado por la dispersión de los actos terroristas, se caracteriza por un impasse de la gubernamentalidad mediática para contener el retorno ominoso de la violencia que buscaba anteriormente silenciar.

PALABRAS CLAVE: Gubernamentalidad mediática, guerra, violencia, ominoso, público, imagen.

IMAGES OF VIOLENCE AND THE TERROR OF WAR: MEDIA GOVERNMENTALITY OF THE OMINOUS

The present text poses a brief genealogy of contemporary war and the administration of extreme violence. Our hypothesis is that with the articulation of weapons of mass destruction and the technologies of image consummated at the beginning of the twentieth century, there is a gradual transformation of war, characterized by the introduction into a *mediatic governmentality*. Since then two new war paradigms will follow: the first, post-Vietnam, featured as a “silent war” that spread from its images the violence and horror of the confrontation, familiarizing the public with its deployment. The second one, produced after the attacks on the Twin Towers, working as a deterritorialized war against the terror of the own war. To understand this new moment, which is the one we presently live in, we recur to the Freudian idea of the sinister and we declare that if the paradigm of the silent war pretended, with the administration of the images, to make us familiar to the sinister aspect of war (its extreme violence), this new moment marked by the dispersion of terrorist acts, is characterized by an impasse of media governmentality in an effort to contain the sinister return of the violence that before was trying to silences.

KEY WORDS: Media Governmentality, War, Violence, Sinister, Public, Image.

*Contra la historia apocalíptica, hay un sentido de la historia
que se confunde con lo posible, la multiplicidad de lo posible,
la abundancia de los posibles en cada momento
Gilles Deleuze*

Las páginas siguientes trazan una interpretación singular de una cuestión que está lejos de ser nueva: la guerra. Se trata de un fenómeno tan presente en nuestra historia que, en los albores de la modernidad, Hobbes no dudó en compararlo con el comportamiento de nuestro propio *medio* ambiente: “La noción de *tiempo* debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de

la guerra, como respecto a la naturaleza del clima"¹, anotaba en su *Leviatán*. Según él, la invención del Estado significa el abandono de un "estado de guerra" primitivo de la especie humana pero no implica en modo alguno que ese Estado sea una superación de la guerra misma, puesto que el poder soberano instituye la paz pero también tiene el derecho de hacer la guerra cuando resulte conveniente. Ahora bien, ¿qué ocurriría si la guerra ya no fuese simplemente aquello de lo que nos defendemos o un derecho soberano posible de ejercer, sino que hubiese devenido finalmente material de una administración posible, de una gestión productiva de su violencia extrema? Siguiendo la analogía del clima en Hobbes, así como hoy la ciencia experimenta con nuevas tecnologías que intentan controlar los fenómenos atmosféricos ¿podría ser que la guerra se haya convertido en objeto de una regulación semejante?

Esas inquietudes guían el presente ensayo, que esboza una genealogía de los cambios fundamentales que ha sufrido la configuración de la guerra desde que en ella convergieran, durante la primera gran guerra del siglo xx, tanto las tecnologías de destrucción masiva como las tecnologías de la imagen. Desde entonces se empieza lentamente a configurar un nuevo paradigma de la guerra que se consuma luego de la derrota estadounidense en Vietnam y que sería desplazado por un nuevo momento después de los atentados a las Torres Gemelas. Ambos están atravesados por lo que proponemos llamar aquí, en la estela de Michel Foucault, "gubernamentalidad mediática". Esta última es la que permite una administración de aquello que es propio de la guerra²: la violencia y el horror de sus imágenes.

I. IMÁGENES DE GUERRA

En su curso en el *Collège de France* de 1975-1976, Michel Foucault propuso dar un vuelco a los análisis tradicionales del poder político en la sociedad civil, reconociendo en la guerra el trasfondo de su ejercicio, es decir, entendiendo a la guerra como el principio histórico del funcionamiento del poder, mediante la inversión del clásico aforismo de Clausewitz: "La

1 Y continúa Hobbes señalando: "En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz." Thomas Hobbes, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 102.

2 Por supuesto, a lo largo del texto, cuando hablamos de la "guerra", la entendemos principalmente como aquellos conflictos armados entre diferentes Estados o surgidos a partir de dispositivos gubernamentales. No abordamos, al menos aquí, otros posibles sentidos de la guerra, tales como el de la apelación a una "ética de la guerra civil". Sobre esto último véase Tiqqun, *Introducción a la guerra civil* (Tenerife: Melusina, 2012).

IMÁGENES DE LA VIOLENCIA Y EL TERROR DE LA GUERRA

política es la continuación de la guerra por otros medios”³. Tal inversión no pretende simplemente señalar que el poder político detiene o comienza la guerra ni tampoco que su vocación es la de impedirla para hacer prevalecer la paz en la sociedad. Al contrario, se trata más bien de apuntar al hecho de que las relaciones de poder se vinculan íntimamente con la relación de fuerza que, en un momento histórico determinado, está en juego en y por la guerra. El poder político se constituye, entonces, en el desplazamiento de esa relación de fuerza bélica hacia el funcionamiento de diversas prácticas institucionales, económicas y sociales, de tal manera que, en último término, todas las batallas y los enfrentamientos en un sistema político particular pueden comprenderse en su condición de reinscripciones de la guerra en el cuerpo social. A esa dinámica de las sociedades contemporáneas, Foucault la denominó también “guerra silenciosa”⁴. Tal expresión nos sugiere que si bien, por un lado, los enfrentamientos políticos tienen una matriz bélica, esta es, no obstante, disimulada, de una u otra forma, en su característica fundamental: su violencia intrínseca⁵. Pero, por otro lado, en esta indicación se expresa algo que la genealogía de Foucault no nos muestra, el hecho de que no solo la continuación de la guerra se despliega de forma silenciosa en la política sino que además la propia guerra se ha vuelto reservada respecto a la violencia extrema y letal que desata sobre los cuerpos, desplegando una verdadera economía de sus imágenes.

Lo anterior implica no solo una importante transformación en los procedimientos contemporáneos de la guerra, sino que también en nuestra propia relación con el horror que se fragua en sus campos de batalla, ya que

3 Michel Foucault, *Defender la sociedad* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), 28-30. Por otra parte, la frase original de Clausewitz se encuentra en su tratado *De la guerra*, publicado póstumamente en 1832, donde el militar y filósofo prusiano sostiene que “la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”. Véase Carl von Clausewitz, *De la guerra* (Buenos Aires: Mar Océano, 1960), 28.

4 Foucault, *Defender*, 29.

5 En 1971, algunos años antes de realizar el curso del Collège de France citado más arriba, Foucault sostuvo un debate con Noam Chomsky en la Universidad de Ámsterdam. Ahí el filósofo francés reconoce la necesidad de una crítica a esta disimulación de la violencia política a la que nos referimos, en los siguientes términos: “Me parece que la verdadera tarea política en una sociedad como la nuestra es realizar una crítica del funcionamiento de las instituciones que parecen neutrales e independientes; hacer una crítica y atacarlas de modo tal de desenmascarar la violencia política que se ha ejercido a través de éstas de manera oculta, para que podamos combatir las”. Noam Chomsky y Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder. Un debate* (Buenos Aires: Katz, 2007), 59.

por más que asumamos su violencia sin límites como un dato antropológico⁶, esta no se ha manifestado siempre de la misma manera. A propósito de esto, y a modo de testigo de las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, Walter Benjamin señalaba en 1933:

Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano⁷.

Precisamente, ese cuerpo frágil y quebradizo es el que se muestra de forma recurrente en muchos de los primeros registros fotográficos de las guerras de la segunda mitad del siglo XIX y, sobre todo, en las instantáneas y las imágenes cinematográficas de la primera guerra mundial, que no fue solo uno de los mayores conflictos bélicos de la historia, sino que además fue el primero donde se utilizaron ampliamente los avances tecnológicos desarrollados por la creciente industria armamentística, inaugurando de este modo un vínculo particular entre las tecnologías de la imagen y de la guerra. Aludiendo a ello, también a comienzos de los años treinta, Ernst Jünger abrió su texto “Guerra y Fotografía” poniendo de relieve que así como la Primera Guerra Mundial “se distinguió por el alto grado de precisión técnica que requería su conducción, tuvo que dejar un legado documental más numeroso y diverso que el de aquellos combates que tuvieron lugar en época anteriores”, y agrega luego: “Junto a las bocas de los fusiles y cañones estaban las lentes ópticas dirigidas día tras día al campo de batalla”⁸. Para Jünger, en aquella gran guerra, se expresaba un mismo “intelecto” en los avances de las armas de aniquilamiento masivo y en los esfuerzos por registrar en imágenes hasta los más mínimos detalles. Tal cualidad, no cabe duda, es distintiva del primer gran conflicto bélico del siglo XX, e iría poco a poco transformando radicalmente la fisonomía y los implementos de la guerra misma, pues la administración de estas imágenes, que intentaba en un primer momento testificar tanto la capacidad tecnológica destructiva

6 Esta es, por cierto, la conocida tesis del antropólogo francés Pierre Clastres, que defiende la posibilidad de apreciar un carácter bélico inmanente a las primeras sociedades humanas que determinaba su lógica centrífuga, esto es, una dispersión que actuaba a modo de resistencia contra las fuerzas centrípetas de unificación estatales o imperiales. De tal manera, contra las tesis economicistas de la antropología, Clastres planteaba que “la guerra es el motor de la máquina social; el ser social primitivo reposa en toda su extensión sobre la guerra; la sociedad primitiva no puede subsistir sin la guerra”. Pierre Clastres, *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004), 77.

7 Walter Benjamin, “Experiencia y pobreza”, en *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1989), 168.

8 Ernst Jünger, “Guerra y Fotografía”, en Ernst Jünger: guerra, técnica y fotografía, Ernst Jünger y Nicolás Sánchez Durá (Valencia: Universitat de València, 2000), 123.

IMÁGENES DE LA VIOLENCIA Y EL TERROR DE LA GUERRA

como el horror y la violencia de los enfrentamientos, se convirtió luego en una estrategia fundamental para el propio desarrollo de los combates, más allá de su posible uso panfletario e ideológico. Dicha transformación se manifiesta explícitamente en la conformación de un nuevo paradigma mediático-bélico durante el desarrollo de la Guerra de Vietnam.

La campaña militar de Estados Unidos en Indochina, además de sus consecuencias geopolíticas, sociales y económicas, significó también la primera vez que el periodismo y los medios de comunicación se insertaron en el propio seno del desarrollo de la guerra, transmitiendo su cruda violencia *in situ* y de forma masiva. Aquí, gracias a las innovaciones tecnológicas en el registro, la producción y la difusión de imágenes, los corresponsales lograron ya no solo dirigir sus lentes hacia el campo de batalla, tal como señalaba Jünger, sino que además compartieron las incursiones y las desventuras en las mismas zonas de enfrentamiento, junto con el ejército norteamericano. Se intentaba dar cuenta así, de la manera más inmediata posible, de los avances y las incidencias de la campaña militar, a tal punto que, de acuerdo con Armand Mattelart, Vietnam se convertiría en “[el] primer conflicto transmitido en directo –en el que las audiencias ‘participan desde su sala de estar’”⁹. La Guerra de Vietnam marca un hito precisamente porque pone de manifiesto el hecho de que los medios de comunicación que cubren la guerra no forman ya solo una parte accesoria. Las imágenes y la información respecto de los soldados estadounidenses muertos en combate, los registros de los cuerpos masacrados de mujeres y niños, en suma, la transmisión sin mediaciones de la violencia de la guerra, influyeron decisivamente, y paradójicamente, en el cambio de la opinión pública respecto al sentido del conflicto mismo durante su desarrollo y, a la larga, en la derrota de las tropas norteamericanas¹⁰. De hecho, en ese momento, surgen los primeros estudios respecto a la cantidad de muertos y violencia que podían soportar las audiencias y sus efectos en el sentir de la ciudadanía, llegando a la conclusión de que las imágenes de la guerra en los medios de comunicación no podían contradecir los partes oficiales del gobierno. Desde entonces, la cobertura informativa sobre la guerra pasó a convertirse en otro *frente de batalla* de la misma, el llamado “frente mediático”. A través de las imágenes de la guerra se entraba así en un nuevo paradigma bélico: el paso del registro y la difusión mediática de las imágenes de guerra a una gubernamentalidad mediática que coordina una guerra de imágenes. Desde entonces, parafraseando la idea foucaultiana, ya no solo la política actualizaba una “guerra silenciosa” sino que además, una política de guerra fue silenciar el horror y la violencia de los conflictos

9 Armand Mattelart, *Historia de la sociedad de la información* (Barcelona: Paidós, 2002), 77.

10 Para más detalles sobre esto, véase Chester Pach, “The War on Television: TV News, the Johnson Administration, and Vietnam”, en *A Companion to Vietnam War*, eds. Marilyn Young and Robert Buzzanco (Malden: Blackwell Pub., 2002), 450-469.

armados.

II. GUBERNAMENTALIDAD MEDIÁTICA

A la luz de lo señalado hasta aquí, la Guerra de Vietnam hace visible la emergencia de un vínculo indisociable que se juega entre los cuerpos individuales, la población y la opinión pública dentro de las nuevas estrategias bélicas adoptadas por parte del poder político. Ahora bien, para comprender las implicaciones de esta nueva forma tomada por la guerra en el empalme de sus tecnologías de destrucción y las tecnologías de producción de imágenes, es necesario replantearse la propia naturaleza del fenómeno mediático. En cierta medida, esta vez en su curso en el *Collège de France 1977-1978*, Foucault propuso fragmentariamente algunos elementos para entender esa singular relación entre el cuerpo del viviente, la población, los medios de comunicación y el poder político, redefinido aquí como “gubernamentalidad”¹¹. Para ello, Foucault enlaza todas estas nociones a través de lo que él particularmente denomina como *público*:

A partir del momento en que el género humano aparece como especie en el campo de determinación de todas las especies vivientes, puede decirse que el hombre se presentará en su inserción biológica primordial. [...] La población, en consecuencia, es todo lo que va a extenderse desde el arraigo biológico expresado en la especie hasta la superficie de agarre presentada por el público. De la especie al público tenemos todo un campo de nuevas realidades, nuevas en el sentido de que, para los mecanismos de poder, son los elementos pertinentes, el espacio pertinente dentro del cual y con respecto al cual se debe actuar¹².

La forma de gobierno que enlaza todos estos elementos mencionados se aleja del antiguo poder soberano, sin limitarse al despliegue de las

11 Señala allí Foucault: “Con esta palabra, ‘gubernamentalidad’, aludo a tres cosas. Entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque muy compleja, de poder que tiene por blanco principal la población, por forma mayor de saber la economía política y por instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. Segundo, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no dejó de conducir, y desde hace mucho, hacia la preeminencia del tipo de poder que podemos llamar ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina [...]. Por último, creo que habría que entender la ‘gubernamentalidad’ como el proceso o, mejor, el resultado del proceso en virtud del cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en Estado administrativo durante los siglos XV y XVI, se ‘gubernamentalizó’ poco a poco”. Michel Foucault, *Seguridad, territorio y población* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006), 136.

12 *Ibid.*, 102.

tecnologías disciplinarias sobre cuerpos individuales (*anatomopolítica*), pues más bien consiste en la regulación del desenvolvimiento colectivo de los cuerpos y su circulación a través de una *biopolítica* activa y de instrumentos específicos (tasas de natalidad, mortalidad, control de inmigración, etc.) aplicados a la población. Esta configuración particular de las relaciones de poder es lo que Foucault llama “gubernamentalidad”, la administración del conjunto de prácticas, procedimientos y saberes específicos que tienen como objetivo a la población. Sin embargo, la población posee otro extremo diferente al de su condición biológica, su dimensión en tanto que *público*, manifestada en el conjunto multiforme de sus opiniones; sus prejuicios, inclinaciones, exigencias y susceptibilidades.

Si bien Foucault reconoce, en este otro extremo de la población, una relación con el término ilustrado que emerge en el siglo XVIII, la noción de *público* que él esboza parece no solo ser mucho más amplia, sino también modularse tanto con el surgimiento de la economía política como con el de la publicidad durante ese mismo siglo. Resultado de esas convergencias es entonces esta dimensión fundamental del colectivo social de los cuerpos que se vuelve *sujeto-objeto*, a la vez, de un saber: “Sujeto de un saber que es ‘opinión’ y objeto de un saber que es de muy otro tipo, pues tiene la opinión por objeto y para ese saber de Estado se trata de modificarla o servirse de ella”¹³. Para nosotros, lo importante de esta perspectiva es que ni la gubernamentalidad de la *población* ni su administración de la opinión del *público* se despliegan bajo la forma de la represión, sino más bien de la producción de opinión o, dicho de otro modo, de un gobierno que cuenta con el apoyo de los gobernados y emprende una gestión de sus deseos e iniciativas¹⁴. Pero la noción que articula ambos extremos de la especie humana, permitiendo entonces el acople entre su arraigo biológico y su superficie de agarre manifestada en el público, es la noción de *medio*. Foucault se preocupa ligeramente por esta noción, aunque no duda en reconocer su importancia puesto que “uno de los elementos fundamentales de la introducción de los mecanismos de seguridad”, de los dispositivos constitutivos para el desarrollo de la gubernamentalidad, “es un proyecto, una técnica política que se dirige al medio”¹⁵. Sin embargo, la noción de

13 Ibid., 323.

14 Como bien ha indicado Santiago Castro-Gómez en su revisión de la noción foucaultiana de público, no es “por medio del adiestramiento disciplinario y tampoco mediante la obligatoriedad de asumir un sistema de creencias y opiniones ajenas como se gobierna la población. Lo que hará el liberalismo es conducir la conducta de los otros en lugar de regimentarla soberanamente. No será, entonces, una tecnología de dominación sino una tecnología de gobierno que, como tal, partirá de la capacidad de acción e iniciativa de los gobernados. En lugar de reprimir sus deseos, los ‘dejará pasar’; en lugar de codificar sus movimientos, los gestionará; e lugar de controlar sus opiniones, las regulará”. Santiago Castro-Gómez, *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo* en Michel Foucault (Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana, 2010), 86.

15 Foucault, *Seguridad*, 44.

medio es tomada por Foucault, apoyándose en los trabajos de Canguilhem, desde su elaboración en las ciencias naturales, para entenderlo así en su condición del “soporte y el elemento de circulación de una acción” entre un cuerpo y otro, en otras palabras: como un espacio que puede ser alterado e intervenido por una “cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él”¹⁶. Desde este arraigo biológico de la especie en su “medio ambiente”, Foucault alude a algunas de las técnicas políticas y saberes que se orientan a la modificación del medio, tales como el urbanismo o los dispositivos de seguridad penales y médicos. Lo que el filósofo francés no logra abordar cuando pone en juego estos diferentes elementos analíticos es, justamente, el papel del *medio* en el extremo contrario al de la población considerada en tanto que especie, es decir, no se hace cargo de las intervenciones del *medio* orientadas a la modificación de la opinión del público. A la gestión y regulación de esta última dimensión del medio, nosotros proponemos llamarla “gubernamentalidad mediática”.

Acogiendo esta noción, buscamos precisamente alejarnos de lo que planteaban muchas teorías tradicionales de los medios de comunicación o de la cultura de masas, ya que no apuntamos a una comprensión del fenómeno mediático en términos de alienación o adoctrinamiento, es decir, no pensamos que la gestión y la administración mediática funcionen como una “industria cultural” para el engaño de las masas (como piensan Adorno y Horkheimer)¹⁷ o bajo la rúbrica de un “aparato ideológico del Estado” (Althusser)¹⁸. Más bien, quisiéramos afirmar que, en la gubernamentalidad mediática contemporánea, los medios de comunicación e información con sus diversas tecnologías son un espacio activamente producido y encauzado por fuerzas heterogéneas que buscan definir la agenda pública, es decir, conducir los intereses y la opinión del público de acuerdo a su participación activa en una política determinada. Desde ahí, retomando

16 *Ibid.*, 41.

17 Adorno y Horkheimer caracterizan a la industria cultural, de la cual forman parte los medios de comunicación, de esta forma: “La insolencia de la exclamación retórica: ‘¡Ay que ver, lo que la gente quiere!’, consiste en que se remite, como a sujetos pensantes, a las mismas personas a las que la industria cultural tiene como tarea alienarlas de la subjetividad. Incluso allí donde el público da muestras alguna vez de rebelarse contra la industria cultural, se trata sólo de la pasividad, hecha coherente, a la que ella lo ha habituado”. Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid: Trotta, 1998), 189.

18 Para Althusser, por cierto, los medios de comunicación son aparatos del Estado no literalmente, puesto que obviamente, se trata en su mayoría de sectores privados, más bien, su condición estatal se deriva a partir de su funcionamiento de modo predominantemente ideológico que, a pesar de su diversidad y contradicciones, esta unificado “*bajo la ideología dominante* que es la de ‘la clase dominante’”. Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, en *La filosofía como arma de la revolución* (México D.F.: Siglo XXI editores, 2005), 118. Nosotros preferimos utilizar la noción de ideología con más precauciones y sustraerla, al menos en este trabajo, del análisis general de la *gubernamentalidad mediática*, centrando la atención en las transformaciones de las tácticas y estrategias de la gestión de las imágenes del horror y la violencia bélica.

IMÁGENES DE LA VIOLENCIA Y EL TERROR DE LA GUERRA

nuestro argumento inicial, podemos comprender la importancia de la conformación de un verdadero y crucial “frente mediático” en la guerra, y que, según señalábamos, se cristaliza en la segunda mitad del siglo xx con un nuevo paradigma del despliegue de los conflicto bélicos.

III. GUERRA DE IMÁGENES

La convergencia entre los medios de comunicación y la guerra va sin duda, por un lado, de la mano con los avances tecnológicos que se fueron materializando a lo largo del siglo xx, pero también, por otro lado, con la incorporación de los propios aparatos de comunicación e información en las tecnologías de la guerra. Nos referimos, por ejemplo, a las tecnologías de visión a larga distancia, los radares, los satélites, internet, en suma, a todas aquellas *war machines* que, tal como señala Paul Virilio, transforman los campos perceptivos a partir de una sinergia entre los sentidos y los medios de transmisión de la información¹⁹. Virilio señala que de esta manera se constituye un modo de administrar los aspectos de la vida moderna, en que las formas y los símbolos son percibidos y manipulados instantáneamente en las pantallas, lo que constituiría “según nuestros planteamientos– un recurso y una estrategia fundamental para la gubernamentalidad mediática contemporánea a partir de la gestión de las tecnologías de la imagen: la inclusión de las tecnologías de guerra a los modos de vida cotidianos del público, su *familiarización* en el entorno de los colectivos humanos. Sobre esta nueva *familiaridad* que, directa o indirectamente, va adquiriendo la guerra en la cotidianeidad contemporánea y sus consecuencias volveremos a hablar más adelante. Por ahora, recalcaremos que, en último término, esto nos remite al control del cuerpo a partir de una logística que permite anticipar las trayectorias de los flujos y sus velocidades, tanto de las informaciones como de las poblaciones y las conductas de los vivientes. Esta logística de la velocidad posibilitada por la tecnología es lo que Virilio llama también *dromología*²⁰.

De acuerdo con lo anterior, la Guerra del Golfo sería el ejemplo más notable de la consumación del nuevo paradigma bélico que opera a lo largo de la segunda mitad del siglo xx. Este último es desplegado fundamentalmente a través de una “gubernamentalidad de las imágenes” que emprende la regulación de la opinión del público norteamericano y, al

19 Paul Virilio, *War and Cinema: The logistics of perception* (London: Verso, 1989).

20 Paul Virilio, *Speed and Politics: An essay on Dromology* (Los Angeles, CA: Semiotext(e), 2006).

mismo tiempo, coordina la intervención de las *war machines* mencionadas por Virilio, es decir, la tecnología de punta que posibilita ataques veloces y desde larga distancia. Idealmente aséptica, profiláctica, la Guerra del Golfo se planteó como una *guerra quirúrgica* y de “daños colaterales” (como en cierto sentido lo fue también la intervención militar de la OTAN en los bombardeos de Kosovo²¹). Pero esto no significa, tal como sugirió Baudrillard, que para nosotros “la Guerra del Golfo no haya tenido lugar”, que haya desaparecido en medio de su representación televisiva en tiempo real²². Más bien, de acuerdo con la perspectiva que hemos adoptado, la Guerra del Golfo se llevó a cabo, y más aún: de modo muy efectivo. Es decir, siguiendo al pie de la letra el nuevo paradigma bélico, la *Operación Tormenta del Desierto* fue un éxito en tanto sus imágenes en los medios de comunicación e información sufrieron un vaciamiento de la violencia y del horror provocado. Por lo tanto, su transmisión y difusión al público se hizo mediante:

[una] imagen que ha sido drenada de todas sus contradicciones [...] Imágenes fantasmagóricas que reprimen el trauma, las amputaciones, los terrores, los bombardeos, la destrucción, las muertes, los desplazamientos, las violaciones, los horrores, los racismos, el dolor, las pérdidas, las atrocidades²³.

El grueso de las imágenes de la guerra del Golfo resultaron ser panorámicas de los ataques, espectáculos de luces y miras holográficas para armas de última tecnología. Y fue mediante ese alejamiento de los aspectos *ominosos* de la guerra que ella pudo ser asimilada de manera depurada, familiarizada paradójicamente como representación lejana y a la vez presente en la cotidianidad de Norteamérica y, en cierto sentido, de Occidente.

21 Los bombardeos de la OTAN, con una participación principal de los E.E.U.U, duraron desde el 24 de marzo hasta el 10 de junio de 1999. Se usaron 1.000 aeronaves operando desde bases situadas en Italia y portaaviones en el Mar Adriático. Los misiles más usados fueron los *tomahawks* (misil de crucero), los cuales eran lanzados desde aeronaves, barcos y submarinos. Durante las diez semanas que duró el conflicto bélico, los aviones de la OTAN realizaron 38.000 misiones de combate.

22 El aforismo de Clausewitz también es alterado aquí por Baudrillard, pues según él, la campaña militar del Golfo demostraría que la guerra ya no es “la prolongación de la política por otros medios” sino más bien “la carencia de política prolongada por otros medios”, en el sentido de que, la guerra ya “no procede de una voluntad política de dominación, de un impulso vital, de una violencia antagónica, sino de la voluntad de imponer un consenso general a través de la disuasión”. Jean Baudrillard, *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar* (Barcelona: Anagrama, 1991), 97. Resulta a lo menos curioso que, de algún modo, advirtiendo la preponderancia del “frente mediático” en este acontecimiento, Baudrillard haya abastecido así, sin mayores cuestionamientos, argumentos para la profilaxis del nuevo paradigma bélico.

23 Patricia Zimmermann, *States of Emergency: Documentaries, Wars, Democracies* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 54.

IV. GUERRA CONTRA EL TERROR DE LA GUERRA

Si después de Vietnam se inicia un nuevo paradigma bélico, que predomina durante el resto del siglo xx, los atentados contra las Torres Gemelas de Nueva York, a su vez, transforman las variantes y las formas precedentes de la guerra, llevando la conjunción de las tecnologías de destrucción y las tecnologías de la imagen a un nuevo momento, que es tal vez en el que hoy nos encontramos. No obstante, según lo visto hasta acá, para comprender hasta qué punto nuestra breve genealogía de la gubernamentalización mediática y la evolución tecnológica de la guerra podría relacionarse con los atentados del 11 de septiembre del 2001, debemos detenernos en varias aristas, sobre todo si buscamos resaltar la relevancia actual de este nexo.

Para empezar, se hace necesario constatar si es posible comparar la guerra, tal cual la habíamos conocido hasta hace unas décadas, según sus diferentes modalidades, con el ataque al *World Trade Center*. Algunos medios de comunicación no dudaron en hacer esta relación casi inmediatamente en sus titulares, entendiendo los atentados como *el inicio* de una guerra contra el terrorismo aun sin tener total claridad de cuál era el rostro del enemigo. Efectivamente, lo cierto es que los atentados del 2001 desencadenaron una guerra, pero reconocerla implica describir una de sus nuevas modalidades, que ha sido catalogada incluso como un nuevo estadio que abre el siglo xxi y en el que “la humanidad se encuentra en guerra global permanente”²⁴. Ahora bien, más allá de las etiquetas, lo cierto es que con los ataques a las Torres Gemelas se consuma una desterritorialización de la guerra, al menos en dos sentidos importantes. Por un lado, en tanto fue la primera vez, al menos desde el siglo xix, que el territorio continental de los Estados Unidos sufría un ataque²⁵, que además causa miles de víctimas civiles, acabando de este modo con la inmunidad territorial norteamericana bajo la cual se habían desarrollado los grandes conflictos bélicos del siglo xx. Por otro lado, se abre desde entonces una *desterritorialización de la guerra en cuanto tal*, es decir, comienza un conflicto bélico que no se restringe ya a ningún Estado o territorio en particular. Noam Chomsky ha aludido a este hecho de algún modo cuando señaló que las intervenciones militares estadounidenses siempre han necesitado de una serie de conceptos para ser justificadas, de modo que si por mucho tiempo se utilizó la amenaza de los “países del bloque comunista”, en los ochenta Reagan utilizó la de “Estados terroristas” y más tarde Clinton planteaba la necesidad de defenderse de

24 Daniel Pereyra, *Mercenarios: guerreros del imperio. Los ejércitos privados y el negocio de la guerra* (Madrid: El Viejo Topo, 2007), 181-195.

25 En la guerra anglo-estadounidense iniciada en 1812, los británicos invadieron dichos territorios. Diferente es el caso del ataque a la base militar en Pearl Harbor en 1941, pues esta se encontraba en los territorios anexados de Hawái (es decir, en sus colonias) y ocurrió casi veinte años antes de que los Estados Unidos los declararan ese conjunto de islas como un estado más de la nación.

los “Estados Canallas”²⁶. Ahora bien, los atentados del 9/11 inauguran una guerra declarada contra el terrorismo internacional de cualquier tipo, y con ello una guerra sin fronteras que es también una “guerra preventiva”²⁷.

A su vez, el atentado contra las Torres Gemelas es mucho más que lo acabamos de señalar, un *acontecimiento* que no se deja circunscribir pasivamente a las diversas interpretaciones que podemos hacer sobre él y que, a pesar de las múltiples imágenes que se registraron e intentaron encuadrarlo, no se deja siquiera nombrar, ni definir con una fecha. En tanto que *acontecimiento*, como bien señaló Jacques Derrida, es aquello que nos sorprende y a la vez se resiste a nuestra comprensión, “aquello que se abre y se cierra a la experiencia”, desatando cierta *inapropiabilidad* de los sucesos²⁸. Tal vez por ello, algunos medios de comunicación no tardaron en referirse a los atentados del 9/11 como algo “impensable”. Sin embargo, ¿no se esforzaba esta denominación en disimular una contradicción evidente? La imagen de lo “impensable”, de aquello que no se puede concebir *a priori*, sigue guardando cierta ambigüedad, pues lo cierto es que el *terror* de los atentados estaba ya latente en muchas representaciones del cine norteamericano. Así, por ejemplo, la Torres Gemelas habían sido destruidas en escenas de películas como *Meteor* (1979) y *Armageddon* (1998), o bien, alimentando las teorías de la conspiración que rondan en torno a los atentados del 9/11, *The Long Kiss Goodnight* (1996) muestra un plan de operación de bandera falsa en el cual se haría estallar una bomba en Nueva York y se inculparía del atentado a grupos islámicos terroristas. De esa manera, como otra variante de la gubernamentalidad mediática la catástrofe ficcionalizada en diversas historias cinematográficas cumplió, de un modo u otro, el papel de una particular familiarización espectral con la amenaza del *terror*. Entonces, lo paradójico del acontecimiento del 9/11 es que su imagen no era nueva, pues las Torres Gemelas ya habían caído más de una vez y, sin embargo, su caída resultó inconmensurable. Tal como lo plantea Slavoj Zizek: “Lo impensable que sucede era un objeto de fantasía,

26 Noam Chomsky, *Failed States. The Abuse of Power and the Assault of Democracy* (New York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2006), 106-110.

27 El hecho de que la “guerra preventiva” haya sido utilizada como doctrina de gobierno después del 9/11 por el presidente George W. Bush se ajusta perfectamente a los planteamientos de Giorgio Agamben respecto a una tendencia creciente que presenta la declaración del estado de excepción como una suerte de paradigma de gobierno dominante en la política contemporánea: “Esta dislocación de una medida provisoria y excepcional que se vuelve técnica de gobierno amenaza con transformar radicalmente –y de hecho ya ha transformado de modo sensible– la estructura y el sentido de la distinción tradicional de las formas de constitución. El estado de excepción se presenta más bien desde esta perspectiva como un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo”. Giorgio Agamben, *Estado de Excepción. Homo Sacer II*, 1 (Valencia: Pre-Textos, 2003), 25s.

28 Jacques Derrida, “Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Giovanna Borradori (Madrid: Taurus, 2003).

IMÁGENES DE LA VIOLENCIA Y EL TERROR DE LA GUERRA

de forma que, en cierto sentido, Estados Unidos obtuvo aquello con lo que había estado fantaseando, y ésta es la mayor sorpresa”²⁹.

De acuerdo con Zizek, lo que este antecedente virtual de los atentados del 9/11 significa no es que la ficción logre tener efectos reales sino que lo Real, en este caso la amenaza violenta y desestabilizadora de la hegemonía mundial estadounidense y de su gubernamentalidad, para ser soportado debe ser ficcionalizado. Esa amenaza Real no podía sino ser concebida como pesadilla, como parte de la ficción en la realidad. A su vez, Zizek señala que tras el hundimiento del *World Trade Center*, aunque las informaciones no dejaban de hablar sobre la cantidad de víctimas, resultó curioso que hayamos visto pocas imágenes del horror: ni cuerpos desmembrados, ni sangre, ni personas moribundas. De esa forma, quedaba de manifiesto un claro contraste con la cobertura que se hace en Estados Unidos de las catástrofes en el Tercer Mundo donde un objetivo principal es captar las imágenes más fuertes de las consecuencias corporales de la hambruna, las matanzas, o los cadáveres y heridos de los desastres naturales. De modo que: “¿No es ésta una prueba de cómo, incluso en los momentos trágicos, se mantiene la distancia que nos separa a Nosotros de Ellos, de su realidad?: el horror ocurre allí, no aquí”³⁰.

En este último punto donde lo que hemos llamado “gubernamentalidad mediática” revela otro de sus aspectos fundamentales, justamente al verse amenazada en sus regímenes de familiaridad sensorial por la nueva forma desterritorializada de la guerra. Esto porque, con el 9/11, la administración mediática de la opinión del *público* complementada con una modalidad de guerra donde predominaban las tecnologías de combate a distancia y los bombardeos quirúrgicos, donde las bajas y las víctimas civiles parecían estar fuera de marco, se ve entonces estremecida por primera vez. La “guerra silenciosa” estalla en un grito que irrumpe la cotidianeidad del espectador que hasta entonces había contemplado la guerra en la seguridad de su hogar. Por lo tanto, el *público* de la guerra, en tanto que audiencia de las campañas militares en el exterior, fue por primera vez, y al mismo tiempo, la *población* que sufrió el horror de su espectáculo televisivo, la violencia desatada contra ellos y su fragilidad en tanto que especie humana. Esta es quizás una de las características más singulares del 9/11, no solo fue un hecho televisado en tiempo real sino que fue la emergencia de lo Real más allá de los límites de la pantalla, con toda su violencia extrema, es decir, no solo se trató de la mediación del acontecimiento, sino del acontecimiento como mediación. Así podemos comprender, por ejemplo, como:

Uno de los tantos tele-testimonios sobre el 11 del 2001,
[...] el del grupo de oficinistas de la torre dos que,

29 Slavoj Zizek, *Bienvenido al desierto de lo real* (Madrid: Akal, 2005), 18.

30 *Ibid.*, 17.

mirando por la televisión la explosión de la primera torre, vio venir en la pantalla el segundo avión que chocó con la torre en la que miraban venir el segundo avión, el choque y la explosión que los hacía explotar³¹.

A la luz de esta constelación de elementos –y esta es nuestra tesis principal– pensamos que los atentados del 9/11 provocan una transformación en el paradigma de la “guerra silenciosa” en tanto se traducen en el comienzo de *una guerra no contra el terrorismo sino en una guerra contra el terror a la violencia de la propia guerra, la cual había sido administrada de manera eficiente por la gubernamentalidad mediática norteamericana por casi medio siglo.*

V. VIOLENCIA DE LO OMINOSO

Para comprender mejor esta transformación desplegada en el acontecimiento del 9/11 podemos recurrir a una vieja noción psicoanalítica: lo ominoso. Freud planteaba que “lo ominoso es aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido de antiguo, a lo familiar desde hace largo tiempo”³². Si bien la voz alemana *Unheimlich* (ominoso) se presenta en primera instancia como antónimo del término *heimlich* (familiar, hogareño), no obstante, esta última se relaciona también con la palabra *heimisch* (íntimo, secreto). Freud señala entonces que lo ominoso no es simplemente lo que nos sorprende y nos desagradan sino más bien aquello que procede de lo familiar que ha sido reprimido (una suerte de *heimlich/heimisch*); lo reprimido en nosotros que retorna a causa de impresiones o reanimaciones exteriores. A partir de una primera lectura, en el psicoanálisis freudiano, la familiaridad de esa represión nos remite, sin duda, a la matriz edípica de su teoría. Sin embargo, si dejamos de lado este último elemento (el triángulo edípico), creemos que la operación descrita por Freud para caracterizar lo ominoso resulta fundamental a la hora de comprender el nuevo conflicto que se abre con el acontecimiento del 9/11, puesto que ¿no es sino la guerra una variante singular de aquello que nos es familiar y que, sin embargo, su irrupción violenta nos resulta terrorífica?

La gubernamentalidad mediática que comienza a operar desde la Guerra de Vietnam, como paradigma de la convergencia entre la problematización sobre la administración de la opinión y el desarrollo de un “frente mediático”, puede comprenderse también como un intento de gestión que familiariza al público con la guerra misma. Dicho de otro modo,

31 Willy Thayer, *El fragmento repetido*. Escritos en estado de excepción (Santiago de Chile: Metales Pesados, 2006), 34s.

32 Sigmund Freud, “Lo ominoso”, en *Obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XVII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992), 220.

IMÁGENES DE LA VIOLENCIA Y EL TERROR DE LA GUERRA

conocidos los horrores de las guerras mundiales y del Holocausto, sería imposible decir que la guerra no nos es familiar en su dimensión traumática, en tanto que barbarie desatada y, sin embargo, justamente por eso, después de Vietnam comenzamos a asistir de modo cada vez más frecuente al espectáculo de guerras que son transmitidas reprimiendo aquello que es propio de la guerra: no la eliminación del enemigo abstracto, sino la violencia y la masacre sobre cuerpos como los nuestros. Y no obstante, cuando esa imagen reprimida de la guerra retorna mediada por la gubernamentalidad lo hace, tal como decía Zizek, solo para confirmar que “el horror ocurre allí. No aquí”. De tal manera, cuando son exhibidas, las imágenes del horror de la guerra corresponden a cuerpos que sentimos lejanos, casi indiferentes.

Adoptando esta perspectiva, los atentados del *World Trade Center* resultan ser un *violento retorno de lo ominoso* que se había intentado reprimir por la “guerra silenciosa”, una irrupción de aquello que también la ficcionalización de la amenaza cinematográfica intentaba hacer familiar pero que estallaba ahora sin ninguna inhibición; tan similar a la ficción pero sin embargo insoportable. Al mismo tiempo, la gubernamentalidad mediática, desbaratada por los atentados, se recomponía con una cobertura de los medios de comunicación que no dejaba de repetir compulsivamente el momento del impacto del segundo avión y el derrumbe de las torres. Fueron días y días en que las mismas imágenes se repetían intentando recomponer cierta continuidad, pero en la que los cuerpos se fueron diluyendo de a poco en medio de la gestión de los registros (selección, omisión, montaje, exhibición) que restauraban nuestra familiaridad con el acontecimiento. Complementariamente, de forma casi inmediata, los medios de comunicación intentaban reconstruir también las ficciones de la amenaza: el mismo día de los atentados, CNN exhibió imágenes de ciudadanos palestinos celebrando en las calles y se las relacionó entonces con la caída de las torres³³, aunque más tarde se pondría en duda la veracidad de estas imágenes.

La inquietante paradoja que se deriva de esto es que la gubernamentalidad de las imágenes depende del mismo despliegue tecnológico que aprovecharon los terroristas del 9/11 para hacer más espectaculares sus ataques. Lo que queda de manifiesto, así, es el hecho de que el terrorismo post 9/11 se ha vuelto cada vez más mediático, pues bien lo ha observado Boris Groys, los terroristas ya no se centran tanto, como otrora, en la identidad de las víctimas, sino que:

se preocupan casi exclusivamente en fijar un lugar y una fecha que les garantice la máxima resonancia en los medios [...] Se trata de ocupar los espacios mediáticos [...] Cuando el terrorista muere, está

33 Flora Marín Murillo et. Al., *La construcción del mito a través de la prensa: el caso Bin Laden* (Sevilla: Comunicación Social Ed., 2004), 166.

absolutamente seguro de que esta máquina continuará funcionando. Habrá reportajes y todo el dispositivo hermenéutico de interpretación se pondrá en marcha. En realidad, esta maquinaria mediática tiene un comportamiento aún más fiable que la propia bomba³⁴.

De este modo, el terrorismo busca interrumpir la normalidad mediática justamente desatando un *ominoso* que no es sino el de la violencia bélica. Por otro lado, las amenazas de los grupos terroristas actúan de acuerdo con la desterritorialización de la guerra, llevando su *violencia ominosa* a todas partes y situando el peligro de muerte inminente y el horror del campo de batalla en los lugares públicos más cotidianos: restaurantes, aviones, trenes. Pero, también, en las situaciones más íntimas, como la recepción de una carta (recordemos, por ejemplo, los ataques con ántrax post 9/11). De ese modo, *la guerra* contra el terrorismo que se busca justificar gubernamentalmente no es sino una guerra contra el detonante de lo ominoso de la guerra, aquello que no podemos soportar.

Igualmente, la llamada “guerra contra el terrorismo”, basada principalmente en las intervenciones militares en países no occidentales, no logra inmunizarse de esta violencia ominosa. En efecto, según lo hemos descrito hasta acá, si durante la segunda mitad del siglo xx lo ominoso de la guerra se familiarizó en la opinión del público gracias a los avances tecnológicos y la gubernamentalidad mediática, al contrario, a principios del siglo xxi una expansión sin precedentes de las tecnologías de la imagen ha puesto en jaque dicha gubernamentalidad. Por ello, hemos visto cómo en los “excesos” de las intervenciones militares de la guerra contra el terrorismo lo *ominoso* emerge tanto o más que en los propios actos llamados “terroristas”. Eso es lo que nos mostraron, por ejemplo, las filtraciones de la organización mediática Wikileaks³⁵, principalmente el video de un injustificado ataque aéreo en Bagdad contra un grupo de civiles³⁶, hombres y niños desarmados que circulaban por las calles de la ciudad (entre ellos un periodista de *Reuters*), y que fueron masacrados de forma injustificada, asesinados sin ninguna compasión por soldados estadounidenses. El impacto causado por este video, y otros documentos filtrados sobre las torturas contra los prisioneros y asesinatos de civiles en Irak y Afganistán, hizo que muchos levantaran la voz acusando las prácticas terroristas en las

34 Boris Groys, “Les corps d’Abou Ghraib”, *Les Cahiers de L’Herne*: Jean Baudrillard, no. 84 (2005): 270.

35 Es una organización mediática internacional sin ánimo de lucro que publica a través de su sitio web informes anónimos y documentos filtrados con contenido sensible en materia de interés público, preservando el anonimato de sus fuentes. El lanzamiento del sitio se realizó en diciembre de 2006, su actividad comenzó en julio de 2007 y desde entonces su base de datos ha crecido constantemente hasta acumular 1,2 millones de documentos. Su creador fue Julian Assange. Está gestionado por The Sunshine Press.

36 Publicado el día 5 de abril de 2010 por WikiLeaks. El ataque ocurrió en julio de 2007. Véase www.collateralmurder.com.

IMÁGENES DE LA VIOLENCIA Y EL TERROR DE LA GUERRA

que incurría el propio ejército norteamericano. Pero, quizás lo más curioso en torno a estos eventos fue que en Estados Unidos políticos de sectores conservadores lanzaran la acusación de terroristas a la propia organización Wikileaks³⁷.

VI. FANTASÍAS DE LA VIOLENCIA EXTREMA

Para nosotros, en definitiva, lo anterior expresa una nueva condición de la “gubernamentalidad de las imágenes” y la guerra post 9/11, en la cual si bien el enemigo declarado es el terrorismo, lo que más se repudia del acto terrorista es hacer patente lo ominoso de cualquier guerra, la masacre de los cuerpos y el horror sistemático de los asesinatos. Contra lo que estamos en guerra, entonces, es más bien contra la propia desinhibición de la guerra, contra el retorno de lo ominoso impactándonos en el cuerpo, amenazando nuestro entorno familiar. Una guerra que se expresa también en todas esas ficciones apocalípticas que se han vuelto tan comunes en la cinematografía y los productos de la industria del entretenimiento durante esta última década o en las diversas y más descabelladas teorías de la conspiración, que no hacen sino *fantasear* con aquello ante lo cual nos veríamos sobrepasados, quebrados instantáneamente. Son las fantasías de una violencia extrema: quedar abandonados en medio de un campo de batalla, bajo el fuego cruzado de la destrucción masiva. En la gubernamentalidad mediática contemporánea, la amenaza de la Tercera Guerra Mundial es tan latente como la propagación de los profetas del apocalipsis.

El último gran hito de este nuevo “clima bélico-ficcional” fue sin duda la reciente muerte de Osama Bin Laden. La captura del responsable de esta nueva ola de terror era lo que todo el público esperaba ver. Y, sin embargo, su asesinato por parte del ejército norteamericano (en una misión silenciosa y sin bajas, por supuesto) es la imagen que la gubernamentalidad no exhibió por ninguno de sus medios. Las razones de Estado esgrimidas para no mostrar a las audiencias los registros de la muerte de Bin Laden apuntan a los riesgos que implicaría para la seguridad de la comunidad internacional; la provocación de más olas de terrorismo. Se trata entonces de una gestión para la contención de lo ominoso.

En contraste con esa versión oficial, quienes critican esta decisión señalan también la ausencia de un proceso judicial y de una condena para Bin Laden (como de algún modo ocurrió con Sadam Hussein), criticando entonces la constante excepcionalidad a la ley mediante la que actúa el gobierno y el ejército norteamericano en el resto del mundo. Ven entonces

en

37 A propósito de esto, sobresalen las declaraciones del senador norteamericano Peter King, quien tildó a Julian Assange de “terrorista”. Véase <http://www.youtube.com/watch?v=IWTX-KXutG0>. O bien, el ex asesor presidencial canadiense, Tom Flanagan, quien declara abiertamente que Assange debería ser asesinado. Véase <http://www.youtube.com/watch?v=5wLYy7ETO34>.

este hecho lo *ominoso* desatado: un orden mundial del estado de excepción vuelto regla. Con lo cual caemos, sin embargo, en el mismo círculo de administración del terror: nos acercamos al límite de la concepción de una historia apocalíptica. Por último, ciertamente, están los que señalan, y no son pocos, que la muerte de Bin Laden no es más que un gran montaje político-mediático del que incluso los atentados del 9/11 también forman parte. Fantasía generalizada de las teorías de la conspiración tan populares hoy y que, no obstante, asumen la forma más ingenua y pasiva de las descripciones de una gubernamentalidad mediática que, en último término, opera efectivamente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Althusser, Louis. "Ideología y aparatos ideológicos de Estado". En *La filosofía como arma de la revolución*. México D.F.: Siglo XXI Editores, 2005.
- Baudrillard, Jean. *La Guerra del Golfo no ha tenido lugar*. Barcelona: Anagrama, 1991.
- Benjamin, Walter. "Experiencia y Pobreza". En *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1989.
- Castro-Gómez, Santiago. *Historia de la gubernamentalidad: Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Clastres, Pierre. *Arqueología de la violencia: la guerra en sociedades primitivas*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Clausewitz, Carl von. *De la guerra*. Buenos Aires: Mar Océano, 1960.
- Chomsky, Noam. *Failed States. The Abuse of power and the Assault of Democracy*. New York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2006.
- Chomsky, Noam, y Michel Foucault. *La Naturaleza Humana: justicia versus poder. Un debate*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- Derrida, Jacques. "Autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales". En *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus, 2003.
- Foucault, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France 1975-1976*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France 1977-1978*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

IMÁGENES DE LA VIOLENCIA Y EL TERROR DE LA GUERRA

- Freud, Sigmund. "Lo Ominoso". En *Obras Completas de Sigmund Freud*, Vol. XVII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- Groys, Boris. "Les corps d` Abu Ghraib". *Les Cahiers de L` Herne: Jean Baudrillard*, 84 (2005): 268-274.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.
- Jünger, Ernst. "Guerra y Fotografía". En *Ernst Jünger: guerra, técnica y fotografía*. Ernst Jünger y Nicolás Sánchez Durá. Valencia: Universitat de Valencia, 2000.
- Marín Murillo, Flora, et. al. *La construcción del mito a través de la prensa el caso de Bin Laden*. Sevilla: Comunicación Social Ed., 2004.
- Mattelart, Armand. *Historia de la sociedad de la información*. Barcelona: Paidós, 2002.
- Pach, Chester. "The war on televisión. TV news, the Johnson Administration and Vietnam". En *A companion to Vietnam War*, editado por Marilyn Young and Robert Buzzano. Malden: Blackwell Pub, 2002.
- Pereyra, Daniel. *Mercenarios: guerreros del imperio. Los ejércitos privados y el negocio de la Guerra*. Madrid: El Viejo Topo, 2007.
- Thayer, Willy. *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*. Santiago de Chile: Metales Pesados, 2006.
- Tiqqun. *Introducción a la guerra civil*. Tenerife: Melusina, 2012.
- Virilio, Paul. *War and Cinema. The Logistics of Perception*. London: Verso, 1989.
- Virilio, Paul. *Speed and Politics: An Essay on Dromology*. New York: Semiotext(e), 2006.
- Zimmermann, Patricia. *States of Emergency, Documentaries, War, Democracies*. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 2000.
- Zizek, Slavoj. *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal, 2005.

LA GUERRA EN FREUD. ENTRE LA HIPERSOFISTICACIÓN Y UNA VIOLENCIA ARCAICA *

MIRIAM JERADE **
17, INSTITUTO DE ESTUDIOS CRÍTICOS

RESUMEN

Este ensayo busca elucidar una intuición común a Freud y a Derrida: la relación en la guerra entre la hipersofisticación tecnológica y una violencia arcaica. Freud aborda la guerra desde dos consideraciones que serán actualizadas por la deconstrucción: 1) el hecho de que la violencia no es exterior a la vida sino que le es esencial y, en ese sentido, la civilización puede ser definida como un *pharmakon* que protege la vida y arremete en su contra; 2) la crítica de la civilización a partir de la crueldad y de la pulsión de destrucción se presentan en la guerra, lo que resulta en una desilusión de cara a las promesas de la civilización. En este sentido, será a partir de la hipersofisticación de la violencia arcaica que abordaremos cómo Freud analiza la ideología y el discurso de la guerra, inclusive en una crítica a la objetividad y a las ciencias puestas al servicio de la violencia.

PALABRAS CLAVE: Freud, guerra, violencia, Derrida, deconstrucción.

WAR IN FREUD: BETWEEN HYPER-SOPHISTICATION AND ARCHAIC VIOLENCE

This essay seeks to explicate an intuition shared by Freud and Derrida: how technological hyper-sophistication is linked to archaic violence in wars. Freud tackles war from two standpoints that will be brought up to date through deconstruction. First, the realization that violence is not external to life but essential to it. In that sense, civilization may be defined as a *pharmakon* that protects life as much as it attacks it. Second, a critical examination of civilization by addressing cruelty and the drive toward destruction as present in wars, with the result that the promises of civilized life become illusions. Through an analysis of the hyper-sophistication of archaic violence,

* Artículo recibido el 27 de febrero de 2012 y aceptado el 17 de abril de 2012.

** Miriam Jerade Dana cursó la licenciatura en Filosofía en la UNAM (premio Norman Sdverlin 2004-2005). Obtuvo la maestría por la Universidad de Paris X Nanterre con una tesis sobre Franz Rosenzweig bajo la dirección de Catherine Chalié. Se doctoró con una tesis sobre la violencia y la deconstrucción de Jacques Derrida, bajo la dirección de Marc Crépon, en la Sorbona. Fue miembro del seminario de Samuel Weber en París organizado por la universidad de Northwestern. Colabora con 17, Instituto de Estudios Críticos en México. E-Mail: miriamjerade@gmail.com

LA GUERRA EN FREUD

I will further explore the way Freud examines ideology and the discourse of war so far as to criticize objectivity and scientific knowledge place at the disposal of violence.

KEY WORDS: Freud, War, Violence, Derrida, Deconstruction.

En *Fe y Saber* Derrida escribe: “En nuestras ‘guerras de religión’, la violencia tiene dos edades. Una [...] parece ‘contemporánea’, concuerda o se alía con la hipersofisticación de la teletecnología militar —de la cultura ‘digital’ y ciberespacial—. La otra es una ‘nueva violencia arcaica’, por así decirlo”¹. Esta nueva violencia arcaica, que resulta contradictoria en sus términos, es, según Derrida, un retorno al cuerpo y a lo viviente premecánico. Por una parte, hay una reacción, una especie de venganza del cuerpo propio a la deslocalización de las guerras tecnológicas, la violencia como venganza, revancha sexual, violación y mutilación: “los síntomas de un recurso reactivo y negativo, la venganza del cuerpo propio contra una teletecnología expropiadora y deslocalizadora”. Por otra parte, esta revancha se alía con el fanatismo y el dogmatismo en medio de la hegemonía ideológica de la mundialización y del modelo democrático.

Estas dos edades sorprendieron igualmente a Freud en los albores de la Primera Guerra Mundial. Por una parte, Freud se refiere a la guerra como a un acontecimiento que trajo consigo la desilusión de la civilización, siendo este conflicto, sin embargo, un hito dentro de la tecnología y de la relación del hombre con la muerte. Por otra parte, Freud ve en la guerra una involución de las pulsiones primitivas a partir de un contacto más cercano con la muerte que no se deja ya negar, de modo que la cultura intenta obliterar una relación con la muerte que se ha vuelto más directa, cuestión que produce una regresión a un estadio primitivo.

Estas dos intuiciones, la de Freud y la de Derrida, no abonan una justificación de la guerra, sino que permiten una reflexión sobre la violencia que da lugar, sin anularlos, tanto al cuerpo y a la experiencia, como a la discursividad política. Lo arcaico no se refiere a las definiciones de la guerra de los filósofos clásicos, por ejemplo, la de Heráclito, como “la madre de todas las cosas” que naturaliza a la violencia en la condición dialéctica de lucha entre opuestos, sino a mecanismos de la psique que permean el espacio público (en este sentido, Derrida retoma el concepto freudiano de “trauma” para referirse a los atentados contra las torres gemelas el 11 de septiembre del 2001²). La violencia arcaica, de la que habla Derrida se podría interpretar

1 Jacques Derrida, “Fe y saber”, en *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte (Buenos Aires: La Flor, 2003), 41.

2 Jacques Derrida, *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, traducido del inglés por J. J. Botero (Buenos Aires: Taurus, 2004).

igualmente en términos psicoanalíticos, en tanto el futuro está en riesgo por un pasado que vuelve de manera espectral.

Lo arcaico, sin embargo, se ajusta a la sofisticación de las técnicas de guerra, del armamento y, sobre todo, del lugar que ocupan tanto el cuerpo como las pulsiones en esta economía. Es un hecho que la concepción misma de la guerra se ha transformado junto con las prácticas y la ideología que se modifican estrepitosamente por los avances tecnológicos del armamento. Quizás solo en la actualidad tomó sentido el paradigma que consiste en matar a un desconocido por medio de una teletecnología, a la que Freud refiere en su reflexión sobre la muerte:

En *Le Père Goriot*, Balzac alude a un pasaje de las obras de J.J. Rousseau, quien pregunta al lector qué haría si – sin abandonar París y, desde luego, sin ser descubierto– pudiera dar muerte a un viejo mandarín pequinés cuya desaparición hubiera de granjearle sumo beneficio. Deja entrever que no juzga muy a salvo la vida de ese dignatario. “*Tuer son mandarin*” se ha convertido desde entonces en expresión proverbial para esta secreta predisposición, que es también la de los hombres de hoy³.

La frase que Freud atribuye a Rousseau y que, sin embargo, es de Chateaubriand, demuestra que el lenguaje coloquial acepta de alguna manera o se abre a “esta secreta predisposición”. La posibilidad de matar a un mandarín sin moverse de París, de hacerlo sin inmiscuir al cuerpo ni enfrentar a un rostro, implica una revolución no solo en el ámbito moral, sino también en el psiquismo. Este paradigma que, según Freud, describe “a los hombres de hoy”, parece ser más bien una premonición de nuestras guerras contemporáneas, de esa teletecnología de la cual habla Derrida y que está ligada a la vez al perfeccionamiento de las armas de destrucción que asesinan a distancia, y con solo apretar un botón, tanto como al ámbito de lo digital y de la comunicación en relación con la guerra –y la muerte.

Pero, en cuanto a la hipersofisticación, no solo podemos referirnos a una revolución tecnológica en cuanto a las prácticas, las operaciones y el armamento, sino que es necesario considerar las nuevas prácticas mediáticas y algo que comenzó a hacerse patente en cuanto al lenguaje durante la Primera Guerra Mundial. La guerra fue despojada de su dimensión épica, quizás porque experimentó una ruptura con la idea de la violencia como proceso o como medio para alcanzar un fin o, inclusive, como motor de la historia.

Esta nueva relación con el lenguaje había sido señalada por distintos autores, por ejemplo, cuando Walter Benjamin escribe sobre el soldado que volvía emudecido del campo de batalla, en un texto que data de 1936:

³ Sigmund Freud, “Nuestra actitud hacia la muerte”, *Obras Completas*, volumen XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 2000).

LA GUERRA EN FREUD

Con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. ¿No se notó acaso que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos⁴.

Este enmudecimiento se refiere a una falla en la experiencia; los soldados volvían sin la posibilidad de comunicar porque algo en la guerra había sobrepasado la posibilidad de dar testimonio de lo vivido. La Primera Guerra Mundial impulsó una revolución tanto en la economía, en lo material, en las nociones éticas e, inclusive, en las vivencias del cuerpo, pero queda la duda sobre qué era lo que le impedía al soldado narrar su experiencia. Benjamin subraya: “Todo aquello que diez años más tarde se vertió en una marea de libros de guerra, nada tenía que ver con experiencias que se transmiten de boca en boca”⁵. Podemos encontrar aquí la relación entre la hipersofisticación y lo arcaico, entre una industria editorial, la “marea” de las publicaciones, y la posibilidad de transmitir una experiencia, que sería la esencia del lenguaje.

Quizás, para Benjamin, la respuesta a esta imposibilidad de dar testimonio residía en la constatación de que el soldado volvía de las trincheras sin mundo, o volvía a un mundo donde la hipersofisticación tecnológica había dejado a un “minúsculo y quebradizo cuerpo humano” frente a una realidad que lo sobrepasaba:

Una generación que todavía había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró súbitamente a la intemperie, en un paisaje en que nada había quedado incambiado a excepción de las nubes. Entre ellas, rodeado por un campo de fuerza de corrientes devastadoras y explosiones, se encontraba el minúsculo y quebradizo cuerpo humano⁶.

Benjamin caracteriza a la generación del soldado por su relación con la tecnología del transporte aún asequible: un tranvía tirado por caballos. Diez años después, la experiencia del tranvía se trastoca en un campo de guerra, en explosiones y devastación, donde solo es familiar, incluso en lo incommunicable, la vulnerabilidad del cuerpo humano⁷.

Freud pertenece, de alguna manera, a esa generación de la que habla Benjamin: la que se encontró no solo con un paisaje devastado, sino también

4 Walter Benjamin, *El narrador*, traducción de Roberto Blatt (Madrid: Taurus, 1991), 2.

5 *Ibidem*.

6 *Ibidem*.

7 La misma reflexión sobre la incapacidad de comunicar, incluso de tener una experiencia en la guerra de trincheras, la encontramos en Jan Patočka, quien escribió que ni siquiera era posible hacer una introversión para encontrar una palabra que pueda dar una suerte de comprensión de este gran evento. Jan Patočka, *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia* (Barcelona: Península, 1988).

con las ilusiones sobre la civilización y el progreso canceladas. Pero a diferencia del soldado que vuelve pobre en experiencias, Freud intenta darle lugar a esa palabra enmudecida. Este lugar es el inconsciente, y el esfuerzo de Freud es, también, un esfuerzo para dar testimonio de su tiempo.

Freud cuestiona la guerra y muestra cómo una violencia arcaica está ligada a la vulnerabilidad del cuerpo, entremezclada con el progreso material y tecnológico, que solo puede entenderse a partir de un cambio de actitud ante la muerte.

I. FREUD Y LA GUERRA

Freud escribe una primera reflexión sobre la guerra por petición de la revista *Imago* en 1915, seis meses después del estallido de la Primera Guerra Mundial, “De guerra y muerte. Temas de actualidad”⁸, que consta de dos partes que se escribieron por separado. La primera habla de la desilusión que trajo la guerra, que Freud intenta explicar en términos psicoanalíticos como una negociación entre las pulsiones egoístas y las tendencias altruistas de la sociedad y, la segunda, versa sobre nuestra actitud ante la muerte. El título en alemán, “Zeitgemässes über Krieg und Tod”⁹, incluye el término *Zeit*, donde se trata de los tiempos de guerra o de lo que la guerra devela del tiempo. Freud prosigue su reflexión entre 1919 y 1920, en sus análisis sobre las neurosis de guerra, que abren al padre del psicoanálisis una nueva concepción del trauma en el ámbito de la pulsión de muerte. La cuestión de la guerra permea la vida de Freud y vuelve en el intercambio epistolar con Albert Einstein en 1933: *¿Por qué la guerra?*

“De guerra y muerte” habla ante todo de una desilusión: la cultura que creíamos que sustituía a las pulsiones destructivas por una inclinación a hacer el bien se revela incapaz de garantizar la eticidad que Freud considera patrimonio de la humanidad y herencia de generaciones. Freud inicia su texto:

Envueltos en el torbellino de este tiempo de guerra,
condenados a una información unilateral, sin la suficiente
distancia respecto de las grandes transformaciones

8 Freud, *Obras Completas*, 2.

9 Samuel Weber hace una evocación al texto de Nietzsche: “*Unzeitgemäße Betrachtungen*”, que se traduce como “Consideraciones inactuales”, escrito poco después de la guerra franco-prusiana. Nietzsche escribe contra el fervor que había despertado la victoria y la confianza en el progreso, como un inminente riesgo para Alemania, en cambio Freud habla de la desilusión. Me permito recomendar al lector la lectura de este ensayo de Weber dedicado a Freud: “*Wartime*”, en *Violence, Identity and Self-Determination*, ed. Hent de Vries y Samuel Weber (Stanford: Stanford University Press, 1997), 80-105.

LA GUERRA EN FREUD

que ya se han consumado o empiezan a consumarse y sin vislumbrar el futuro que va plasmándose¹⁰.

La guerra conlleva, según Freud, una ruptura con la temporalidad: es un torbellino que impide situarse en un lugar apto para la reflexión, para el juicio. La guerra es, en sí, un trauma que marca al tiempo. Pero ese trauma, como dirá Derrida en relación con el 11 de septiembre, se conjuga también en futuro, por el retorno que anuncia.

Freud se refiere a la Primera Guerra Mundial como a un acontecimiento, aun cuando su explicación de la guerra parte de una presunta universalidad de las mociones pulsionales y egoístas primitivas que “son del mismo tipo en todos los hombres”¹¹ y que son inhibidas en el adulto para contrarrestar la “angustia social”. Las pulsiones demuestran la condición de precariedad de las relaciones sociales pero, también, una estructura defensiva, una metáfora de ataques y negociación que hace pensar que la guerra y su lenguaje también influyeron en el psicoanálisis.

Frente a la universalidad de la pulsión, Freud nota en 1915 un cambio en la actitud hacia la muerte: “Los hombres mueren, no como individuos sino como multitudes”¹². Este es quizás el punto toral de la economía de guerra y el cruce entre la hipersofisticación de la tecnología y lo arcaico, no solo en cuanto al asesinato, sino en relación con la propia muerte, con la finitud.

Uno de los fenómenos en el que Freud se detiene es el hecho de que la Primera Guerra trastocó la identidad de los individuos a partir de una exigencia de su productividad hacia la destrucción. De hecho, Freud encuentra la destrucción del patrimonio de la humanidad a partir de una degeneración de la ciencia: “Hasta la ciencia ha perdido su imparcialidad exenta de pasiones”¹³. A su juicio, los científicos que han puesto su trabajo al servicio de la guerra son un ejemplo de esta degeneración. Sin embargo, más que a los ingenieros que descubren formas de construir armas, Freud se refiere al antropólogo y al psiquiatra. Al primero, porque declara inferior y degenerado al oponente y, al segundo, porque proclama el diagnóstico de la enfermedad mental o anímica. Freud hace aquí una crítica de las ciencias sociales o, más bien, una alerta en cuanto al peligro que tiene toda ciencia pretendidamente imparcial de estar relacionada con la ideología y de “contribuir a la derrota del enemigo”. Al parecer, el soldado del que habla Benjamin había vuelto a un mundo donde se había trastocado el sentido de la producción y, con ello, la identidad misma del individuo y su relación con el lenguaje.

10 Ibid., 227.

11 Freud, “De guerra y muerte”, 283.

12 Ibid., 292.

13 Ibid., 277.

Para Freud, la desilusión se revela frente a la suposición de que la civilización, en particular la europea, habría forjado instituciones capaces de garantizar la tolerancia. Freud enumera una serie muy cuestionable de oposiciones entre pueblos civilizados y no-civilizados, “naciones poco desarrolladas o caídas en el salvajismo”¹⁴, diferencias que, según el padre del psicoanálisis, hacían esperar que la humanidad siguiera recurriendo a las guerras. La ilusión estaba centrada en las “grandes naciones de raza blanca, dominadoras del mundo y en las que ha recaído la conducción del género humano”¹⁵, que habían logrado sojuzgar a la naturaleza y hacer progresos técnicos; de ellas se esperaba que salvaguardaran la cultura como patrimonio común, basada en la tolerancia de las diferencias, en las cuales los conceptos de “extranjero” y “enemigo” ya no podrían confundirse. Es interesante este pasaje porque hace del incivilizado el enemigo y, a la vez, devela la fractura esencial que subyace al concepto de tolerancia y de una moralidad que en cualquier momento se invierte en destrucción.

Sin embargo, Freud habla de una comunidad de cultura, que podríamos decir que está ligada por el deseo de la traducción y podría restablecer el vínculo con la vida. La Primera Guerra Mundial, según Freud, destrozó los lazos de esa comunidad de cultura pues el perfeccionamiento de las armas ofensivas devastó un patrimonio común por el cual “ese ciudadano del mundo culto [...] puede quedar desorientado y perplejo en un mundo que se le ha hecho ajeno”¹⁶. Pero, sobre todo, la guerra trastocó la posibilidad de prever los tiempos de paz. Freud escribe: “Arrasa todo cuanto se interpone a su paso, con furia ciega, como si tras ella no hubiera un porvenir ni paz alguna entre los hombres”¹⁷.

Quizás en cuanto a esto, Jan Patočka haya tenido una idea más clara respecto a la comunidad. Según él, la comunidad no descansa en la cultura, sino en el quebranto¹⁸: la comunidad sería una comunidad de seres que comparten no un sentido o una visión del mundo, sino un sentimiento de haber sido vulnerados, ultrajados, y experimentan, por lo mismo, la necesidad de reconstruirse¹⁹. Es interesante ver que la desilusión para Freud proviene de una transgresión: la guerra ignoró “el distinguo entre la población combatiente y la pacífica”. De alguna manera, la guerra había perdido no solo su dimensión épica y ceremonial, sino también ciertas reglas que permitían transitar a los tiempos de paz.

14 Ibid., 278.

15 Ibídem.

16 Ibid., 282.

17 Ibid., 280.

18 En francés se traduce como : *la communauté des ébranlés*.

19 Patočka, *Ensayos heréticos*.

II. LA GUERRA DE PULSIONES

Para Freud, la guerra resarce de cierta manera al individuo por el sacrificio exigido en cuanto a la renuncia de la violencia y de las pulsiones. Freud muestra, así, otra cara de la condición humana en relación con la violencia. Esta reforma de pulsiones, que opera en sentido interno por los componentes eróticos de las pulsiones egoístas, y por otros factores externos como la educación, resulta de una negociación de lo social y forma parte de una herencia de la historia de la humanidad.

La civilización se caracteriza principalmente por dos rasgos: desde el punto de vista del individuo, por una renuncia a la satisfacción pulsional debida a la interposición de normas éticas y, en el nivel del Estado “civilizado”, por la garantía que ofrece el poder de dar cumplimiento a esas normas éticas.

En la carta que Freud dirige a Einstein con fecha del 2 de septiembre de 1932 – como respuesta a la invitación que este último le hace el 30 de julio del mismo año a participar en la Liga de las Naciones y en el Instituto Internacional de Cooperación Intelectual en París– el autor explica la teoría de la pulsión de muerte que desarrolló desde 1920 en “Más allá del principio del placer”²⁰. Las pulsiones son de dos tipos: eróticas o sexuales, “ampliando deliberadamente el concepto popular de sexualidad”, y “otras que tienden a destruir y matar; a estas últimas las reunimos bajo el título de pulsión de agresión o de destrucción (Aggressionstrieb oder Destruktionstrieb)”²¹. Sin embargo, subraya Freud, estas dos pulsiones no se pueden englobar dentro de los conceptos de “bueno” y “malo”: “Cada una de estas pulsiones es tan indispensable como la otra, y de su acción conjugada y antagónica surgen los fenómenos de la vida”. Es decir, estas dos pulsiones están íntimamente ligadas. Freud da el ejemplo de la pulsión de autoconservación que, en principio, responde a una naturaleza erótica, pero que, sin embargo, depende de la agresión. En este sentido, la ideología de guerra puede ser solo un pretexto para la exteriorización de las pulsiones destructivas. Freud continúa su explicación diciendo que la pulsión de muerte se convierte en pulsión de destrucción cuando se exterioriza, aunque parte de ella permanece en el interior del ser vivo. Esta parte es la que se transforma en materia para el psicoanálisis, no solo en términos de praxis, sino también a través de una reflexión sobre la cultura, la historia y la génesis de la consciencia moral: “Hemos intentado deducir toda una serie de fenómenos normales y patológicos de esta interiorización de la pulsión destructiva. Y hasta hemos cometido la herejía de explicar la génesis de nuestra conciencia

20 Sigmund Freud, *Obras Completas*, volumen XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 1-61.

21 Sigmund Freud, “Carta a Albert Einstein”, *Obras completas*, volumen XXII (Buenos Aires: Amorrortu, 2001).

moral por esa vuelta de la agresión hacia adentro”²².

Freud concluía su escrito de 1915 diciendo que, en realidad, la guerra develó “la ilusión de la que éramos prisioneros”, es decir, la creencia de que la incitación a sustraerse a la presión continua de la cultura permite la satisfacción de las pulsiones. Es por ello que la involución de las pasiones muestra la imbricación entre el intelecto y lo afectivo:

Conocedores del hombre y filósofos nos han enseñado desde hace mucho que caeremos en un error si concebimos nuestra inteligencia como un poder autónomo y descuidamos su dependencia de la vida afectiva. Nuestro intelecto, nos han dicho, sólo puede trabajar de manera confiable apartado de las influencias de poderosas mociones afectivas²³.

En este mismo tenor, la doble violencia a la que hace alusión Derrida, es decir, la relación entre la hipersofisticación de la teletecnociencia convergente con una universalización o mundialización de modelos políticos y el regreso espectral de lo arcaico, solo podría comprenderse a partir del inconsciente. Esa comprensión de la *psyché* humana no es menos política; es una experiencia de la guerra como síntoma de la civilización que hemos decidido leer a partir de la paradoja derridiana de esa nueva violencia arcaica. Sobre la hipersofisticación de la Primera Guerra Mundial, dice Freud: “No sólo es más sangrienta y devastadora que cualquiera de las guerras anteriores, y ello a causa de las poderosas y perfeccionadas armas ofensivas...”²⁴. Y, en 1932, le escribe a Einstein subrayando que el perfeccionamiento tecnológico no solo evacuó el ideal heroico, sino que la guerra estaba desembocando ya no en una herramienta geopolítica del vencedor, sino en el exterminio:

También, que la guerra en su forma actual ya no da oportunidad ninguna para cumplir el viejo ideal heroico, y que debido al perfeccionamiento de los medios de destrucción una guerra futura significaría el exterminio de uno de los contendientes o de ambos²⁵.

La guerra descubre una violencia presente en los tiempos de paz:

El ciudadano particular puede comprobar con horror en esta guerra algo que en ocasiones ya había creído entrever en las épocas de paz: que el Estado prohíbe al individuo

22 Freud, “Carta a Albert Einstein”, *Obras completas*, 194.

23 Freud, “De guerra y muerte”, 288.

24 *Ibid.*, 280.

25 Freud, “Carta a Einstein”, 196-97.

LA GUERRA EN FREUD

recurrir a la injusticia, no porque quiera eliminarla, sino porque pretende monopolizarla como a la sal y al tabaco²⁶.

Esta intuición presente en Weber, y más tarde en Benjamin, muestra la relación que existe entre la violencia como origen de la soberanía y la sofisticación de los instrumentos que el Estado utiliza para mantener el monopolio de esa violencia. Ejemplo de ello es el papel que desempeña la policía o, como indica Freud, aludiendo a la comunicación y a la ideología, la utilización de la mentira y la censura que se perfecciona en los tiempos de guerra. El Estado beligerante, según Freud, no solo excede las reglas y medidas que exige de los individuos, sino que los priva de la capacidad crítica invocando el patriotismo y otras estrategias ideológicas:

El Estado exige de sus ciudadanos la obediencia y el sacrificio más extremos, pero los priva de su mayoría mediante un secreto desmesurado y una censura de las comunicaciones y de la expresión de opiniones que los dejan inermes, sofocados intelectualmente frente a cualquier situación desfavorable y a cualquier rumor antojadizo²⁷.

Esta condición es parte de la hipersofisticación de las tecnologías de la comunicación, que nos ha hecho testigos, en las últimas décadas, incluso en el último siglo, de la sofocación intelectual y la utilización mediática de la guerra para reforzar el patriotismo y la aceptación de las medidas que dicta el Estado como protección contra un enemigo construido a partir de un marco visual y discursivo que justifica su muerte o, por lo menos, que no permite dignificar su vida²⁸.

Sobre esto, Freud le escribe a Einstein:

Todo hombre tiene derecho a su propia vida, porque la guerra aniquila promisorias vidas humanas, pone al individuo en situaciones indignas, lo compele a matar a otros, cosa que él no quiere, destruye preciosos valores materiales, productos del trabajo humano, y tantas cosas más²⁹.

Es precisamente en este punto que Derrida se percibe como un heredero de Freud, al abordar estas dos edades de la guerra: una contemporánea a nosotros y desconocida, aunque intuida, por Freud, que se refiere a la cultura digital y ciberespacial, y una violencia arcaica que reaparece en lo mediático, una violencia sexual de la cual el psicoanálisis habría hecho su objeto de estudio:

26 *Ibidem*.

27 *Ibid.*, 281.

28 Como lo muestra Judith Butler en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (Barcelona: Paidós, 2010).

29 Freud, "Carta a Einstein", 96.

Se trata siempre de una venganza declarada, a menudo declarada como revancha sexual: violaciones, sexos mutilados o manos cercenadas, exhibición de cadáveres, expediciones de cabezas cortadas que se llevaban antaño, en Francia, en la punta de una pica (pro-cesiones fálicas de las “religiones naturales”)³⁰.

Las guerras de religión de las cuales habla Derrida, en contraste con Freud –para quien la guerra vino a fracturar las ilusiones que la religión había sembrado en la humanidad de cara a la muerte–, se juega entre “obuses teledirigidos sobre ciudades enteras, misiles ‘inteligentes’ que provocan muertos incontables, o mejor dicho, esos muertos del bando opuesto, del enemigo, y las muertes propias, lo que se denomina ‘carnicerías’ y ‘atrocidades’, palabras que nunca se utilizan en las guerras ‘propias/limpias’, allí donde justamente no se pueden contar los muertos”³¹.

La nueva violencia arcaica, como revancha sexual, se hace tangible en el modo en que el consentimiento al asesinato³² se retransmite, en las imágenes que se eligen, y que no son muy lejanas, según Derrida, a la exhibición de cadáveres y procesiones fálicas de la antigüedad. La nueva violencia arcaica es en la teletecnología digital un retorno de lo que Freud conceptualiza como el origen de la civilización en el deseo de aniquilamiento del hombre primordial que hoy pervive en nuestro inconsciente.

Y, en este sentido, Derrida retoma al psicoanálisis, pues cómo hablar de esta doble violencia, ignorando al inconsciente:

Una nueva crueldad vendría, pues, a aliar, en unas guerras que también son guerras de religión, la calculabilidad tecnocientífica más avanzada con el salvajismo reactivo que querría cebarse de inmediato en el cuerpo propio, en la cosa sexual –que se puede violar, mutilar o sencillamente denegar, desexualizar–, otra forma de la misma violencia. ¿Resulta posible hablar hoy de esa doble violación, hablar de ella de una manera que no sea demasiado tonta, inculta ni necia, “ignorando” el “psicoanálisis”³³.

No obstante, si bien Freud entiende la crueldad como parte esencial de la vida y no como un resultado de la falta de civilización, no por eso tenemos que pensar que la humanidad está condenada a ella. Quizás parte de la respuesta esté en hacernos conscientes del salvajismo reactivo que cohabita con la calculabilidad tecnocientífica. Encontramos otro punto común a Freud y a Derrida, en relación con la crítica que hacen de un cierto “eurocentrismo”

30 Derrida, *Fe y saber*, 42.

31 *Ibidem*.

32 Véase el libro de Marc Crépon, *Le consentement meurtrier* (Paris: Cerf, 2012).

33 Derrida, *Fe y Saber*, 43.

que se había arrogado el lugar de la civilización por excelencia. Freud muestra que, a pesar de la cultura y del desarrollo de saberes, la crueldad y la violencia no son extrañas y no se refieren a un encuentro del europeo con “incivilizados”, sino a una guerra interna a Europa, cuestión que, según Freud, dio lugar a la desilusión.

Pero, además, otra idea compartida por los dos autores se refiere a la autoinmunidad de la vida, la vida que se protege y destruye a sí misma. Freud le escribe a Einstein: “El ser vivo preserva su propia vida destruyendo la ajena, por así decir”³⁴. De modo que, en Freud, la civilización como renuncia a las pulsiones destructivas ejerce violencia al prevenir de la violencia³⁵. La civilización en Freud es también el modelo de adaptación de esas pulsiones de muerte, el lugar de su retorno que se hace patente en la guerra. La guerra legitima esa violencia asesina de la destrucción del otro por placer o satisfacción, que parecía inconciliable con el “progreso cultural” que había alcanzado Europa.

Ahora bien, Freud no hace en ningún momento un juicio moral sobre la pulsión de muerte como deseo de destrucción, pues su interés está en hacer una descripción arqueológica del psiquismo. Sin embargo, muestra que, inclusive en tiempos de paz, ella está presente y que, como señala Marc Crépon³⁶, la pulsión de muerte es el fundamento (el doble fundamento vital y cultural) de los múltiples consentimientos al asesinato, inclusive en un estado de derecho (o mejor dicho, como origen y condición de todo Estado soberano). Sin embargo, Freud se cuestiona –por ejemplo en la respuesta a Einstein– sobre cómo luchar contra la guerra, ¿cómo encontrar en la vida misma una respuesta para contrarrestar esa misma violencia que la constituye? Y Freud responde que es a través de la cultura, de esa comunidad de cultura que mencionamos al principio, que dicha respuesta puede encontrarse. Quizás la cuestión sea la posibilidad de romper con esa violencia arcaica a través de un análisis que dé cuenta de sus fantasmas en la hipersofisticación del discurso y de las imágenes, en aras de una comunidad en la vulnerabilidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Benjamin, Walter. *El narrador*. Traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 1991.

34 Freud, “Carta a Einstein”, 194.

35 Marc Crépon en su libro *Le consentement meurtrier* lo expresa en francés de una manera muy clara: “L’œuvre de la civilisation consiste à protéger la vie en se dressant contre elle. Elle est à la fois pour et contre la vie”. Crépon, *Le consentement meurtrier*, 78.

36 Crépon, *Le consentement meurtrier*.

- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.
- Crépon, Marc. *Le consentement meurtrier*. Paris: Cerf, 2012.
- Derrida, Jacques. "Fe y saber". En *El siglo y el perdón seguido de Fe y saber*. Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte. Buenos Aires: La Flor, 2003.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*, tomo XIV. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- Freud, Sigmund. *Obras Completas*, tomo XXII. Buenos Aires: Amorrortu, 2001.
- Patočka, Jan. *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*. Barcelona: Península, 1988.
- Weber, Samuel. "Wartime". En *Violence, Identity and Self-Determination*, editado por Hent de Vries y Samuel Weber, 80-105. Stanford: Stanford University Press, 1997.

“Y NADIE DE AQUÍ SABE QUIÉN SOY”.
LA VOZ DE LOS EMIGRANTES:
HANNAH ARENDT, WINFRIED GEORG
SEBALD, GEORGES PEREC*

MARC CRÉPON**
ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE

R E S U M E N

El presente ensayo analiza la condición de los emigrantes a partir de los escritos de Arendt, Sebald y Perec. Reflexionando sobre su figura, el texto aborda la dimensión ética y política de la violencia desplegada hacia los extranjeros, violencia que nos obliga a pensar críticamente la noción de soberanía de los estados. Al cuestionar la noción de soberanía, el texto profundiza el tema de las fronteras políticas desde la mortalidad y la vulnerabilidad del otro. La experiencia de crueldad a la que se enfrentan los exiliados apela a la responsabilidad primaria, que es la del cuidado, a la atención y al auxilio que exige la vulnerabilidad del ser humano que emigra.

PALABRAS CLAVE: Hannah Arendt, Franz Kafka, emigrante, violencia, frontera, derechos.

“AND NOBODY HERE KNOWS WHO I AM”. THE EMIGRANTS’ VOICE:
HANNAH ARENDT, WINFRIED GEORG SEBALD, GEORGES PEREC

This article examines the status of immigrants through the analysis of texts by Arendt, Sebald and Perec. My aim is to explore the ethical and political dimensions of violence

* Artículo recibido el 18 de noviembre de 2011 y aceptado el 12 de febrero de 2012. Una versión preliminar de este artículo fue presentado en el coloquio “Hannah Arendt. Les langues de l’exil”, el 8 de noviembre de 2011 en la École Normale Supérieure, Paris. Traducido del francés al español por Miriam Jerade.

** Marc Crépon es director e investigador del CNRS, Archivos Husserl, École Normale Supérieure en Paris, Francia. Además de profesor invitado en la Universidad de Northwestern. Su trabajo se ha consagrado a la cuestión de la lengua y de las comunidades, en vistas a una crítica del nacionalismo y del consentimiento a la violencia. Ha traducido obras de Rosenzweig y Nietzsche al francés. Ha publicado Géographies de l’esprit (Paris : Payot, 1996), Les Promesses du langage: Benjamin, Rosenzweig, Heidegger (Paris : Vrin, 2001), Nietzsche: l’art et la politique de l’avenir (Paris : PUF, 2003) y Elections de la démophilie (Paris : Hermann, 2012). E-Mail: Marc.Crepon@ens.fr

MARC CRÉPON

against foreigners by reflecting on the subject of the migrant. This kind of violence forces us to critically assess the idea of the sovereignty of the state. By challenging the very concept of sovereignty, my goal is to go deeply into the topic of political borders as seen from the concepts of mortality and the vulnerability of the other. The experience of cruelty that exiled people face, calls for primary responsibility: a responsibility shaped by care, attention and help, to answer the needs of the vulnerability of the human being who migrates.

KEY WORDS: Hannah Arendt, Franz Kafka, Emigrant, Violence, Frontier, Rights.

“Y NADIE DE AQUÍ SABE QUIÉN SOY”.
LA VOZ DE LOS EMIGRANTES:
HANNAH ARENDT, WINFRIED GEORG
SEBALD, GEORGES PEREC

Vivimos de hecho en un mundo en el que los seres humanos como tales han dejado de existir por un buen rato; puesto que la sociedad ha descubierto en la discriminación la gran arma social con la que uno puede matar hombres sin derramamiento de sangre; puesto que los pasaportes o los certificados de nacimiento, y a veces incluso los recibos del impuesto sobre la renta ya no son papeles oficiales sino cuestiones de distinción social. Es verdad que la mayoría de nosotros depende enteramente de cánones sociales; perdemos confianza en nosotros mismos si la sociedad no nos aprueba; estamos –y siempre lo estuvimos– preparados para pagar cualquier precio con el fin de ser aceptados por la sociedad.

Hannah Arendt¹

En *Ellis Island*, el libro que nació a partir de la película realizada junto con el fotógrafo Robert Bober, George Perec da cuenta, entre otros testimonios sobre la llegada a la isla y las múltiples formalidades –de los controles y los exámenes que acompañaban la entrada de los emigrantes al suelo americano– del testimonio de una mujer que describe, en sus propios términos, las condiciones lingüísticas de la recepción:

Y luego me llevaron a Ellis Island, había mucha gente allí que hablaba, hablaba y hablaba, como este y como ese otro, todos hablan un idioma diferente, pero a mí me hablaron en Inglés.
G. P. ¿Usted no sabe inglés ahora mismo?
La señora G. No, solamente *yes* y *no*².

1 Hannah Arendt, “Nosotros, los refugiados”, en *Escritos judíos* (Barcelona: Paidós, 2009), 364.

2 Existe una versión de Georges Perec y Robert Bober, *Récits d’Ellis Island, histoires d’errance et d’espoir* (Paris: éd. POL avec l’INA, 1994). En castellano: George Perec, *Ellis Island* (Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2004). Sin embargo, la versión castellana no incluye la totalidad del texto francés.

La versión original dice en la página 148:

« Et puis ils m’ont emmené à Ellis Island, il y avait une foule de gens là-bas et ça parlait, ça parlait, l’un parlait comme ci et l’autre comme ça, ils parlaient tous une langue différente, mais moi ils m’ont parlé en anglais.

G. P. Vous ne saviez pas l’anglais à cette époque là ?

Mme G. Non seulement *yes* et *no*. »

“ET PERSONNE ICI NE SAIT QUI JE SUIS”.
LA VOIX DES ÉMIGRANTS :
HANNAH ARENDT, WINFRIED GEORG
SEBALD, GEORGES PEREC

Nous vivons de fait dans un monde où les êtres humains en tant que tels ont cessé d'exister depuis longtemps déjà ; puisque la société a découvert que la discrimination était la grande arme sociale au moyen de laquelle on peut tuer les hommes sans effusion de sang, puisque les passeports ou les certificats de naissance et même parfois les déclarations d'impôts ne sont plus des documents officiels, mais des critères de distinctions sociales. Il est vrai que la plus grande partie d'entre nous dépend entièrement de critères sociaux ; nous perdons confiance en nous si la société ne nous approuve pas ; nous sommes — et avons toujours été prêts à payer n'importe quel prix pour être acceptés de la société.
Hannah Arendt³

Dans ses Récits D'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir, le livre, issu du film qu'il réalisa avec le photographe Robert Bober, Georges Perec rapporte, entre autres témoignages de l'arrivée sur l'île et des nombreuses formalités, des contrôles et des examens qui accompagnaient l'entrée des émigrants sur le sol américain, celui d'une femme qui décrit en ses termes, les conditions linguistiques de cet accueil :

Et puis ils m'ont emmené à Ellis Island, il y avait une foule de gens là-bas et ça parlait, ça parlait, l'un parlait comme ci et l'autre comme ça, ils parlaient tous une langue différente, mais moi ils m'ont parlé en anglais.
G. P. Vous ne saviez pas l'anglais à cette époque là ?
Mme G. Non seulement yes et no⁴.

3 Hannah Arendt, “Nous autres réfugiés”, dans *Ecrits Juifs*, textes traduits de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy (Paris: Fayard, 2011), 431.

4 Georges Perec avec Robert Bober, *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir* (Paris, éd. POL, avec l'INA, 1994), 148.

“Y NADIE DE AQUÍ SABE QUIÉN SOY”

De modo que *Ellis Island* puede ser imaginada, simultáneamente, como una criba, cada vez más difícil de atravesar –puesto que nuevas condiciones y restricciones se impusieron sin cesar desde su fecha de apertura, el 1 de enero de 1892, hasta su clausura, el 16 de noviembre de 1954– y como una verdadera torre de Babel, que exigía traductores e intérpretes para superar, sino la primera de las pérdidas que significa todo exilio, por lo menos su prueba más inmediata y paralizante. Basta con mirar una u otra de las fotos de ese inmenso vestíbulo de registro, al que solían llamar “cerco de bestias”, a causa de los barrotes metálicos que dividían la sala en compartimentos y delimitaban los pasillos, para recordar, por un instante, aquello que representaban los primeros pasos del exilio, al final del viaje: la imposibilidad de ser entendido, de comprender y responder en lengua propia, la extrañeza de la lengua de los otros (y de todas las demás lenguas), la certeza repentina de que *su* lengua –aquella que, como lo recuerda Hannah Arendt, significaba una cierta proximidad– ya no era de ninguna ayuda en la mayoría de los actos y trámites de la vida común y corriente.

Como sabemos, esta experiencia –con todo lo que conlleva de desasosiego, desorientación y temor– no pertenece al pasado. Otros emigrantes han reemplazado a aquellos que huían de los regímenes de terror, los *progroms* o la miseria en Europa. No solamente llaman a las puertas de América, o desembarcan en las riberas de *Ellis Island*. Temprano por la mañana, se amontonan en filas interminables frente a la puerta de los consulados de los Estados miembros de la comunidad europea, con tan altas posibilidades de ser rechazados que no les quedará más salida que arriesgar su vida en improbables travesías clandestinas. Que sean legales o ilícitos, léase criminales, las cribas que tienen que atravesar rivalizan en brutalidad y crueldad por la negación calculada de la responsabilidad primaria que es la del cuidado, la atención y el auxilio que exigen la vulnerabilidad y la mortandad de los emigrantes de hoy, tanto como los de ayer.

No obstante, la violencia no termina ahí. Aunque hayan llegado al final del viaje –e incluso suponiendo que su situación haya sido regularizada y que, en el mejor de los casos, dispongan de todas las autorizaciones necesarias para permanecer, vivir y trabajar en el territorio– *los emigrantes nunca están en condiciones de seguridad*. He aquí, sin duda, la gran lección de los textos que les consagra Hannah Arendt en los años posteriores a su propio exilio en Estados Unidos. Sin embargo, esta “inseguridad” casi estatutaria no solo nos informa sobre las condiciones de existencia comunes entre refugiados o exiliados en todo el mundo, sino que constituye un elemento ineludible del análisis, necesariamente crítico, de la soberanía de los Estados. Si queremos comprender, en otros términos, qué hay en el dogma y también en los fantasmas que acompañan la percepción de esta soberanía y de las distintas formas de adhesión a las que da

“ET PERSONNE ICI NE SAIT QUI JE SUIS”

Ainsi Ellis Island se laisse-t-elle imaginer simultanément comme un sas, de plus en plus difficile à franchir, — car de nouvelles conditions et restrictions ne cessèrent d’être imposées entre la date de son ouverture, le 1er janvier 1892, et celle de sa fermeture, le 16 novembre 1954— et comme une véritable tour de Babel, exigeant traducteurs et interprètes, pour que soit surmontée sinon la première des pertes que signifie tout exil, du moins son épreuve la plus immédiatement paralysante. Il suffit de porter ses regards sur l’une ou l’autre des photos de cet immense hall d’enregistrement que l’on appelait aussi le “parc à bestiaux”, en raison des barrières métalliques qui compartimentaient la salle et délimitaient ses allées pour se rappeler, l’espace d’un instant, ce qu’ont pu représenter les premiers pas de l’exil, au bout du voyage : l’impossibilité de se faire entendre, de comprendre et de répondre dans sa propre langue, l’étrangeté de la langue des autres (et de toutes les autres langues), la certitude soudain que sa langue — celle qui, comme le rappelle Hannah Arendt signifiait une certaine proximité— n’était plus d’aucun secours dans la plupart des actes et des démarches de la vie courante.

Cette expérience, comme on sait — avec ce qu’elle implique de désarroi, de désorientation et de crainte— n’appartient pas au passé. D’autres émigrants ont remplacé ceux qui fuyaient les régimes de terreur, les pogroms ou la misère en Europe. Ils ne frappent plus seulement aux portes de l’Amérique, ils n’abordent plus aux rivages d’Ellis Island. Tôt le matin, ils se pressent dans d’interminables queues à la porte des consulats des Etats, membres de la communauté européenne, avec tant de chances de se voir opposer un refus qu’il ne leur reste plus d’autre issue que de risquer leur vie dans d’improbables traversées clandestines. Qu’ils soient légaux ou illicites, sinon criminels, les sas par lesquels il leur faut passer rivalisent de brutalité et de cruauté, dans le déni calculé de cette responsabilité première qui est celle pourtant du soin, de l’attention et du secours qu’exigent la vulnérabilité et la mortalité des émigrants d’aujourd’hui— autant que ceux d’hier.

Mais la violence ne s’arrête pas là. Pour peu qu’ils soient arrivés au bout de leur voyage — et à supposer même que leur situation ait pu être régularisée, que, dans le meilleur des cas, ils disposent de toutes les autorisations nécessaires pour rester sur le sol, pour y vivre et pour y travailler— les émigrants ne sont jamais en sécurité. Voilà sans doute la grande leçon des textes que leur consacre Hannah Arendt dans les années qui suivent son propre exil aux Etats-Unis. Pour autant cette « insécurité » quasi statutaire ne nous renseigne pas seulement sur les conditions d’existence communes des réfugiés ou des exilés, partout dans le monde. Elle constitue un élément incontournable de l’analyse, nécessairement critique, de la souveraineté des Etats. Si l’on veut comprendre, en d’autres termes, ce qu’il en est du dogme, mais aussi des fantasmes, dont s’accompagne la perception de cette souveraineté et des différentes formes d’attachement auxquelles elle donne

lugar, siempre habrá alguna violencia o superchería en el olvido o la denegación de lo que el estatuto permanente de los emigrantes señala.

I.

Para Hannah Arendt, así como para tantos otros pensadores, artistas y refugiados de su generación, esta exigencia no podía satisfacerse más que por un cuestionamiento histórico y crítico (pero también político) de lo que se consideraba, a la vez, la condición y la finalidad del recibimiento de los “extranjeros”, los “emigrantes”, los “refugiados” –y, de manera general, de todos aquellos y aquellas cuya supuesta identidad se veía circunscrita por la “pertenencia” a una comunidad percibida como minoritaria– a saber, su *asimilación*. “Extranjeros”, “refugiados”, “emigrantes”, y otras “minorías” de todo tipo solo eran aceptables en la medida en que, teniendo la vocación de asimilarse, supieran manifestar la voluntad, el deseo y la ambición de fundirse en lo idéntico, es decir, de reducir o disolver su pretendida “identidad” anterior para confundirla mejor. Pero ¿con qué o con quién precisamente? ¿A partir de qué fantasma de la pertenencia? La cuestión, como veremos, es recurrente en los textos de Hannah Arendt. Pero se trata también de un dogma, por más impreciso e incierto que parezca, que no ha perdido en nada su actualidad. Este dogma impone, sobre todo, casi en cualquier lugar, el aprendizaje de la lengua del país de acogida como la prueba, “por el esfuerzo” que implica esta “buena” voluntad, de la sinceridad del deseo y de la seriedad de la ambición. Incluso se impone, aquí o allá, como una condición discriminante, se erige como un examen o una prueba.

Sin embargo, la idea de asimilación no es en nada evidente. Está acotada entre un dato fáctico, para el cual el concepto es inadecuado del todo, y un imperativo ideológico, que esta misma inadecuación hace, por definición, potencialmente asesino. La inadecuación se debe al hecho de que nunca hay reducción a lo mismo, al menos por dos razones. La primera es que lo mismo es en sí indeterminado. ¿De qué identidad hablamos cuando invocamos la necesidad de una asimilación?, ¿cómo la distinguimos?, ¿qué la circunscribe?, ¿con qué criterios? Puesto que la respuesta, precisamente, siempre es ideológica, que se nutra de la caracterización de los pueblos o de cualquier otro intento de definición igualmente azaroso, lo “mismo” nunca es comprobado. Tiene más que ver con lo imaginario, con el fantasma y es tributario tanto de afectos circunstanciales como de su instrumentalización ideológica, religiosa y/o política. La segunda razón por la que una reducción al mismo resulta imposible es que la identidad no se decreta. No es reemplazable ni sustituible. Nadie cuenta con la posibilidad de decidir

lieu, il y aura toujours quelque violence ou quelque supercherie à le faire, si c’est dans l’oubli ou la dénégation de ce que nous apprend à son sujet le statut perdurant des émigrants.

I.

Pour Hannah Arendt, comme pour tant d’autres, penseurs, artistes et autres réfugiés de sa génération, cette exigence ne pouvait être satisfaite autrement que par un questionnement historique et critique, (mais aussi l’analyse politique) de ce qui avait pu passer à la fois pour la condition et pour la finalité de l’accueil des “étrangers”, des “émigrants”, des “réfugiés” —et, plus généralement de tous ceux et celles dont l’identité supposée se voyait circonscrite par l’ “appartenance” à une communauté perçue comme minoritaire— à savoir, leur assimilation. “Etrangers”, “réfugiés”, “émigrants”, et autres “minoritaires” de tous ordres n’étaient acceptables que dans la mesure où, ayant pour vocation de s’assimiler, ils savaient manifester la volonté, le désir et l’ambition de se fondre dans le même, c’est-à-dire de réduire ou de dissoudre leur prétendue « identité » antérieure pour mieux la confondre. Mais avec quoi, avec qui au juste ? Dans quel fantasme d’appartenance ? La question, nous le verrons, est récurrente dans les textes de Hannah Arendt. Mais il s’agit aussi d’un dogme, aussi flou et incertain soit-il, qui n’a rien perdu de son actualité. Il impose notamment, un peu partout, l’apprentissage de la langue du pays d’accueil comme la preuve “par l’effort” de cette “bonne” volonté, de la sincérité de ce désir et du sérieux de cette ambition. Il en fait même, ici ou là, une condition discriminante, l’objet d’un test ou d’une épreuve.

Et pourtant l’idée d’assimilation n’a rien d’évident. Elle est prise entre une donnée factuelle, pour laquelle le concept est partout inadéquat et un impératif idéologique que cette inadéquation rend, par définition, potentiellement meurtrier. L’inadéquation tient au fait qu’il n’y a jamais de réduction au même, pour au moins deux raisons. La première est que le même est lui-même indéterminé. De quelle identité parle-t-on, lorsqu’on invoque la nécessité d’une assimilation ? Comment la distingue-t-on ? Qui la circonscrit ? Quels en sont les critères ? Parce que la réponse est précisément toujours idéologique, quelle se nourrisse de la caractérisation des peuples ou de toute autre tentative de définition aussi hasardeuse, le « même » n’est jamais avéré. Il relève bien davantage de l’imaginaire, du fantasme — il est tributaire autant d’affects circonstanciels que de leur instrumentalisation idéologique, religieuse et/ou politique. La seconde raison d’une impossible réduction au même est que l’identité ne se décrète pas. Elle n’est pas remplaçable, substituable. Nul n’est en mesure d’en décider

“Y NADIE DE AQUÍ SABE QUIÉN SOY”

cambiarla un día, de una vez por todas. Como veremos al leer un fragmento de la novela intitulada *Los Emigrados* o un extracto de *Austerlitz* de G.W. Sebald, la identidad de los emigrantes, los refugiados, los exiliados no se deja pensar de otro modo que bajo el doble signo de la heterogeneidad (es decir, de la fragmentación o división) y de su discontinuidad. La identidad se apega a lo que está perdido y resurge sin ser esperado, eso que se olvida y se recuerda, alternativamente. Es siempre espectral.

De ahí que sea imposible establecer el hecho con rigor. Aquí todo es frágil, no solo lo “mismo”, sino también lo “otro”: lo que supuestamente se pierde y lo que al parecer se adquiere, lo “substituido” y lo “asimilado”. Sin embargo –y he aquí sus trágicos límites– es así como la asimilación da pie a la ideología. Puesto que implica un requisito, su realización satisfactoria siempre está sujeta a la falla. Es susceptible de revelarse, a cada instante, como “insuficiente” y, por esta razón, da lugar a nuevas exigencias hasta el momento en que, finalmente, se considera imposible. Esta es la doble cara de la ideología de la asimilación. Por un lado, promueve y hasta reclama la reducción al mismo, como garantía de una pertenencia que se paga con sacrificios y renunciaciones (como dejar de hablar la lengua materna); por el otro, toma como rehenes a aquellos y aquellas a quienes somete a su ley. La asimilación hace pesar sobre los unos y los otros el chantaje del reproche de no pertenecer nunca lo suficiente a lo que pretende promover o defender como lo “mismo”. Sin duda, para la generación de Hannah Arendt, las persecuciones antisemitas, que desde los años 1930 descalificaron los sueños de asimilación de las generaciones anteriores, constituyeron una experiencia de este orden. No es casualidad que, en tantos textos escritos en los años 40, Arendt reconstruya sin cesar la historia de la desilusión de todos ellos. Así, en un epílogo de 1933, intitolado “La asimilación original”, que conmemora el centenario de la muerte de Rahel Vernhagen, anota:

Parece que hoy en Alemania la asimilación judía debe declarar su bancarrota. El antisemitismo social general y su legitimación oficial afecta en primera instancia a los judíos asimilados, que ya no pueden protegerse mediante el bautismo ni enfatizando sus diferencias con el judaísmo oriental [...] pues la asimilación es un hecho, y solamente después, en el contexto de la lucha defensiva, se convierte en una ideología; una ideología que hoy se sabe que no se puede mantener porque la realidad la ha refutado más plenamente y con menos ambigüedades que nunca. La asimilación es la entrada de los judíos en el mundo histórico europeo⁵.

5 Hannah Arendt, “La asimilación original”, en *Escritos Judíos* (Barcelona: Paidós, 2009), 97.

le changement un jour, une fois pour toutes. Comme nous le verrons, d’ici un instant, en lisant tel récit de A. W. Sebald, emprunté à son roman intitulé *Les émigrants* ou tel passage d’Austerlitz, l’identité des émigrants, des réfugiés, des exilés ne se laisse pas penser autrement que sous le double signe de leur hétérogénéité (c’est-à-dire de leur morcellement ou de leur division) et de leur discontinuité. Elle tient à ce qui est perdu et qui revient sans qu’on l’attende, qui s’oublie et se rappelle, tour à tour. Elle est toujours spectrale.

Le fait donc est impossible à établir en toute rigueur. Tout en lui est fragile, aussi bien le “même” que l’ “autre” –ce qui est censément perdu et censément acquis, le “substitué” autant que “l’assimilé”. Or –voilà les limites tragiques de l’assimilation– ce n’est pas autrement qu’elle donne prise à l’idéologie. Dès lors qu’elle fait l’objet d’un réquisit, sa satisfaction, en effet, est toujours prise en défaut. Elle est susceptible, à chaque instant, de s’avérer “insuffisante” et, à ce titre, de donner lieu à de nouvelles exigences jusqu’au temps où, pour finir, elle sera tenue pour impossible. Telle est la double face de l’idéologie de l’assimilation. D’un côté, elle promet, sinon réclame la réduction au même, comme gage de l’appartenance qui se paye ainsi en sacrifices et renoncements (comme celui de parler sa langue maternelle); de l’autre, elle prend en otage ceux et celles qu’elle soumet à sa loi. Elle fait peser sur les uns et les autres le chantage du reproche de n’appartenir jamais suffisamment à ce qu’elle entend promouvoir ou défendre comme le “même”. Nul doute que, pour la génération de Hannah Arendt, les persécutions antisémites qui dès les années 1930, mirent à mal tous les rêves d’assimilation des générations précédentes constituèrent une expérience de cet ordre. Ce n’est pas un hasard si, dans tant de textes, écrits dans les années 1940, elle ne cesse de refaire l’histoire de leur désillusion. Ainsi dans une postface de 1933, intitulée “Aux origines de l’assimilation”, qui commémore le 100^{ème} de la mort de Rahel Varnhagen :

Il semble qu’aujourd’hui l’échec de l’assimilation juive s’annonce en Allemagne. L’antisémitisme qui a atteint toute la société, officiellement reconnu et légitimé, vise au premier chef le judaïsme assimilé qui ne peut plus se démarquer ni par le baptême, ni par une distance marquée vis-à-vis du judaïsme oriental. [...] Car l’assimilation est un fait et ce n’est que secondairement, à titre de défense qu’elle constitue une idéologie définie – idéologie dont chacun sait aujourd’hui qu’elle ne peut plus s’affirmer puisqu’elle se trouve contrainte par la réalité de façon encore plus significative et plus claire qu’auparavant. L’assimilation consiste avant tout dans le fait que les Juifs sont entrés dans l’histoire du monde européen⁶ .

6 Arendt, “Aux origines de l’assimilation”, dans *Ecrits juifs*, 138-139.

“Y NADIE DE AQUÍ SABE QUIÉN SOY”

No obstante, una vez más, esta lógica ambivalente no pertenece únicamente al pasado. En todas partes, la asimilación se divide entre la imposible interiorización de la obligación, con lo que puede tener de exclusivo y discriminante, y la violencia de las garantías exigidas. Por una parte, siempre quedan huellas de la “identidad anterior” en la vida del emigrante (sus costumbres, su religión, su lengua, sus apegos), y nadie puede decretar a ciencia cierta su completa sustitución o desaparición porque nadie está en condiciones de medir su vida secreta y sus posibles retornos; por otra parte, aun si se logró, la reducción de la pertenencia (judía, árabe, italiana, etc.) queda expuesta al riesgo de ser todavía (o de volverse) insuficiente a los ojos de la ley.

II.

En los textos de Hannah Arendt, la conciencia trágica de esta insuficiencia irradia cada página con su difusa inquietud. La escritora resume la experiencia de todos aquellos que habían encontrado en tal o cual país de Europa una patria de adopción y que se convirtieron, de un día para otro, en apátridas y, en virtud de un decreto, quedaron expuestos a las vicisitudes de la historia por tal villana ley. El chantaje y el temor que este nuevo estatuto infligió a todos aquellos a quienes sometió a las incertitudes de su ley constituyó, sin lugar a dudas, el nuevo rostro de Europa: la supresión de los derechos, las expropiaciones y expoliaciones, la prohibición de ejercer una profesión y los reclutamientos arbitrarios. Este es el sentido de la guerra que generalizó para millones de hombres y mujeres la ausencia absoluta de protección, el abandono asesino que significó ese estatuto. Hannah Arendt lo recuerda, en un texto fechado de 1941, intitulado “Una paciencia activa”:

Hoy –excepto Gran Bretaña– no hay una sola nación europea que no haya despojado de su ciudadanía a una porción mayor o menor de sus ciudadanos, llevándolos al exilio, dejándoles a la buena o mala voluntad de otros países, sin protección consular o jurídica de ningún tipo⁷.

De esta declaración de hecho es importante subrayar, al menos, dos consecuencias políticas mayores. La primera concierne a la verdad de la ciudadanía. Lo que la masa de “apátridas” muestra, en efecto, es que lejos de reposar sobre una base natural, lejos de encontrar su fundamento en una pertenencia originaria, la ciudadanía es siempre, por principio

⁷ Hannah Arendt, “Una paciencia activa”, en *Escritos Judíos* (Barcelona: Paidós, 2009), 214.

“ET PERSONNE ICI NE SAIT QUI JE SUIS”

Mais, une fois encore, cette logique ambivalente n'est pas réservée au passé. Partout, l'assimilation se divise entre l'impossible intériorisation de la contrainte, dans ce que celle-ci peut avoir d'exclusif et de discriminant et la violence des gages demandés. D'une part, il reste toujours des traces de son "identité antérieure" dans la vie de l'émigrant (ses coutumes, sa religion, sa langue, ses attaches), dont nul n'est assuré de pouvoir décréter la substitution ou la disparition, parce que nul n'en mesure la vie secrète et les retours possibles ; d'autre part, quand bien même elle se serait imposée, la réduction de l'appartenance (le Juif, l'Arabe, l'Italien, etc.) reste exposée au risque d'être encore (ou de devenir) insuffisante aux yeux de la loi.

II.

Dans les textes de Hannah Arendt, la conscience tragique de cette insuffisance irradie chaque page de son inquiétude diffuse. Elle résume l'expérience de tous ceux qui avaient trouvé dans tel ou tel pays d'Europe une patrie d'adoption et qui se retrouvèrent apatrides, du jour au lendemain, en vertu de tel décret, de telle loi scélérate —exposés aux vicissitudes de l'histoire. Le chantage et la crainte que ce nouveau statut impose à tous ceux qu'il soumet aux incertitudes de sa loi constitue pour eux, à n'en pas douter, le nouveau visage de l'Europe: celui de la suppression des droits, des expropriations et des spoliations, des interdictions d'exercer une profession et des internements arbitraires. Tel est le sens de la guerre qui généralise pour des millions d'hommes et de femmes l'absence absolue de protection, l'abandon meurtrier que signifie ce statut. Hannah Arendt le rappelle, dans un texte daté de 1941, intitulé "Une patience active":

Aujourd'hui il n'y a aucune nation européenne — excepté l'Angleterre— dont un nombre plus ou moins important de citoyens n'aient été spoliés de leur statut de citoyen, qui ne soient pourchassés à l'étranger et qui n'aient été abandonnés, sans aucune protection consulaire ou juridique, au bon vouloir ou à la malveillance des autres Etats⁸.

D'un tel état de fait, il importe de tirer, à tout le moins, deux conséquences politiques majeures. La première concerne la vérité de la citoyenneté. Ce que la masse des « apatrides » fait apparaître, en effet, c'est que loin de reposer sur un socle naturel, loin de trouver son fondement dans une appartenance plus originelle, la citoyenneté est toujours, d'abord

⁸ Hannah Arendt, "Une patience active", in "La guerre juive qui n'a pas lieu", Articles d'Aufbau, octobre 1941-novembre 1942, dans *Ecrits juifs*, 274.

y antes que nada, el efecto de una voluntad política que se arroga el poder de concederla o negarla, de confirmarla o suprimirla, según sus propios intereses. He aquí la paradoja: en el momento en que millones de hombres y mujeres se encontraron de pronto bajo el estatuto de apátridas, porque los Estados decidieron que no cumplían con los criterios para obtener o conservar los derechos que confiere la ciudadanía, su nuevo estatuto reveló la vanidad y el artificio de dichos criterios. Son finalmente designados por lo que son: el resultado de una decisión arbitraria. Puesto que la ciudadanía está siempre sometida a tales arbitrariedades, dado que está sujeta a las fluctuaciones que ocasionan los cambios de régimen y de gobierno, y que las naturalizaciones de ayer pueden ser cuestionadas mañana, nadie está al amparo de perder aquello que creía asegurado⁹. ¿Qué es la ciudadanía desde el punto de vista de la historia? No un derecho imprescriptible que uno poseería de nacimiento, sino una gracia que es acordada y puede ser retirada. Tal es la naturaleza del chantaje que constituye el verdadero rostro de la soberanía del Estado nacional. Soberano, el Estado nunca lo es tanto –y nunca de manera tan cruel y brutal– que cuando decide quién es y quién puede volverse ciudadano, y para quién es algo imposible. Esto hace pensar en el relato que, en *El monolingüismo del otro*¹⁰, Jacques Derrida hace sobre las condiciones en las cuales, al tiempo que era expulsado de la escuela, perdió la ciudadanía francesa en Argelia, bajo el régimen de Vichy y aquellas por las cuales le fue restituida. Conviene leer, con esta perspectiva, el largo texto que, en abril de 1943, Hannah Arendt dedica a las razones de la abrogación del decreto Crémieux¹¹. En otros términos, porque toda naturalización es frágil y reversible, porque no existe una constitución lo demasiado fuerte para asegurar que cierta fuerza política, bajo la doble presión de la ideología y de la opinión pública, no estará tentada en volver mañana sobre lo que había otorgado ayer (complicando, por ejemplo, al infinito la renovación de los documentos de identidad), la ciudadanía y los derechos que confiere permanecen, en cualquier parte y bajo cualquier circunstancia, en el centro de interés y constituyen el objeto de una lucha política mayor que adquiere al mismo tiempo un sentido (sino una vocación) universal.

Esta política, ¿cuál es? Hannah Arendt no lo expresó únicamente cada vez que la cuestión de los “refugiados”, los “exiliados” y los “apátridas” se le presentaba. La filósofa trazó también las grandes líneas del tema con la

9 “Siempre hubo demasiados ciudadanos naturalizados, y ninguna persona razonable podía dejar de ver que el menor cambio en el gobierno podría ser suficiente para revocar las naturalizaciones promulgadas por el gobierno anterior. Naturalizados o no naturalizados, los campos de concentración siempre estaban dispuestos. Rico o pobre, uno pertenecía a las filas en constante crecimiento de los parias europeos”. Cf. Arendt, “Una paciencia activa”, 215.

10 Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen* (Buenos Aires: Manantial, 1997).

11 Hannah Arendt, “Por qué se abrogó el decreto Crémieux”, en *Escritos Judíos* (Barcelona: Paidós, 2009), 331-340.

et avant tout, l’effet d’une volonté politique qui s’octroie le pouvoir de l’accorder ou de la refuser, de la confirmer ou de la supprimer selon ses intérêts propres. Voilà le paradoxe : au moment où des millions d’hommes et de femmes se retrouvent avec le statut d’apatride, parce que des Etats ont décidé qu’ils ne remplissaient pas les critères pour obtenir ou conserver les droits que confère la citoyenneté, leur nouveau statut met au jour la vanité et l’artifice de ces critères. Il les désigne enfin pour ce qu’ils sont : le résultat d’une décision arbitraire. Puisque la citoyenneté est soumise à de tels aléas, puisqu’elle est sujette à des fluctuations qu’occasionnent les changements de régime et de gouvernement, que les naturalisations d’hier peuvent être remises en cause le lendemain, la preuve est apportée que nul n’est à l’abri de perdre ce qu’il croyait assuré¹². Qu’est-ce que la citoyenneté, au regard de l’histoire ? Non pas un droit imprescriptible que l’on tiendrait de sa naissance, mais une grâce qui est donnée et qui peut être retirée. Telle est la nature du chantage qui constitue le vrai visage de la souveraineté de l’Etat national. Souverain, l’Etat ne l’est jamais autant —et jamais de façon aussi cruelle et brutale— que lorsqu’il décide qui est ou qui peut devenir citoyen et pour qui c’est chose impossible. On songe alors au récit que, dans Le monolinguisme de l’autre, Jacques Derrida fait des conditions dans lesquelles il perdit la citoyenneté française, en Algérie, sous le régime de Vichy, tout en étant chassé de l’école, et de celles dans lesquelles elle lui fut restituée. Et il convient de lire, dans cette perspective, le long texte que, en avril 1943, Hannah Arendt consacre à ce qu’elle appelle “les raisons de l’abrogation du décret Crémieux”¹³. En d’autres termes, parce que toute naturalisation est fragile et réversible (comme on a pu le voir encore récemment), parce qu’il n’est pas de constitution assez forte pour assurer que telle force politique, sous la double pression de l’idéologie et de l’opinion ne sera pas tentée de revenir demain sur ce qui fut octroyé hier (en compliquant, par exemple, à l’infini, le renouvellement des papiers d’identité), la citoyenneté et les droits qu’elle confère restent, en toutes circonstances et partout, l’enjeu et l’objet d’une lutte politique majeure qui en acquiert du même coup un sens (sinon une vocation) universel.

Cette politique, quelle est-elle ? Hannah Arendt ne l’aura pas seulement exprimé, chaque fois que la question des “réfugiés”, des “exilés” et des “apatrides” s’imposait à elle. Elle en aura aussi dessiné les grandes lignes au détour de la

12 “Il y avait toujours plus de naturalisés et il n’échappait à personne d’averti que le moindre changement de gouvernement pouvait suffire à annuler toutes les naturalisations octroyées sous le précédent gouvernement. Que l’on soit naturalisé ou non, les camps de concentration demeuraient opérationnels. Riche ou pauvre, on appartenait à la couche toujours plus nombreuse des parias européens”. Arendt, “Une patience active”, 274.

13 Cf Arendt, “Les raisons de l’abrogation du décret Crémieux”, dans *Ecrits juifs*, 395-406.

“Y NADIE DE AQUÍ SABE QUIÉN SOY”

lectura, eminentemente política, que propone de *El Castillo* de Kafka, en el ensayo que le dedicó al autor de *El Proceso* en 1944. ¿Qué nos aporta esta interpretación? Primero que nada, que si bien lo propio del héroe de *El Castillo*, K, es querer luchar únicamente por “cosas que los seres humanos parecen tener garantizadas de nacimiento”¹⁴, el personaje exige que estas cosas le sean acordadas como *derecho*, y no como una *gracia*. K rechaza doblegarse a las reglas oscuras que quieren que su permiso de residencia sea tributario de la buena voluntad de las autoridades, cuyo poder, deseo e intenciones son siempre objeto de un fantasma. En otros términos, si bien es cierto que las condiciones de su estancia son del orden del “mínimo requerido para la existencia humana”, K no debería estar sometido a las vicisitudes de una decisión arbitraria como la que encarnan estas mismas autoridades.

Está dispuesto a hacer todas las solicitudes que sean necesarias para obtener el permiso de residencia, pero no quiere obtenerlo como un favor...¹⁵

Puesto que se trata de una lucha que va a contra-corriente de todas las formas de resignación y consentimiento que se han impuesto al pueblo, una actitud así no puede sino suscitar sorpresa y desaprobación. Los pueblerinos no comprenden que K se niegue a admitir que la vida es esencialmente cuestión de gracia o desgracia, de bendición o maldición. Desde hace mucho tiempo han abandonado la exigencia de hacer valer su derecho a “una simple vida humana en el mundo”. Su único horizonte de espera es la felicidad o la desdicha que les será acordada, sin que ellos tengan la posibilidad de conocer las razones del destino o de la suerte que les toca. Inversamente, el proyecto “político” de K es, nos dice Hannah Arendt, “poner en orden su vida y mantenerla ordenada”¹⁶. Él se debe a sí mismo, con y contra todos, lucha para que las reivindicaciones humanas más simples, las más elementales, sean satisfechas.

Escrita durante la guerra, la interpretación de *El Castillo* que propone Hannah Arendt aparece como una apología de la situación del extranjero a quien el exilio somete a la interminable espera de derechos. Si bien es cierto que su otorgamiento (o su denegación) no debería ser jamás una bendición o una maldición de los estados, se produce no obstante lo contrario para todos los refugiados, migrantes y otros exiliados de todos los tiempos; inclusive en las democracias bien establecidas que presumen fundarse en los derechos del hombre, pero cuyo respeto se suspende en las

14 Hannah Arendt, “Franz Kafka”, en *La tradición oculta* (Barcelona: Paidós, 2004), 94.

15 *Ibidem*.

16 *Ibid.*, 96.

lecture, éminemment politique, qu'elle propose du Château de Kafka, dans l'essai qu'elle consacre à l'auteur du Procès en 1944. Cette interprétation, que nous apprend-elle? D'abord et avant tout que, s'il est vrai que le propre du héros du Château, K, est de ne vouloir lutter que “pour des choses qui semblent octroyées à l'homme dès sa naissance”¹⁷, il exige que ces choses lui soient accordées comme un droit, et non comme une grâce. Il refuse ainsi de se plier aux règles obscures qui veulent que son permis de séjour soit tributaire de la bonne volonté d'autorités, dont le pouvoir, les désirs et les intentions sont toujours l'objet d'un fantasme. En d'autres termes, s'il est vrai que les conditions de son séjour relèvent du « minimum requis pour l'existence humaine », celui-ci ne devrait pas être soumis aux aléas d'une décision aussi arbitraire que celle qu'incarnent ces mêmes autorités.

Il est prêt à faire toutes les démarches nécessaires pour obtenir le permis de séjour, mais il ne veut pas qu'on le lui accorde comme une grâce¹⁸.

Parce qu'il s'agit d'une lutte qui va à contre-courant de toutes les formes de résignation et de consentement qui se sont imposées au village, une telle attitude ne peut que susciter surprise et désapprobation. De K, les villageois ne comprennent pas qu'il se refuse à admettre que la vie est essentiellement affaire de grâce ou de disgrâce, de bénédiction ou de malédiction. Depuis longtemps les a déserté l'exigence de faire valoir le droit à « une simple vie humaine dans le monde ». Leur unique horizon d'attente est celui du bonheur ou du malheur qui leur sera accordé, sans qu'ils soient jamais en mesure de connaître les raisons du lot ou du sort qui leur sera échu. A l'inverse, le projet « politique » de K est, nous dit Hannah Arendt, de « se faire à lui-même justice et de se procurer ce qui est nécessaire à une vie humaine »¹⁹. Il se doit à lui-même, envers et contre tous, de lutter pour que les plus simples, les plus élémentaires des revendications humaines soient satisfaites.

Ecrit pendant la guerre, il apparaît ainsi que l'interprétation du Château que propose Hannah Arendt en fait un apologue de la situation de l'étranger que son exil soumet à l'interminable attente de droits. Car s'il est vrai que leur octroi (ou leur déni) ne devrait jamais être une bénédiction ou une malédiction des Etats, c'est pourtant tout l'inverse qui se produit pour tous les réfugiés, migrants et autres exilés de tous les temps — y compris dans les démocraties bien assises qui font profession de se réclamer des droits de l'homme, mais dont le respect de ces mêmes droits s'arrête aux

17 Hannah Arendt, « Franz Kafka », dans *La tradition cachée, traduction de l'allemand et de l'anglais par Sylvie Courtine-Denamy*, (Paris, Christian Bourgois éd., 1987), 104.

18 Ibid., 104.

19 Arendt, “Kafka”, dans *La tradition cachée*, 106.

puertas de hostilidad que reservan a los recién llegados que se precipitan a sus fronteras. De modo que la historia que cuenta Kafka no es portadora de ninguna lección, salvo la siguiente, cuyas consecuencias son dramáticas: en los hechos, no existe Estado-nación soberano que no haga de los derechos del hombre su arma suprema, reservándose el poder de acordarlos o negarlos en función de sus intereses. La palabra “gracia” no es, en sí misma, utilizada por azar. No solo evoca la voluntad divina de la que dispone, sino que señala, como esencia misma de la soberanía, el poder de ejecutar a los condenados a muerte o de salvarlos. Recuerda que aquello con lo que juega un poder así, al final de cuentas, es siempre la vulnerabilidad y la mortalidad de aquellos que, no obstante, demandan atención, cuidado y auxilio.

III.

La gran fuerza de los textos de Hannah Arendt reside en que no ignoran nada de dicha vulnerabilidad y mortalidad, empezando por el ensayo de 1943 titulado “Nosotros los refugiados”, del cual podemos subrayar como un caso raro –sobre todo si pensamos en la extrema reticencia de la autora del *Ensayo sobre la revolución* a toda declaración de pertenencia, toda adhesión a un pueblo o a una colectividad, cualesquiera que sean– el hecho de que esté escrito en primera persona del plural: “nosotros”. ¿A qué se refiere esta vulnerabilidad? Antes que nada, y sobre todo, a una pérdida. La comunidad de emigrantes es, primero, una comunidad de la pérdida, y siempre se ejercerá una cierta violencia al querer o pretender ignorarla. Si la violencia de Estado tiene un rostro, es sin duda, aun hoy en día y en diversos lugares –tanto en China como en Estados Unidos y en Irán– el de la pena de muerte. Sin embargo, en toda geografía, su rostro es el de la reducción del problema de la inmigración a un asunto de cuotas, a un elemento dentro de una contabilidad económica y política; el de la negación de las “pérdidas”, cuyo testimonio cada emigrante renueva con su historia, de manera singular y por lo tanto irremplazable. Por ende, cada vez que se trata de inmigración, comienza la “sedimentación de lo inaceptable”²⁰: que la singularidad de las vidas mutiladas (y por lo tanto de las pérdidas) sea borrada. Nadie parece preocuparse por saber quiénes son estos emigrantes que la miseria, la guerra o las persecuciones han expulsado de sus países: como si no hubiesen perdido nada, como si las separaciones no contaran en nada, como si sus voces no nos transmitieran, para recordarnos su inquietud, la ausencia de “sentido del mundo”, cada vez que se eclipsa la responsabilidad del cuidado, la atención y el auxilio que, sin embargo,

20 Al respecto véase: Marc Crépon, *La culture de la peur* (Paris: Galilée, 2008).

portes de l’hostilité qu’elles réservent aux arrivants qui se pressent à leurs frontières. L’histoire que raconte Kafka, ainsi, n’est porteuse d’aucune leçon, sinon de celle-ci, dont les conséquences sont dramatiques : dans les faits, il n’est pas d’Etat-nation souverain qui ne fasse de ces droits son arme suprême en se réservant le pouvoir de les accorder ou de les refuser en fonction de ses intérêts. Le mot de « grâce » lui-même n’est pas employé par hasard. Il n’évoque pas seulement la volonté divine qui en dispose, il fait signe, comme l’essence même du souverain, vers le pouvoir de pourvoir à l’exécution des condamnés à mort ou de les sauver. Il rappelle que ce avec quoi joue un tel pouvoir est toujours, au bout du compte, la vulnérabilité et la mortalité de ceux qui demandent pourtant attention, soin et secours.

III.

La grande force des textes de Hannah Arendt est qu’ils n’ignorent rien de cette vulnérabilité et de cette mortalité, à commencer par l’essai de 1943 intitulé “Nous autres réfugiés”, dont on soulignera comme un fait rare — quand on songe à l’extrême réticence de l’auteur de l’Essai sur la révolution à l’encontre de toute déclaration d’appartenance, de tout attachement à un peuple ou une collectivité, quels qu’ils soient — qu’il est écrit à la première personne du pluriel : “nous”. Cette vulnérabilité, quelle est-elle ? D’abord et avant tout celle d’une perte. La communauté des émigrants, c’est d’abord une communauté de la perte — et il y a aura toujours quelque violence à vouloir ou à faire semblant de l’ignorer. Si la violence d’Etat a un visage, il est sans doute aujourd’hui encore, ici et là, comme en Chine, aux Etats-Unis et en Iran, celui de la peine de mort, mais il est partout celui de la réduction de la question de l’immigration à un problème de quotas, à l’élément d’une comptabilité économique et politique, dans le déni des “pertes”, dont chaque histoire d’émigrant renouvelle le témoignage, à elle seule, de façon singulière et donc irremplaçable. Voilà où commence la “sédimentation de l’inacceptable”, chaque fois qu’il est question d’immigration : que la singularité des vies mutilées (et donc des pertes) y soit effacée. Nul ne semble se soucier de savoir qui sont ces émigrants que la misère, la guerre ou les persécutions ont chassés de leur pays — comme s’ils n’avaient rien perdu, comme si les séparations ne comptaient pour rien, comme si leur voix ne portait pas jusqu’à nous, pour en rappeler le souci, l’absence de “sens du monde”, chaque fois que s’éclipse la responsabilité du soin, de l’attention et du secours

exigen en todas partes la vulnerabilidad y la mortalidad del otro.

En el ensayo de Hannah Arendt, igual que en *Ellis Island*²¹ de George Perec, el recuerdo de lo que está perdido es primordial y da a sus reflexiones un tono inquieto y pesimista, melancólico, frente a todo optimismo de fachada:

Perdimos nuestro hogar, es decir, la cotidianeidad de la vida familiar. Perdimos nuestra ocupación, es decir, la confianza de ser útiles en este mundo. Perdimos nuestra lengua, es decir, la naturalidad de las reacciones, la simplicidad de los gestos, la sencilla expresión de los sentimientos. Dejamos a nuestros parientes en los guetos polacos y nuestros mejores amigos han sido asesinados en campos de concentración, lo que equivale a la ruptura de nuestras vidas privadas²².

Sin embargo, lo que describe la autora de “Nosotros los refugiados” no es únicamente la pérdida, sino también la tensión que resulta de la disimulación y la “crisis de identidad”. El emigrante, explica, no se distingue únicamente por el hecho de que ha abandonado todo, que lo ha perdido todo y que tiene que reconstruirlo todo, sino además por la exigencia que se le impone de olvidar quién fue y de dónde viene. La hospitalidad, si la hay, está siempre condicionada por la exigencia que se le hace de interiorizar la obligación de un corte o una ruptura con el pasado y la identidad perdida. En última instancia, esta es la verdad de lo que se exige en cualquier lugar y circunstancia a título de asimilación o de integración, como voto de fidelidad o promesa de adhesión. Dicho de otro modo, la violencia no se ejerce únicamente en las fronteras de los Estados que detienen, rechazan o expulsan a los recién llegados, sino que se perpetúa al interior, en las condiciones aleatorias de estas obligaciones siempre susceptibles de ser reforzadas, complicadas y endurecidas por nuevas prohibiciones. Como sabemos, la presión no emana exclusivamente de las autoridades políticas y de las fuerzas policiales. Proviene de igual manera de la opinión pública, para la cual el extranjero debe hacerse olvidar como extranjero. Le toca a él, al refugiado, al que llega, al exiliado que accedimos a recibir –y esto se le recuerda bajo todas las formas– esconderse a sí mismo y esconder a los demás quién es, es decir, para ser aceptado ha de callar en él la “voz del emigrante”.

21 Cf. Perec, *Ellis Island*, 45: “pero para cada uno de esos que desfilaban / ante los doctores y los oficiales, / lo que estaba en juego era vital: / habían renunciado a su pasado y a su historia, / habían abandonado todo para intentar venir a / vivir aquí una vida que no les habían dado / el derecho a vivir en su país natal / y se encontraron frente a lo inexorable”.

22 Arendt, “Nosotros los refugiados”, 354.

qu'exigent pourtant de partout la vulnérabilité et la mortalité d'autrui²³.

Dans l'essai de Hannah Arendt, comme pour Georges Perec, lorsqu'il évoque l'arrivée des immigrants sur *Ellis Island*²⁴, le rappel de ce qui est perdu est principal qui donne à leurs réflexions leur ton inquiet et pessimiste, sinon mélancolique, à l'encontre de tout optimisme de façade:

Nous avons perdu notre foyer, c'est-à-dire la familiarité de notre vie quotidienne. Nous avons perdu notre profession, c'est-à-dire l'assurance d'être de quelque utilité en ce monde. Nous avons perdu notre langue maternelle, c'est-à-dire nos réactions naturelles, la simplicité des gestes et l'expression spontanée de nos sentiments. Nous avons laissé nos parents dans les ghettos de Pologne et nos meilleurs amis ont été assassinés dans les camps de concentration, ce qui signifie que nos vies privées ont été brisées²⁵.

Mais ce que décrit l'auteur de “Nous autres réfugiés”, ce n'est pas seulement la perte, c'est au moins autant la contrainte de la dissimulation et le “trouble de l'identité” qui en résulte. L'émigrante, explique-t-elle, ne se distingue pas seulement par le fait qu'il a tout quitté, tout perdu et qu'il doit tout rebâtir, mais par l'exigence qui lui est imposée d'oublier qui il fut et d'où il vient. L'hospitalité, s'il en est, est toujours conditionnée par la demande qui lui est faite d'intérioriser une contrainte de coupure ou de rupture avec le passé et l'identité perdue. En dernier ressort, c'est là la vérité de ce qui s'exige partout et en toutes circonstances au titre de l'assimilation ou de l'intégration, comme un vœu d'allégeance ou une promesse d'attachement. La violence, autrement-dit, ne s'exerce pas seulement aux frontières des Etats qui retiennent, refoulent et expulsent les arrivants, elle se perpétue à l'intérieur dans les conditions aléatoires de ces contraintes, toujours susceptibles d'être renforcées, compliquées, durcies par de nouveaux interdits. Comme on sait, leur pression n'émane pas exclusivement des autorités politiques et des forces de police, elle procède tout autant de l'opinion publique, pour laquelle l'étranger doit se faire oublier comme étranger. Il lui revient à lui, le réfugié, l'arrivant, l'exilé qu'on a bien voulu accueillir —voilà ce qui lui est répété alors sous toutes les formes— de se cacher à lui-même et de cacher aux autres qui il est pour être accepté, c'est-à-dire de faire taire en lui et de taire aux autres la “voix de l'émigrante”.

23 Voir, sur ce point, Marc Crépon, *Le consentement meurtrier* (Paris: Editions du Cerf, 2012).

24 “Mais pour chacun de ceux qui défilaient / devant les docteurs et les officiers d'état civil, / ce qui était en jeu était vital : / ils avaient renoncé à leur passé et à leur histoire, / ils avaient tout abandonné pour tenter de venir vivre / ici une vie qu'on ne leur avait pas donné le droit de / vivre dans leur pays natal / et ils étaient désormais en face de l'inexorable”. Cf. Perec avec Bober, *Récits d'Ellis Island, histoires d'errance et d'espoir*, 52.

25 Arendt, “Nous autres réfugiés”, dans *Ecrits juifs*, 421.

“Y NADIE DE AQUÍ SABE QUIÉN SOY”

Ya somos bastante cuidadosos en cada paso de nuestra vida cotidiana para evitar que nadie adivine quiénes somos, qué tipo de pasaporte tenemos, dónde expidieron nuestras actas de nacimiento y que Hitler no nos soporta. Hacemos todo lo que podemos para adaptarnos a un mundo en que hasta para comprar comida se necesita una conciencia política [...] Cuanto menos libertad tenemos para decidir quiénes somos o cómo queremos vivir más intentos hacemos de ocultar los hechos tras fachadas y de adoptar roles. Nos expulsaron de Alemania porque somos judíos. Pero apenas habíamos cruzado las fronteras de Francia nos convertían en “boches” [...] Es la misma historia que se repite en todo el mundo. En Europa los nazis embargaron nuestras propiedades pero en Brasil tenemos que entregar, igual que los más leales miembros de la “unión de alemanes en el extranjero”, el 30 por ciento de nuestros bienes [...] En París no podíamos salir de casa a partir de las ocho porque éramos judíos, pero en Los Ángeles nos ponen restricciones porque somos “extranjeros enemigos”. Nuestra identidad cambia con tanta frecuencia que nadie puede averiguar quiénes somos en realidad²⁶.

Y, sin embargo, estas voces no están condenadas al silencio. Como aquellas de los sobrevivientes, puede que se tomen su tiempo y, después de largos rodeos, se hagan escuchar a quien quiera prestarles atención, por ellas mismas, por su fragilidad y su vulnerabilidad propias, como lo hace el escritor alemán W.G. Sebald recolectando sus ecos en *Los Emigrados* (1992) o en *Austerlitz* (2001). Como bien sabemos, estos relatos tienen en común el entrelazamiento de dos historias: aquella del *encuentro* entre el narrador y las huellas vivas o póstumas de un familiar, de un amigo, de un conocido al cual la política antisemita del Tercer Reich y la exterminación de los Judíos de Europa forzaron a expatriarse, y aquella del destino roto, de las separaciones, del desarraigo y de las heridas de la memoria que revelan estas mismas huellas. A las conversaciones intermitentes, a los relatos fragmentarios, entrecortados por largas ausencias, se mezclan, como un hilo que los liga unos a otros, las fotos de grupo, de monumentos y de paisajes, retratos que reavivan, en el corazón de la búsqueda, *la memoria de aquello que yace perdido*. Mas nada es evidente, nada es inmediato; el recuerdo sepultado de las violencias, íntimo y retenido, solo se ofrece por retazos a aquel que se quiere tomar el tiempo de buscarlo. Y nada impide pensar que, pese a la amistad o a la familiaridad, la voz de los desarraigados que recoge Sebald hubiese podido no atravesar nunca los muros conjuntos de la indiferencia de unos y la melancolía de los otros. Así, estos encuentros y la indagación que los acompaña, los viajes solitarios, los cuartos de hotel,

26 Arendt, “Nosotros los refugiados”, 360.

“ET PERSONNE ICI NE SAIT QUI JE SUIS”

Nous nous montrons déjà si prudents à chaque moment de notre vie quotidienne, afin d'éviter que l'on ne devine qui nous sommes, quel type de passeport nous possédons, où ont été remplis nos certificats de naissance —et que Hitler ne nous aimait pas. Nous essayons de nous adapter le mieux possible à un monde où il faut faire preuve de conscience politique lorsqu'on fait ses courses [...] Moins nous sommes libres de décider qui nous sommes ou de vivre comme nous l'entendons, plus nous essayons d'ériger une façade, de masquer les faits et de jouer des rôles. Nous avons été expulsés d'Allemagne au motif que nous étions juifs. Mais à peine avions-nous franchi la frontière que nous sommes devenus des boches [...] La même histoire se répète sans cesse d'un bout à l'autre du monde. En Europe, les nazis confisquèrent nos biens, mais au Brésil, nous devons payer 30 % de notre fortune [...] A Paris, nous ne pouvions pas sortir chez nous après huit heures du soir parce que nous étions juifs, mais à Los Angeles, nous subissons des restrictions parce que nous sommes ressortissants d'un pays ennemi. Notre identité change si souvent que personne ne peut deviner qui nous sommes²⁷ .

Et pourtant ces voix ne sont pas vouées au silence. Comme celles des survivants, il arrive qu'elles prennent leur temps et qu'après de longs détours, elles se fassent entendre à celui qui veut bien les écouter, pour elles-mêmes, pour leur fragilité et leur vulnérabilité propres, comme le fait l'écrivain allemand W.G. Sebald en recueillant leur écho dans *Les Emigrants* (1992) et dans *Austerlitz* (2001) Comme on le sait, ses récits ont en commun d'entrelacer deux histoires : celle de la *rencontre* entre le narrateur et les traces vivantes ou posthumes d'un parent d'un ami, d'une connaissance que la politique antisémite du troisième Reich et l'extermination des Juifs d'Europe ont forcé à s'expatrier et celle du destin brisé, des séparations, du déracinement et des blessures de la mémoire que ces mêmes traces révèlent. Aux conversations intermittentes, aux récits fragmentaires, entrecoupés de longues absences, se mêlent alors, comme un fil qui les relie les unes aux autres, des photos de groupe, de monuments et de paysages, des portraits qui ravivent, au cœur de la recherche, *la mémoire de ce qui est perdu*. Mais rien n'est évident, rien n'est immédiat, le souvenir enfoui des violences, intime et retenu, ne se donne par bribes qu'à celui qui veut prendre le temps de le chercher. Et rien n'interdit de penser qu'en dépit de l'amitié ou de la parenté, la voix des déracinés que recueille Sebald aurait aussi bien pu ne jamais percer les murs conjoints de l'indifférence des uns et de la mélancolie des autres. Aussi ces rencontres et l'enquête qui les accompagne, les voyages solitaires, les chambres d'hôtel,

27 Arendt, "Nous autres réfugiés", dans *Ecrits juifs*, 426-427.

los testimonios recogidos, encuentran una vocación suplementaria. No son únicamente, en el secreto del encuentro y en el intercambio de fechas y de lugares, una atestación de lo humano, como hubiese escrito Paul Celan; subrayan asimismo cómo, de manera espectral, las violencias de la historia destruyen, desde el interior, la vida de los desarraigados. A aquellos que quisieran olvidarla, a merced de las geografías de la vulnerabilidad, donde es cómodo refugiarse, recuerdan que *toda* vida de exiliado, de refugiado o de apátrida está expuesta a esta espectralidad que Levinas nombró: un “tumor en la memoria”.

Conviene evocar entonces el hilo que liga los libros de Sebald con la voz de Arendt (cuando ella misma se convierte en el portavoz de los emigrantes en “Nosotros los refugiados”) y las “historias de errancia y de esperanza” de Perec: *el suicidio*. La muerte voluntaria, la imposibilidad de seguir creyendo en la posibilidad de “llevar una vida humana en el mundo”²⁸, el autor de *Ellis Island* los evoca, a la vuelta de una página que recuerda que, de 1892 a 1924, tres mil candidatos a la emigración se dieron la muerte en *Ellis Island*, al término de su viaje, después de haber padecido los exámenes cada vez más discriminantes y las distintas formalidades de inscripción que deciden su entrada o su rechazo²⁹. Hannah Arendt, por su parte, consagra un largo análisis en “Nosotros los refugiados” para relativizar, e incluso contrariar, la imagen optimista de una emigración exitosa, feliz de haber escapado al terror en su nuevo El Dorado³⁰. Que sea al término del viaje o durante los primeros meses, incluso los primeros años del exilio, nos dice tanto el uno como el otro, no es separable de una relación con la muerte; esta relación la devuelve a la única verdad que no la encierra en el corsé de la ideología y de los cálculos que suscita: la vulnerabilidad que significa. Pero es al autor de *Los Emigrados* al que le debe haber tomado, finalmente, la mensuración más íntima de la grieta de la cual todo exilio conserva la huella. Lo que distingue a sus relatos es, en efecto, la temporalidad en la que se inscriben. Es preciso, en cada caso, un tiempo para que la palabra se libere (cuando lo hace) o para que la verdad surja. Cada “palabra de emigrante” parece una victoria sobre un silencio voluntario que pudo haberse extendido por largos decenios, y es necesaria toda la paciencia de testigo, memorialista o archivista del narrador para traspasar el secreto e interrumpirlo. No obstante, este secreto tiene siempre la misma razón: es aquel de los eventos, íntimos e históricos, que habrán hecho de un lugar propio (la patria, la tierra natal) un lugar imposible. Esta imposibilidad que duplica la memoria de los muertos causa el dolor del exilio y carcome el tiempo. Esta imposibilidad precipita a cada uno de los personajes en una melancolía sin fin, cuya salida solo puede ser

28 Arendt, “Franz Kafka”, 95.

29 Perec, *Ellis Island*, 19.

30 “Con el tiempo nuestra situación ha empeorado, llegamos a ser aún más confiados y nuestra tendencia al suicidio ha aumentado”. Arendt, “Nosotros los refugiados”, 356.

les témoignages recueillis trouvent-ils une vocation supplémentaire. Ils ne sont pas seulement, dans le secret de la rencontre, dans le partage des dates et des lieux, une attestation de l’humain, comme aurait écrit Paul Celan; ils soulignent aussi comment, de façon spectrale, les violences de l’histoire détruisent, de l’intérieur, la vie des déracinés. A ceux qui voudraient l’oublier, au gré des géographies de la vulnérabilité, dans lesquelles il leur est commode de se réfugier, ils rappellent que toute vie d’exilé, de réfugié ou d’apatride est exposée à cette spectralité que Levinas nommait, quant à lui, une “tumeur dans la mémoire”.

Ce qu’il convient d’évoquer alors, c’est le fil ténu qui relie les livres de Sebald à la voix de Arendt (lorsqu’elle se fait elle-même le porte-parole des émigrants dans “Nous autres réfugiés”) et aux “histoires d’errance et d’espoir » de Perec : le suicide. La mort volontaire, l’impossibilité de croire encore à la possibilité d’une « simple vie humaine dans le monde”³¹, l’auteur des *Récits d’Ellis Island* les évoque, au détour d’une page qui rappelle que, de 1892 à 1924, il y eut trois mille candidats à l’émigration qui se donnèrent la mort sur Ellis Island, au bout de leur voyage, après avoir subi les tests de plus en plus discriminants et les différentes formalités d’inscription décidant de leur entrée ou de leur refoulement³². Hannah Arendt, quant à elle, lui consacre une longue analyse dans “Nous autres réfugiés” pour relativiser, sinon contrer l’image optimiste d’une émigration réussie, heureuse d’avoir échappé à la terreur dans son nouvel Eldorado³³. Que ce soit au bout du voyage ou dans les premiers mois, voire les premières années du déracinement, l’exil, nous disent l’un et l’autre, n’est pas séparable d’un rapport à la mort qui le reconduit à la seule vérité qui ne l’enferme pas dans les carcans de l’idéologie et des calculs qu’elle suscite : la vulnérabilité qu’il signifie. Mais c’est à l’auteur des *Emigrants* qu’il revient d’avoir pris, pour finir, la mesure la plus intime de la fêlure dont tout exil conserve la trace. Ce qui distingue ses récits, en effet, est, comme on l’a vu, la temporalité dans laquelle ils s’inscrivent. Il faut, à chaque fois du temps, pour que la parole se libère (quand c’est le cas) ou pour que la vérité surgisse. Chaque “parole d’émigrant” semble gagnée sur un silence volontaire qui peut s’être étendu sur plusieurs décennies — et il faut toute la patience de témoin, de mémorialiste ou d’archiviste du narrateur pour en percer le secret et pour qu’il s’interrompe. Pour autant, ce secret a toujours le même objet : il est celui des événements, intimes et historiques, qui auront fait d’un lieu propre (la patrie, la terre natale) un lieu impossible. Cette impossibilité que redouble la mémoire des morts, c’est elle qui fait la douleur de l’exil et qui ronge le temps. Elle précipite chacun de ces personnages dans une mélancolie sans fin, dont l’issue ne peut être que

31 Arendt, “Franz Kafka”, dans *La tradition cachée*, 105.

32 Cf. Perec et Bober, *Récits d’Ellis Island, histoires d’errance et d’espoir*, 18.

33 “Au fur et à mesure que le temps passait, les choses ont empiré : nous sommes devenus encore plus optimiste et encore plus enclins au suicide”. Cf. Arendt, “Nous autres réfugiés”, 423.

su propia desaparición, como esas fotografías que terminan por conservar, más que la memoria, la borradura del mundo, a menos de que llamen, por sí mismas, a confundirse con esta borradura. Así, cuando el narrador de *Los emigrados* ojea el diario de Paul Bereyter:

Aquella tarde estuve hojeando el álbum una y otra vez, de punta a cabo y viceversa, y desde entonces lo he vuelto a hacer en incontables ocasiones, pues al contemplar las imágenes que contiene sentí realmente, y sigo sintiendo, como si los muertos regresaran o nosotros estuviéramos a punto de irnos con ellos³⁴.

¿Es necesario que esta sea la última palabra? Hay sin duda otra razón, aún más política, para prestar atención a estos destinos trágicos, reales o ficticios. Esta es la hipótesis con la que quisiéramos concluir: ¿Y si sus voces, audibles-inaudibles, fueran hoy, a final de cuentas, el verdadero “espectro” que acosa no solo a Europa, sino al mundo en su totalidad? ¿Y si la voz (audible) de los emigrantes nos dijera antes que nada y sobre todo la verdad del mundo, ahí donde tantas fuerzas contribuyen a volverla inaudible? ¿Cuál es esta verdad? Una vez más, conviene volver a los textos de Hannah Arendt escritos durante la guerra. Y entre todos aquellos que nos gustaría citar, nos detendremos en el artículo fechado el 25 de septiembre de 1942 intitulado “¿Qué está ocurriendo en Francia?”. Su inicio capta de entrada nuestra atención: “(¡Esto te afecta!)”, escribe Arendt. Se trata de resistencia, específicamente de la revuelta manifestada por una parte de la opinión (ciertamente minoritaria) contra las deportaciones en masa de los judíos orquestadas por la Francia de Vichy, pero también del apoyo y el auxilio que algunos eligieron aportar arriesgando sus vidas. Estaríamos equivocados, explica, si suponemos que la compasión basta para explicar esta oposición y esta atención. Equivaldría a perder de vista su alcance relativizar su significado reduciendo la una y la otra a la expresión de un afecto. Porque el sentido es otro, es político. Este cuidado, esta atención y este auxilio que son aportados a la vulnerabilidad y a la mortalidad de los seres discriminados, la contestación activa a las medidas que primero fragilizan, luego amenazan directamente su existencia, la desobediencia que resulta traduce la “responsabilidad humana hacia los demás” en voluntad política. Porque no sabrían dejarse encerrar en las fronteras de un Estado, esta responsabilidad y esta voluntad tienen un doble efecto: en primer lugar, reconducen al Estado-nación a sus propios límites, inclusive cuando se presenta como un Estado de derecho; en segundo lugar, dibujan los lineamientos de otra relación con el mundo, una emancipación y una solidaridad que encuentra en ellas, frente y contra todos los defensores de la *realpolitik*, su fundamento.

34 W.G. Sebald, *Los Emigrados* (Barcelona: Anagrama, 2006).

leur propre disparition, à l’image de ces photographies qui finissent par entretenir moins la mémoire que l’effacement du monde, à moins qu’elles n’appellent, elles-mêmes, à se confondre avec cet effacement. Ainsi de l’album de Paul Breyer que feuillette le narrateur :

Cet après-midi là, je tournai et retournai les pages de l’album, d’avant en arrière, d’arrière en avant, et je n’ai depuis cessé de le feuilletter car à regarder les photographies qu’il renferme, il me semblait effectivement et il me semble encore aujourd’hui que les morts reviennent ou bien que nous sommes sur le point de nous fondre en eux³⁵.

Faut-il que ce soit le dernier mot ? Ces destins tragiques, réels ou fictifs, il est sans doute une autre raison, plus politique encore, de leur porter attention. Voilà l’hypothèse sur laquelle on aimerait conclure : Et si leur voix, audible-inaudible, était, au bout du compte, aujourd’hui, le véritable “spectre” qui hante non pas seulement l’Europe, mais la totalité du monde. Et si la voix (audible) des émigrants nous disait d’abord et avant tout la vérité du monde, là où tant de forces contribuent à la rendre inaudible ? Cette vérité, quelle est-elle ? Une dernière fois, il convient de se tourner vers les textes de Hannah Arendt, écrits pendant la guerre. Et parmi tous ceux que l’on aimerait citer, on en s’arrêtera sur l’article daté du 25 septembre 1942 et intitulé “Que se passe-t-il en France ?”. Déjà son ouverture retient l’attention : “(C’est votre affaire !)”, écrit Arendt. Il y va de la résistance — et plus spécifiquement de la révolte manifestée par une partie de l’opinion (il est vrai minoritaire) contre les déportations de masse des Juifs orchestrées par la France de Vichy, mais aussi du soutien et du secours que certains choisirent de leur apporter au péril de leur vie. On aurait tort, explique-t-elle, de supposer que la compassion suffit à rendre compte de cette opposition et de cette attention. Et ce serait manquer leur portée que relativiser leur signification en réduisant l’une et l’autre à l’expression d’un affect. Car le sens est ailleurs — et il est politique. Ce soin, cette attention et ce secours qui sont apportés à la vulnérabilité et la mortalité des êtres discriminés, la contestation active des mesures qui fragilisent d’abord, menacent ensuite directement leur existence, la désobéissance qui en résulte traduisent la “responsabilité humaine à l’égard d’autrui” en volonté politique. Parce qu’elles ne sauraient se laisser enfermer dans les frontières d’un Etat, cette responsabilité et cette volonté ont un double effet : d’abord, elles reconduisent l’Etat-nation à ses propres limites — y compris quand il se donne comme Etat de droit ; ensuite, elles dessinent les linéaments d’un autre rapport au monde, une émancipation et une solidarité qui trouvent en elles, envers et contre tous les tenants de la Realpolitik, leur fondement.

35 W. G. Sebald, *Les émigrants, récits traduits de l’allemand par Patrick Charbonneau* (Arles: Actes sud, 1999), 60.

“Y NADIE DE AQUÍ SABE QUIÉN SOY”

Quizás la voz de Hannah Arendt, portavoz de los emigrantes y los perseguidos de aquellos años oscuros, debiera ser hoy retomada a favor de los extranjeros de nuestro tiempo:

Que una sociedad intente protegernos frente a las medidas adoptadas por el Estado, que un pueblo se rebele contra su gobierno a favor de los judíos extranjeros, es algo tan novedoso en la historia judía que podemos estar seguros de que pasarán al menos veinte años antes de que esta nueva realidad se abra paso en las mentes de nuestros practicantes de la *realpolitik*.³⁶

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, Hannah. “Franz Kafka”. En *La tradición oculta*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Arendt, Hannah. “La asimilación original. Un epílogo con motivo del primer centenario de la muerte de Rahel Varnhagen”. En *Escritos Judíos*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Arendt, Hannah. “Nosotros, los refugiados”. En *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Arendt, Hannah. “Una paciencia activa”. En *Escritos Judíos*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Arendt, Hannah. “¿Qué está ocurriendo en Francia?”. En *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Arendt, Hannah. “Por qué se abrogó el decreto Crémieux”. En *Escritos judíos*. Barcelona: Paidós, 2009.
- Derrida, Jacques. *El monolingüismo del otro o la prótesis del origen*. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Perec, George. *Ellis Island*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2004.
- Sebald, Winfried Georg. *Los Emigrados*. Barcelona: Anagrama, 2006.

36 Hannah Arendt, “¿Qué está ocurriendo en Francia?”, en *Escritos judíos* (Barcelona: Paidós, 2009), 257.

“ET PERSONNE ICI NE SAIT QUI JE SUIS”

Qui sait alors si la voix de Hannah Arendt, porte-parole des émigrants et des persécutés de ces années sombres, ne devrait pas être aujourd’hui relayée en faveur des étrangers de notre temps :

Le fait qu’une société s’efforce de nous protéger contre les mesures prises par l’Etat, le fait qu’un peuple se révolte contre son gouvernement en faveur de Juifs étrangers, est quelque chose de si nouveau dans l’histoire juive qu’on peut être sûr qu’il faudra encore au moins vingt années avant que nos tenants de la Realpolitik n’intègrent cette nouvelle réalité³⁷.

RÉFÉRENCES

- Arendt, Hannah. *Ecrits Juifs*. Textes traduits de l’allemand et de l’anglais par Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Fayard, 2011.
- Arendt, Hannah. *La tradition cachée*. Traduction de l’allemand et de l’anglais par Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Christian Bourgois éd, 1987.
- Crépon, Marc. *La culture de la peur*. Paris: Galilée, 2008.
- Crépon, Marc. *Le consentement meurtrier*. Paris: Éditions du Cerf, 2012.
- Perec, Georges avec Robert Bober. *Récits d’Ellis Island, histoires d’errance et d’espoir*. Paris: Éd. POL, avec l’INA, 1994.
- Sebald, W. G. *Les émigrants*, récits traduits de l’allemand par Patrick Charbonneau. Arles: Actes sud, 1999.

37 Hannah Arendt, “Que se passe-t-il en France?”, dans “La guerre juive qui n’a pas lieu”, articles d’Aufbau, octobre 1941-novembre 1942, dans *Ecrits juifs*, 319

ERIC WEIL: MIEDO DE LA VIOLENCIA Y LA PROMESA DE LA FILOSOFÍA*

VALERIA CAMPOS SALVATERRA**
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

RESUMEN

Más acá del asombro, el origen de la filosofía para Eric Weil es una cuestión de miedo. El filósofo tiene miedo de la violencia. En su texto *La lógica de la filosofía*, Weil explora un concepto de violencia originaria asociada a un principio de libertad condicionante, motor del desarrollo dialéctico de lo humano que, a la vez, imposibilita toda necesidad asociada a tal despliegue. Este principio dicotómico es lo que hace de la filosofía una mera elección ante la violencia, posibilidad ni fundamental ni propia del hombre, sino decisión tan contingente como arbitraria. En el siguiente trabajo se expondrán las tesis fundamentales de la lógica de la filosofía, así como también los problemas y paradojas que emergen de esta propuesta sobre la violencia de origen.

PALABRAS CLAVE: Eric Weil, violencia, filosofía, miedo, libertad, *La lógica de la filosofía*.

ERIC WEIL: FEAR OF VIOLENCE AND THE PROMISE OF PHILOSOPHY

Beyond astonishment, the origin of philosophy is, according to Eric Weil, a matter of fear. The philosopher is afraid of violence. In his text *The Logic of Philosophy*, Weil explores the concept of an original violence related to a determinant principle of freedom, an engine for the dialectic development of the human that, at the same time, turns impossible every necessity assigned to it. This dichotomic principle turns philosophy into a mere choice facing violence: it's not a fundamental nor proper possibility for man, but a choice as contingent as it is arbitrary. This work aims to show the fundamental theses of the logic of philosophy, as well as the problems and paradoxes that emerge from this proposal about original violence.

KEY WORDS: Eric Weil, Violence, Philosophy, Fear, Freedom, *The Logic of Philosophy*.

* Artículo recibido el 17 de marzo de 2012 y aceptado el 17 de mayo de 2012.

** Valeria Campos Salvaterra es Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Chile, en cotutela con la Universidad Complutense de Madrid, donde elaboró una tesis sobre la violencia en el pensamiento contemporáneo. Fue editora de la revista EURE, de estudios urbanos (2009-2010), así como fundadora y expositora del proyecto Café Filosófico, charlas filosóficas abiertas a todo público en la Municipalidad de Providencia (2008-2010). Entre sus publicaciones se encuentran artículos publicados en revistas nacionales dedicadas a las humanidades y filosofía. E-Mail: vrcampos@uc.cl

ERIC WEIL

*Lo otro de la verdad no es el error, sino la violencia,
el rechazo de la verdad, del sentido, de la coherencia;
la elección del acto negador, del lenguaje incoherente,
del discurso 'técnico' que sirve sin preguntarse a quién,
el silencio,
la expresión del sentimiento personal que se quiere personal.*
Eric Weil¹

Lo otro de la verdad, pero también y según una misma lógica, lo otro del hombre, lo que lo amenaza desde dentro con perder su humanidad. La violencia es para el filósofo Eric Weil un enemigo interno, un otro en nosotros cuya realidad no es meramente accidental, sino que se presenta como lo más irreductible, lo más radical del fenómeno humano, aunque con la extrañeza infinitamente inquietante de una perversidad que asecha a la libertad en lo más íntimo de sí misma². La violencia, así, no pertenece propiamente al ámbito del derecho y la justicia, la violencia es un hecho antropológico al que responde primaria y fundamentalmente la filosofía, y lo hace desde un ámbito específico, la lógica como ciencia de los discursos. A diferencia de Foucault y Nietzsche –y cercano a Bataille³– Weil define el ámbito de la comprensión racional como “lo que está más distante de la violencia”⁴, como la dimensión que se enfrenta y opone a una violencia siempre muda, pues ella es a su vez lo otro que el discurso coherente. La tesis de Eric Weil sobre la *lógica de la filosofía* descansa en este supuesto polémico que opone razón y pasión, universalidad e individualidad, presencia y devenir: en suma, *logos* y violencia. La lógica como forma del discurso que asegura su coherencia, su no contradicción, su razonabilidad es el gran remedio contra una vida sufriente, contra una comunidad enfrentada y una existencia de miseria y dolor; la violencia es, como decíamos, siempre silenciosa, no porque el individuo violento no pueda generar discursos en absoluto, sino porque estos discursos particulares se autolimitan y, así, no pueden decir nada sobre el ser humano, nada *esencial* sobre su realidad de sujeto⁵. En cuanto parciales, los discursos que genera la violencia en su mutismo obedecen a intereses exclusivamente individuales e irracionales o, en última instancia, se tienen solo a sí mismos como fin –

1 Eric Weil, *Logique de la philosophie* (Paris: Vrin, 1967), 65.

2 Francis Guibal, *Historia, Razón, Libertad. Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002), 41.

3 Cf. George Bataille, *L'érotisme* (Paris: Gallimard, 1987).

4 Weil, *Logique de la philosophie*, 58.

5 *Ibidem*.

son desinteresados⁶. He ahí la violencia más radical, la que no solo no tiene como fin la comprensión, la apertura hacia lo esencial de la experiencia, sino la que en absoluto responde a discurso alguno en torno a fines, a ninguna ordenación estratégica de la conducta. Es el discurso racional o coherente, que aprehende y enuncia la realidad, el que media entre la violencia y la ley, el orden, la norma o el interdicto. Es la obra del lenguaje orientado a la comprensión, la que se sobrepone a la violencia primigenia, que se enfrenta a ella y que pretende vencerla, de modo de condicionar así la posibilidad de una comunidad humana que está siempre y por mandato autoasignado al abrigo de la violencia. Un discurso que no puede darse concretamente sino como diálogo, como medio de acuerdos y de resolución de conflictos, como soporte de la comunidad. Así, los hombres que viven en comunidad, que cuentan con condiciones para dialogar, pueden estar en desacuerdo respecto de los modos particulares de vivir, pero concuerdan en al menos una forma: *eligen el diálogo por sobre la violencia*. En efecto, esto es lo que hacen los *verdaderos hombres*, los que han erradicado a ese otro parasitario que carcome desde el interior. El que utilice la violencia quedará fuera de la ley construida por la palabra, fundada en la verdad. La violencia no es patrimonio de la comunidad, pues es lo que destruye la comunidad misma, y al igual que al individuo, siempre le es *exterior*.

Weil asume así una posición dicotómica claramente delimitada: la violencia pertenece al ámbito de lo irracional, lo ciego e incoherente, lo *a-logos*. La paz, e incluso la felicidad de la comunidad se asocian con la razón, con la coherencia, con el *logos*. Pero la violencia, si bien se plantea exterior a la humanidad del hombre, no puede existir sino en el interior de la realidad humana, en su seno mismo comportándose, como se dijo, como un núcleo de irreductibilidad. La violencia, se verá, no es completamente erradicable, pues su opuesto, la razón como aspiración a la *plena presencia* y sincronía perfecta entre pensamiento y ser, no está totalmente al alcance de los humanos; es solo una *promesa*, y una que pretende cumplirse, pues la no violencia o la verdad es el *telos* de la filosofía. Sin embargo, se desprende de los análisis de Weil que la presencia plena, la Unidad total del Ser y del Pensamiento, el derrocamiento de las diferencias y del individuo como bastión de aquellas, la eternidad en suma, no es posible de manera absoluta para un ser finito, temporal, individual; y si ella no es posible, tampoco lo es la eliminación total de la violencia.

A lo largo de este trabajo se expondrán las tesis claves de Weil sobre esta lógica de la filosofía, tesis de corte hegeliano pero que se pretenden libres de los vicios de una ontología totalizadora y cargada de las virtudes propias de una filosofía del lenguaje y del discurso. Se mostrarán, también, siguiendo el mismo camino de la exposición, los diversos obstáculos que una teoría tal encuentra en su misma articulación: las paradojas inevitables que se

⁶ Eric Weil, *Philosophie et réalité* (Paris: Beauchesne, 1982), 303s.

amarran y desamarran entre una tesis apoyada en una predeterminación del *logos* y de la violencia como opuestos irreconciliables, donde la segunda esalzada como principio irreductible y condicionante, al tiempo que duramente condenada, rechazada con la pretensión de reducirla a su mínima expresión. Paradojas que se vuelven aún mayores cuando ese gesto de condena además expulsa a la violencia fuera de los procesos del quehacer filosófico, eludiendo así toda posibilidad de contaminación. Obstáculos ya enormes cuando se parte de una filosofía de la libertad, en la cual el axioma fundamental es justamente la falta radical de fundamento, a la vez que se establece una división ética entre filosofía y violencia que quiere ser más que una mera decisión injustificada.

I. DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD

Weil describe a lo largo de su texto *La lógica de la filosofía* los diferentes momentos dialécticos de la constitución de lo humano, siendo para ello determinante la cuestión de la negatividad. De herencia marcadamente hegeliana, la negatividad como condición trascendente de la formación discursiva de la realidad es propiedad del ser humano mismo en su origen, en la medida en que él mismo es trascendencia mediante el sentido que le otorga a su existencia desnuda, mediante la transformación continua de la naturaleza dada:

El hombre es un ser, un animal, que quiere algo de sí mismo y para sí mismo; se habrá adivinado de qué se trata, se habrá reconocido que se trata de lo que, en Hegel, se llama la *negatividad* del hombre. El hombre es un ser como los otros, un ser vivo; pero, aun siendo como los otros, no es sólo como los otros. Tiene necesidades, pero tiene también deseos, es decir, necesidades que él se ha formado, que no están en su *naturaleza*, sino que él se ha dado⁷.

La herramienta específicamente humana de esta actividad negadora y transformadora es el lenguaje, “eso que niega lo que es de modo inmediato”⁸. Pero esta función negadora del lenguaje respecto de la realidad tiene momentos sucesivos: no es primariamente descriptiva y, por lo tanto, no puede dar inmediatamente con la verdad –con lo presente y estable–, sino que en un primer momento sirve solo para enunciar aquello que no satisface al hombre y para formular lo que él desea: primariamente, todo juicio que tenga que ver con el *presente* y la *presencia* es erróneo, y es verdadero si

⁷ Weil, *Logique de la philosophie*, 7.

⁸ *Ibid.*, 8.

expresa un deseo, un interés, un descontento del ser humano. De esta constatación surge una definición del ser humano: “El hombre es el ser que, con la ayuda del lenguaje, de la negación de lo dado... busca liberarse del descontento”⁹. *El hombre no se contenta con lo dado*, he ahí la expresión más primitiva de su humanidad plena. Ergo, piensa Weil, el hombre es primariamente un *homo faber*, que niega lo dado, lo transforma en algo nuevo. El lenguaje es *razonable* cuando sirve a este fin, a saber: a cambiar lo dado, a transformarlo en algo nuevo, no solamente a decir “no”. Se establece así una primera racionalidad del lenguaje, un primer *logos* en sentido estricto, pero, justamente, solo primero: la racionalidad instrumental. Dicha racionalidad, si bien promete vencer el descontento, no puede cumplir esa promesa del todo. Si el hombre no se contenta con lo dado, tampoco se contentará con este ser dado suyo que consiste en negar lo dado, pues este ser negador es generalmente *inconsciente*, surge de una tendencia innata. Es entonces que aparece un segundo momento negador, asociado a su vez a un ser humano específico: el filósofo. El filósofo es quien nota esto, que la vida es descontento permanente aun cuando haya una primera negación. Entonces, él intentará superar el descontento yendo en contra de la actividad misma: ya no pretenderá negar lo que causa el descontento, sino producir el contento mediante el triunfo sobre el descontento y la negatividad¹⁰. El filósofo, entonces, es quien usa plenamente su lenguaje negador: para negar incluso la condición negadora del hombre, su vida de deseo y satisfacción, en pos de una existencia plenamente racional, es decir, *comprensora* y, por ende, llena de contento; en pos de una vida de plena presencia. Hace falta, entonces, otro tipo de razón, una razón superior que determine a la razón instrumental: hace falta que el *homo faber* se convierta en *homo theoreticus*¹¹, hace falta que la razón tienda a la presencia, a la Unidad del saber y no a la diversidad y contingencia de la acción.

9 Ibid., 8s.

10 Ibid., 9.

11 La tesis de Weil sobre el *Homo faber* está en plena concordancia con la que desarrolla Hannah Arendt en *La condición humana*. El *homo faber* se caracteriza en la filosofía de Arendt por considerar que los productos del hombre pueden ser más que el propio hombre. También está, como en oposición al *homo theoreticus*, el animal laborans, que considera que la vida es el más elevado de todos los bienes. Ambos son, para la autora, apolíticos: “Se inclinan a denunciar la acción y el discurso como ociosidad, ocio de la persona entrometida y ociosa charla, y por lo general juzgan las actividades públicas por su utilidad con respecto a fines supuestamente más elevados: hacer el mundo más útil y hermoso en el caso del *homo faber*, hacer la vida más fácil y larga en el caso del animal laborans”. Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2005), 230. Como se ve, ambos se oponen a la vida discursiva y, con ello, representan actitudes potencialmente violentas. De ahí que sea necesario el paso a la teoría: el *homo faber* puede “redimirse de su situación insignificante, de la ‘devaluación de todos los valores’, y de la imposibilidad de encontrar modelos válidos en un mundo determinado por la categoría de medios y fines, sólo mediante las interrelacionadas facultades de la acción y del discurso, que producen historias llenas de significado de manera tan natural como la fabricación produce objetos de uso”. Arendt, *La condición humana*, 256.

Este es el momento cúlmine de la dialéctica, y coincide con el ideal liberador de la filosofía, una misión autoimpuesta por la cual el filósofo se convertirá en mártir si es necesario. Mártir: porque la realización de esta última *Aufhebung* es una guerra, implica enfrascarse en una lucha que quizás no acabe nunca, pues la tendencia del ser humano hacia el conocimiento –y así, hacia una vida razonable ligada a la presencia y a la verdad– no es ni puede ser una inclinación necesaria suya a la que desobedecer sea, en algún punto, imposible. La vida contemplativa no es una vida que obligue, insoslayable: es una mera *posibilidad* del hombre, entre otras. Ese es el problema: “Lo que es infinitamente más grave, lo que es grave en general, es que la filosofía no es la única posibilidad del hombre”¹². El ser humano puede elegir. En la medida en que su ser se define solo formalmente por su capacidad transformadora, el ser humano tiene esa libertad, puede entonces despreciar la filosofía y dedicarse solo a sus asuntos prácticos, a sus metas inmediatas, y ser así una constante víctima o victimario de la violencia. Lo que media entre violencia y discurso es simplemente una decisión. La vida contemplativa no se sigue por necesidad de la naturaleza humana: es una decisión libre, es decir, no justificada. El filósofo debe darse cuenta de que la filosofía no es un mandato o una necesidad, es una opción, y una opción que se elige libremente, es decir, sin razón suficiente. La violencia, por su parte, no es una opción irracional –lo racional y lo irracional se dan al interior de la razón–, sino una opción a-razonable, o pre-razonable. Esto implica que el discurso filosófico no tiene su origen solo en la negatividad primitiva, hace falta además una elección que tiene como propósito la meta de una vida sin descontento, y que nace del descontento que trae la dinámica del deseo y la satisfacción.

En palabras de Francis Guibal, para Weil “La filosofía remite siempre al *principio absoluto* que es la *decisión libre*”¹³. Esa decisión libre es el principio absoluto porque es “el inicio que comprende, pero al cual es en vano aplicar la idea de comprensión”¹⁴. Hay filosofía porque *yo quiero* que haya filosofía. Esta es una decisión libre que no es parte del discurso, ella es incomprensible en ella misma, absurda. “En la complejidad insuperable del mundo, filosofar remite siempre a una libertad consciente de que no puede querer ser razonable sin reconocerse intrínsecamente finita y potencialmente violenta”¹⁵. En el principio hay libertad, una libertad que no espera prueba, pues es determinante y no determinable –como bien lo mostró Kant–, pero esa libertad no tiene una asociación necesaria con la filosofía, esa libertad también puede elegir el mal. No es la autonomía de la razón pura, es la condena de la indeterminación de la existencia, del arrojamiento y de la finitud, del

12 Weil, *Logique de la philosophie*, 15.

13 Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 37.

14 Weil, *Logique de la philosophie*, 61.

15 Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 39.

estar-en-el-mundo original. Esa libertad está estructuralmente constituida por una violencia radical, que amenaza la realización dialéctica del hombre en su humanidad, pero que a la vez permite la elección en el abismo, la inmotivación misma de la decisión. Sin esa violencia originaria de la libertad, no habría *posibilidad* alguna, la existencia tendría ya un proyecto natural al que apegarse, un *telos* propio contenido en su principio limitativo interno. Una violencia indomable, que no se someterá nunca al control de la razón, pero contra la cual se puede luchar, contra la que es posible plantearse como frente a una tarea siempre incumplida, por el solo anhelo de una vida de presencia. La razón, o el discurso coherente, son la elección interna de la libertad en pos de una crítica de su propia condición: la filosofía intentará poner límites y fijar alcances a la libertad y a su propio exceso, para así resguardarla lo más posible de sí misma, de su propia violencia. La filosofía quiere una libertad depurada de lo irracional e incoherente, no para que la violencia desaparezca, sino para que esta tenga un sentido, para que pueda ser inteligible y pueda haber una razón para rechazarla; pero si la violencia gana el asalto, si esa radicalidad suya no puede mantenerse en los límites de la razón, se escogerá, no habrá remedio –pero con conocimiento de causa.

El filósofo es quien elige el discurso por sobre la violencia. En el fondo, lo que irrita al filósofo no es la negatividad misma transformadora, ni la vida del deseo. Si lo irritara tanto, tendría que irritarse con su propia actividad, que también es negadora y transformadora. Lo que verdaderamente irrita al filósofo es la indeterminación de su propia condición, la imposibilidad de hacer presente ante sí su propio origen, el devenir constitutivo de esa libertad salvaje, a partir de la cual el discurso y la razón misma son posibles. Origen que perturba, pues si bien es condición de posibilidad de su humanidad, es al mismo tiempo condición de su imposibilidad: siempre está amenazándola, desestabilizándola con la fuerza diferencial propia de lo que no tiene fundamento necesario, de lo que no se sigue por naturaleza. El filósofo, dice Weil, *tiene miedo solo de la violencia*. Tiene miedo de sentir miedo.

Así, el filósofo no niega, no puede hacerlo, ese *Abgrund* que supone el principio de libertad que lo constituye como ser negador nunca satisfecho. “El solamente añade que no todos los deseos son legítimos, son razonables”¹⁶, afirma Weil. Hay deseos legítimos y otros ilegítimos: si lo ilegítimo para el hombre común, para el *homo faber*, es lo que no cumple con los criterios técnicos de la acción orientada al éxito, o lo que sea imposible de satisfacer, o lo que esté en contra de otros deseos más deseables, para el filósofo es algo aún más acotado: es *ilegítimo el deseo que es violento*. El criterio de legitimidad del deseo que tiene el hombre común es siempre peligroso, pues puede fácilmente aprobar la violencia. La razón estratégica no es, de esta manera, plenamente razonable, pues al no tener como fin epistemológico

16 Ibid., 19.

la comprensión –la verdad, en suma– ni como fin social el acuerdo, siempre puede violentar. Eric Weil reproduce así un discurso clásico, demasiado clásico: la Unidad, la Eternidad, la Presencia que promete la Razón es el bien; la diversidad, el devenir, el cambio que augura la libertad es el mal. El mundo inteligible *versus* el mundo sensible: una polémica ya antes iniciada, karma de la historia de la filosofía, de sus categorías históricas y, por ende, reflejo de las actitudes humanas a través del tiempo.

II. EL NUDO DE LAS PARADOJAS

De estas reflexiones surgen dos consecuencias, de las cuales la primera es más explícita que la segunda: 1) la filosofía emerge de la violencia y se desarrolla *en y contra* ella, y 2) la violencia también está condicionada por la filosofía, más específicamente por el discurso; ella no es una realidad problemática más que al interior del discurso.

1) La filosofía se plantea *desde* la violencia: nace de la violencia, esta es la condición de posibilidad de aquella. Más específicamente: la filosofía nace de la libertad, es una elección posible por ella. Pero la libertad es constitutivamente violenta, tiene el germen de la violencia como su *posibilidad primera*; luego, la filosofía nace de la violencia. Pero nace por *miedo* de la violencia, en rechazo de ella, como si lo que propiamente humaniza al hombre –la actualización de su facultad cognoscitiva por la negación de la praxis– gritara de impotencia e indignación en el seno de la libertad contra aquello que impide esa plenitud y, por lo tanto, la felicidad misma. *Miedo* a la negatividad que produce descontento y desacuerdo entre los hombres. Pero la filosofía se desarrolla también *en* la violencia: el filósofo debe enfrentar la violencia porque no puede saltar a la presencia¹⁷, porque el camino hacia ella pasa por el conocimiento de la realidad, de aquello que resiste a la actividad negadora del hombre y que lo amenaza; en fin, que no puede ser negado sino por los medios que son de su propia naturaleza. Porque, además, la vida de plena razón implicaría vencer la condición de posibilidad de la vida humana misma, la libertad como índice de finitud y devenir. Por ello, la razón del filósofo debe probarse en la existencia de todos los días y no en una vida aislada del mundo, sin compromiso, puramente abstracta. La filosofía necesita realizarse en el mundo de la violencia para poder alzarse, finalmente, *contra* ella: su fin es erradicarla hasta el límite de sus posibilidades, sin imponérselo como solución final, pero llegando con su mensaje a la mente y corazón de los hombres, mediante argumentos que los disuadan de la vida de la individualidad sesgada, de los intereses pasionales:

17 Weil, *Logique de la philosophie*, 21.

En otras palabras, es necesario que el mundo de los hombres sea tal que la pasión no tenga lugar, que la negatividad y el deseo contribuyan a construir una forma de vida en la cual el hombre, los hombres estén al abrigo de la violencia, que su carácter sea formado o transformado de tal manera que el individuo no esté más empujado hacia la pasión, sino hacia la razón¹⁸.

La filosofía es la voluntad de verdad, pero siempre una *buena* voluntad. Tanto su fin como su camino están marcados por el anhelo de paz y la realización de una libertad no condicionada por lo meramente pasional. La filosofía no busca eliminar el deseo, sino dar un criterio para legitimarlo, para hacer un corte entre lo que se acepta como bueno y provechoso para el individuo y su comunidad y lo que no. Será legítimo solo cuando busque el contento, la vida de la razón, no la vida del éxito, del poder, “cuando nadie seduzca a nadie ni amenace a nadie [...] Es legítimo desear lo que reduce la cantidad de violencia que entra en la vida del hombre; es ilegítimo desear lo que la incrementa”¹⁹. Pero esta constatación implica una lucha constante, ya que el mandato hacia la razón y el discurso coherente que de ella se sigue debe sobreponerse a una fuerza radical hallada en la libertad, a un poder que lo oprime desde dentro y que lo motiva a hacerle frente. La conclusión es que sí, en efecto, la filosofía no es más que una posibilidad del hombre, y esa posibilidad se hace patente frente a su contrario, a la posibilidad de la violencia, de aquello puro que se opone al discurso coherente, entonces *la filosofía solo puede comprenderse por su otro*. Y más allá: *la filosofía se determina a ella misma determinando a su otro*: la filosofía se ve como la única salida de la violencia al alcance del hombre –si es que en efecto *se quiere* salir de la violencia– se autodetermina como forma de vida pacífica, no necesariamente deseada, pero sí *deseable*, es decir, *legítimamente deseable* para la vida individual misma tanto como para la comunidad. Es la opción legítima y deseable, mientras que la violencia es la opción indeseable, *ilegítimamente* deseable. No hay nada exterior al individuo o a la comunidad que *force* la decisión por la filosofía, pero no optar por ella se vuelve ilegítimo. La violencia es, desde el momento de la filosofía, *el mal*. La filosofía misma deviene así una especie de ética primigenia, pues su emergencia es al mismo tiempo el corte radical entre el bien y el mal. Por el miedo. Y su proyecto es desde siempre ya una estrategia de reducción de la violencia, cuya modalidad no es sino la de la promesa orientada a un fin claramente propuesto que, sin embargo, es siempre incumplida, la de un *telos* siempre inalcanzable.

2) La segunda consecuencia de las antes nombradas invierte la jerarquía: la violencia solo es una posibilidad –y un problema– dentro del

18 Ibid., 20.

19 Ibídem.

discurso. Más precisamente, violencia y coherencia conviven *en* el discurso. La violencia cobra sentido, es un fenómeno solo al interior del discurso, pues fuera de él se mimetiza con las actitudes individuales de los sujetos y con los fines asociados a ellas, volviéndose transparente para las prácticas humanas. La violencia es una opción porque se comprende, se tematiza dentro del discurso y desde allí se torna enemiga de la filosofía. Ese es el sentido profundo de decir que la violencia no es una *posibilidad* en sentido estricto en un primer momento, pero, si se escoge, se hace con conocimiento de causa en un segundo momento, dentro ya de los límites del discurso. La libertad, en su raíz violenta, es ciega frente a ella misma y no puede descubrirse en su violencia sino por la *crítica* que hace de ella el discurso, por un movimiento reflexivo posterior a la violencia originaria misma, gesto que es él mismo la elección por la filosofía²⁰. En conclusión, la violencia es un problema solo para el filósofo. El resultado paradójico es que la violencia no tiene sentido sino para la filosofía, la cual es a su vez rechazo de la violencia²¹. Pero no rechazo absoluto de la violencia, imposible que así sea. Cuando se opta por el Discurso Absolutamente Coherente –el otro nombre de la filosofía–, el individuo se convierte en hombre universal, que abraza todas las contradicciones, haciendo que toda violencia concreta posea un sentido gracias a la razón que se desarrolla en sí misma. Y como el discurso coherente lo contiene todo, a todos los discursos particulares (más o menos coherentes), la violencia no puede ser tampoco expulsada del discurso, ella no puede ser simplemente deshonrada: ella se comprende de manera positiva, como el resorte (*ressort*) sin el cual no habría movimiento. Siendo a cada instante particular negatividad, ella es, en la totalidad, *la positividad del Ser que se reconoce racionalmente como libertad*²². El individuo, entonces, puede ser comprendido, el hombre puede comprenderse en su individualidad como libertad violenta que puede, sin embargo, aspirar a la presencia y

20 La filosofía es reflexión, es el proceso especular de reflejarse ella misma en sí misma a partir del proceso de reflejo de su otro. Esta reflexión propia del discurso especulativo, constituyente de él, es en Weil, al mismo tiempo, una instancia de comprensión y afirmación existencial, por la cual se *elige* la vida discursiva por sobre la vida muda de la violencia. Pero siempre se puede volver a la violencia: verla reflejada en la libertad abre la posibilidad de su elección, pero no ya como la *posibilidad realizada en primer lugar*, sino con *conocimiento de causa*, es decir, *no inocentemente*. Este es el único peligro de la filosofía que puede encontrarse en la obra de Weil en cuestión, a saber, que una vez vista la luz se quiera volver a la oscuridad, pero con todas las herramientas que provee la luz; violencia aún más temible por la posibilidad de volverla mucho más sofisticada, mucho más perversa, cruel. La crueldad es obra de la filosofía, pero solo cuando esta se retracta de su deber fundamental y pretende volver reflexivamente hacia su origen incondicionado. Como dice Weil, el que rechaza la filosofía con conocimiento de causa, y al filósofo como ese ser despreciable que no se ocupa de lo importante, asume una deuda con la filosofía misma: el hombre de la violencia debe aceptar que gracias al discurso y a la influencia del filósofo él puede hablar de su vida, pues de lo contrario estaría inmerso en ella y no le sería visible. Cf. Weil, *Logique de la philosophie*, 13-15.

21 *Ibid.*, 58.

22 *Ibid.*, 55. Cursivas agregadas.

liberarse de su propia condición. Así, mientras el individuo lucha contra la violencia bruta de un amo y de una naturaleza no transformada por el trabajo, no existe para él el *problema* de la violencia: habrá violencia y él se tendrá que defender. Es necesario el tiempo, el ocio, para que la violencia sea un problema. Filosofía y violencia están profundamente imbricadas, no se puede hablar de una sin referir directa o indirectamente a la otra, pues ambas conviven en el discurso. La tesis de Eric Weil está enfocada en la existencia misma del discurso, en su origen: nace de la violencia y la violencia nace de él; no hay violencia *con sentido ético* antes del discurso. La violencia no es sino la negación del discurso pero por el discurso mismo –no por la acción. La violencia como lo que precede al discurso, como lo salvaje, lo absolutamente otro de lo humano, solo forma parte del mundo y del sentido una vez que es aprehendida en su alteridad por el discurso. La violencia, que se presenta como lo otro del discurso, en realidad no es sino parte del discurso mismo, y el discurso no es meramente sobre la violencia, sino que está formado y elaborado por la violencia:

En una palabra, el sentido, todo sentido, se origina en aquello que no es sentido ni tiene sentido –y ese origen no se muestra sino en el sentido desplegado, en el discurso coherente. El Discurso Absolutamente Coherente tiene así razón, en la medida en que el rechazo absoluto del discurso no es posible sino *con conocimiento de causa*²³.

Un rechazo tal tiene que admitir un mundo, una realidad con sentido por relación a la cual se aparece el objeto de condena. Solo la destrucción total del discurso –sea por el silencio, sea por el lenguaje no coherente– corresponde a la violencia, y esta solo puede *elegirse con conocimiento de causa*. Solo así es *posible* la violencia, y sin esa posibilidad, la filosofía no sería comprensible para ella misma, pues comprenderla es comprender el origen y la meta del discurso coherente. Esta es la dificultad de los filósofos: tienen que comprenderse a sí mismos y a su operación por aquello que rechazan y contra lo cual luchan. Tienen que comprenderse por su otro. Peligro infinito e irresoluble, aporía de la libertad pura, imposibilidad de salir de la violencia por una nueva vía, la filosofía siempre estará amenazada por la violencia, no por la violencia salvaje, sino por la violencia que se escoge con conciencia, por una violencia racional que se vale del *logos* para intensificar su crueldad y sofisticación, su efectividad como instrumento de muerte; por una violencia al servicio del sentido, que puede y de hecho *suple* constantemente al discurso, cuando este se vuelve impotente. La libertad que permite la filosofía como modo de pacificación de la vida es la que permite también la violencia más extrema, la total *suplantación* del discurso por la violencia. *Y todo se resolverá por el miedo*: si el miedo permanece, triunfará

23 Ibid., 61.

la filosofía; si el miedo se transforma en oscuridad seductora, triunfará la violencia. La filosofía es la promesa de vencer el miedo, promesa imposible de cumplir a cabalidad, y que se mantiene operando justamente en su propio incumplimiento. El peligro es salir de la promesa, que el miedo se vengza y la violencia aparezca no ya como amenaza, sino como vía legítima de la vida de la satisfacción. Mientras haya promesa habrá paz, pues vencer el miedo no implica el *nunc stans* de la plena presencia, sino que anuncia el triunfo de la libertad salvaje y la muerte de la coherencia.

La paradoja que entrelaza a ambos momentos es que tanto violencia y discurso se comprenden por su otro –el discurso por la violencia y la violencia por el discurso–, aunque finalmente toda la comprensión se da en un solo terreno, el del discurso. La filosofía se comprende por su otro solo en tanto ese otro es despojado de su alteridad constitutiva, y se torna así un fenómeno discursivo más. Solo entonces el discurso puede comprenderse por la violencia, cuando la violencia queda a su vez comprendida por el discurso. Sin embargo, ese gesto de inclusión de lo otro en la esfera del discurso tiene sus limitaciones, a saber, que la tematización de eso otro que es la violencia nunca será acabada, completa, pues siempre quedará fuera del discurso un resto de alteridad, un exceso de violencia que amenazará exteriormente al discurso. Pero incluir a la violencia como hecho del discurso es también arriesgarse a la posibilidad de enfrentarse a un enemigo interno, a un ataque desde el interior, a un peligro de contaminación. Como sea, el filósofo y su discurso coherente nunca estarán libres de la violencia: nunca dejarán de estar en peligro de ser avasallados por la violencia, pero tampoco estarán a salvo de ser ellos mismos violentos –aunque esto último no es reconocido abiertamente por Weil. Todo ocurre como si la libertad originaria, el fundamento sin fundamento, lo salvaje de lo pre-racional, pre-discursivo, estuviera todo el tiempo desestabilizando la posibilidad del discurso, como si, al tiempo que es su condición de posibilidad, imposibilitara en el mismo gesto su epopeya de sentido, la totalización más perfecta, la síntesis más pura.

Esa libertad indeterminable, ilimitada en su origen, tiene una función paradójica que hiere a la filosofía desde dentro y que, por ello, hace imposible vencer el miedo: no se puede vencer porque una vez instaurada la filosofía en su posibilidad, ella no puede desplegarse sino en su constante imposibilidad, en su permanente incumplimiento, en una incansable lucha que no se puede abandonar jamás. Por ello, la violencia de la libertad, antes de su determinación como lo ilegítimamente deseable por el discurso, es ambigua: ni el bien, ni el mal. Destruye porque crea, y crea porque destruye. Es quizás comparable a ese *pharmakon*²⁴ que es la escritura para Platón: en su ambigüedad de remedio-veneno hace posible la distinción misma entre

24 Cf. Jacques Derrida, *La diseminación* (Madrid: Fundamentos, 2001), en particular el capítulo “La farmacia de Platón”.

ambos opuestos, al tiempo que la hace imposible, genera la contaminación entre ellos. Platón desprecia esta ambigüedad, como lo hace toda la filosofía occidental, incluido Eric Weil: la violencia de la libertad es una fuerza ambigua que hace posible un mundo de determinaciones a la vez que lo diluye, lo imposibilita en su presencia y estabilidad. Es acaso esa misma violencia de los artistas, como decía Nietzsche, el *instinto salvaje de la libertad*, que la filosofía debe reprimir para poder alzarse como la soberana, como la *causa prima* de un mundo ordenado. La ambigüedad de esa violencia irrita desde siempre a la filosofía, y Eric Weil continúa con esta actitud al determinarla como ilegítima, indeseable, unilateralmente dolorosa. Y a la filosofía como su otro: inocente, bien intencionada, pura, impoluta, cuya única debilidad es estar demasiado vulnerable frente a la violencia exterior. Ya había dicho Weil que la libertad era la condición indeterminable de la determinación, y eso es justamente lo que mantiene a su fuerza indomable, a la violencia, como posibilidad. Pero al darle un rango moralmente inferior como posibilidad que a la opción por la filosofía transgrede su propia ley: determina lo indeterminable, ejerce una violencia segunda sobre esta violencia primera. De estas constataciones aún preliminares sacaremos nuestras conclusiones.

III. PARTICIÓN Y CONTAMINACIÓN

Estas consecuencias abren todo un nuevo horizonte de cuestionamientos, que dejan a la lógica de la filosofía en una posición más bien incómoda; estableceremos desde aquí algunas conclusiones sobre las tesis de Weil. La primera diría que la lógica de la filosofía tiene en principio algunos problemas para demarcar conceptualmente el fenómeno en cuestión – la violencia–, lo que inevitablemente genera una petición de principios en relación con la delimitación o partición axiológica que realiza en su discurso: no hay un fundamento que permita identificar la violencia con lo ilegítimamente deseable. Re-construyamos: la libertad está, como vimos, a merced de la violencia. Y esto quiere decir: la libertad, por no poder *decirse* a sí misma de manera perfecta –a través de su herramienta propia que es el lenguaje–, señala un espacio de silencio dentro de sí, el lugar de un vacío, de alteridad. Este otro, esta inaplicabilidad del lenguaje sobre sí mismo, es la amenaza de la violencia. Además de esa exterioridad respecto del *logos*, Weil no describe exhaustivamente qué es lo que entiende por violencia, y no lo hace porque remite justamente a aquel resto inaprehensible de la libertad indeterminada. Sin embargo, aunque no defina exhaustivamente cómo ni qué sea esa violencia, dice algo sobre ella: que es otra respecto del proyecto humano propiamente tal, de su despliegue dialéctico, pero no

por eso es meramente accidental o “inesencial”, ya que se presenta como constitutiva de todo contenido de la existencia humana²⁵. Ergo, la violencia es irreductible, está siempre amenazando a la libertad misma, y la amenaza allí donde su herramienta propia es impotente, donde la libertad carece de instrumentos. Sin embargo, sigue siendo *exterior* a esa facultad negadora, a la libertad como capacidad, *ergon* u operación propia. Aunque siempre esté amenazando la libertad, la libertad misma no es violenta, sino que se despliega en la violencia, y en ese despliegue puede o bien promoverla, profundizarla, o bien intentar reducirla. Es entonces cuando la violencia, ese *sin* lenguaje, es incluida dentro del lenguaje. En efecto, si la violencia es el contenido constitutivo de la existencia humana, ¿qué hacer con ella? Lo único que puede hacer la libertad: negarla mediante el lenguaje. Eso implica, primero, negar su realidad extra-lingüística, para luego negar su realidad discursiva. Introducirla en el lenguaje, pero expulsarla fuera del discurso. O más específicamente: ubicarla bajo la categoría de *discurso incoherente*, para así sacarla de la de *discurso coherente*. Asimilación y exclusión: *economímesis*, economía desplegada a partir de un criterio mimético, reducción de la alteridad de lo otro²⁶. Solo de esa manera es posible establecer un ámbito de no-violencia, un espacio –la comunidad, dice Weil– que está al abrigo de la violencia. Pero eso requiere, primero, incluirla dentro del lenguaje, como un fenómeno del discurso, aunque perteneciente a un ámbito *indeseable* del discurso, peligroso, *degenerado*, monstruoso incluso. La violencia siempre amenazaré así a la libertad que elige el discurso *deseable*, o discurso coherente, justamente porque su condición precaria no le permite estar plenamente presente ante sí misma y erradicar a la violencia como posibilidad.

Pero puede hacerle frente, decíamos. Y hacerle frente depende solo de una elección: elegir el discurso coherente por sobre la violencia del incoherente. La violencia no está fuera del lenguaje, porque para que pueda haber elección en sentido estricto, la violencia tiene que ser algo, tiene que tener un sentido para el ser humano, y un sentido negativo en términos morales, es decir, tiene que ser reprochable, ilegítima. Para que tenga este sentido y pueda ser una alternativa *externa* al discurso, el discurso tiene que *fagocitarla*, encriptarla dentro de sí, es decir, generar un discurso *coherente sobre lo otro*, que el discurso coherente. Y el discurso coherente hace esto

25 Weil, *Logique de la philosophie*, 45.

26 Cf. Jacques Derrida, “Economímesis”, en Agacinski, Sylviane, et. al. *Mimesis des Articulations* (Paris: Flammarion, 1975). Remitimos a la tesis derridiana sobre la lógica propia de la metafísica, a la estructura de esta lógica como dinámica de fagocitación de la diferencia que, por eso mismo, la niega y la violenta. La historia de esta economía es, sin duda, la historia de la degradación, marginación y exclusión de la escritura (Platón, Saussure, Rousseau, Levi-Strauss, Hegel, Husserl e incluso y como punto paradigmático, Heidegger). Se plantea así que el pensamiento metafísico opera en el fondo de esta degradación de la escritura reduciendo el tiempo a la presencia, el devenir a lo eterno, lo múltiple a lo Uno, generando, así, una lógica violenta del sentido: *lógica de los opuestos*. Esta es la ley de la economía mimética de la metafísica y, con ello, la ley de la ley en general.

por una motivación fundamentalmente pre-discursiva o, más bien, pre-filosófica o pre-lógica: por miedo, miedo a la violencia como omnipresente y omnidestructora de su propia realidad. Así, la violencia es condición del discurso coherente –por el miedo– y el discurso coherente es condición de la violencia –por el sentido. Toda esta lógica de Weil es típica de la tradición filosófica de la que entrevemos su clausura. Jacques Derrida²⁷ nota que las tesis de Weil tienen como punto de partida una predeterminación del sentido de la violencia y del discurso que responde más a una época de la historia del pensamiento del ser que a una evidencia absoluta. Muy cercano a Lévinas, pero con supuestos diametralmente opuestos²⁸, Weil convierte al discurso en una especie de ética originaria cuyo propósito es tender siempre hacia un *telos* de no-violencia que se presenta siempre como trascendente y ajeno a la esencia misma del discurso, pero que, sin embargo, es desde el principio determinado en su incompatibilidad con la violencia. Hay en la teoría de Weil, como en la de Lévinas, un deseo de partición y exclusión cuyo gesto concreto de determinación se pretende libre de toda contaminación entre las categorías involucradas. El resultado es, por un lado, la idea de una violencia pura y, por el otro, de un *logos* puro, de un discurso ético emancipador: la promesa misma –y potencialmente realizable– de la paz. Y aun así, a pesar de la no contaminación de ambas categorías, solo hay violencia después de la apertura del discurso, y ella solo se erradica en ese discurso mismo. Ambos polos –violencia y discurso– se plantean como opuestos irreconciliables en un contexto que, como veíamos, hace depender en su posibilidad al uno del otro, desplazando en ese mismo gesto la distinción hacia un horizonte inaccesible: “La guerra habita el *logos* filosófico, sólo dentro del cual puede, sin embargo, declararse la paz”²⁹. La violencia, no puede, así, reducirse a una única predeterminación metafísica, como tampoco puede hacerlo la no-violencia: ningún ámbito, ni la incoherencia ni la coherencia pueden liberarse por completo de la violencia³⁰, de una violencia *diferencial* que supone y se constituye a partir de todos los elementos que componen la tesis sobre la libertad, la negación, el discurso universal y el singular; sobre la lógica de la filosofía de Weil, en suma.

Este lío es implícitamente solucionado por Weil también de una manera connatural a la historia de la metafísica. Derrida expone esta lógica

27 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967), 171.

28 Para Lévinas, la violencia es representada por el discurso filosófico, u ontología, mientras que es la relación al otro como discurso ético el espacio de la paz. Weil, como vemos, sostiene la opinión opuesta: la no-violencia está conectada con el discurso coherente, con la lógica de la filosofía, mientras que la violencia se remite a lo “totalmente otro que viene a desestabilizar el concepto”, Hent de Vries, “Violence and Testimony”, en Hent de Vries y Samuel Weber eds., *Violence, Identity and Self-Determination* (California: Stanford University Press), 23.

29 Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, 171.

30 de Vries, “Violence and Testimony”, 24.

en *Márgenes de la filosofía* para el caso particular de Austin y su teoría de los *act speech*, que ciertamente podemos citar aquí como diagnóstico general sobre la tesis de Weil (y, por cierto, también sobre las tesis sobre la violencia de Hannah Arendt³¹). Lo que anuncia el tropiezo:

Consiste en reconocer que la posibilidad de lo negativo es una posibilidad ciertamente estructural, que el fracaso es un riesgo esencial de las operaciones consideradas; luego, en un gesto casi *inmediatamente simultáneo*, en el nombre de una especie de regulación ideal, en excluir este riesgo como accidental, exterior, y no explicarnos nada sobre el fenómeno de lenguaje considerado³².

Si ponemos en lugar de “lo negativo”, que define Derrida, a la violencia, como la entiende Weil, y si tomamos al Discurso Coherente como la “operación considerada”, podemos ver que esta dinámica se da plenamente en su tesis sobre la lógica de la filosofía. Ese estado pre-discursivo que es la violencia de la libertad, su indeterminación, es *la condición de posibilidad estructural* para el discurso, puesto que el hombre es un ser negador, es decir, que opera a través un lenguaje que requiere ya siempre y en primer lugar de un sustrato dado no-lingüístico para llevar a cabo esa operación de negación. Primero hay que desear libremente para poder negar algo. El hombre es hombre porque niega su propia condición *natural*, no lo *esencial* a él –no su operación, pues esta se puede negar solo desde la negación misma– sino aquello exterior a su esencia, pero que le es siempre ya dado. Esa violencia original de la libertad consiste en la oposición misma frente a lo que hay. Sin esa posibilidad primera de negación, la filosofía, como la negación de la negación, no podría constituirse como tal. La violencia es una realidad contradictoria respecto del discurso, justamente porque lo posibilita, pero lo posibilita como lo siempre amenazado por esa violencia. Sin embargo, en un gesto casi *simultáneo*, Weil no escapa al sueño metafísico de la interdicción, a la necesidad de delimitar claramente un afuera *accidental* de un adentro *esencial*. Un afuera peligroso, heterogéneo, absoluto, de un adentro pacífico, homogéneo, unitario. Un afuera que se plantea en *primer lugar* como constitutivo del adentro, como su misma posibilidad que luego, *casi simultáneamente*, es rechazado en su carácter condicionante, expulsando esa posibilidad hacia afuera, haciendo de ese fracaso interno un mero accidente externo. De ahí que sea necesario delimitar, ya dentro del lenguaje mismo, el afuera como discurso incoherente, que si bien es un adentro del lenguaje, queda, por una extraña legalidad, desde siempre separado de un discurso que se pretende *puro*, inocente, pacífico. Sin esta delimitación, la violencia sería siempre esencial, constituyente, y nunca exterior y accidental;

31 Cf. Hannah Arendt, *La condición humana y Sobre la violencia* (México: Joaquín Mortiz, 1970).

32 Jacques Derrida, *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972), 384s.

sin esta delimitación no se podría condenar a la violencia: la violencia no podría ser tildada de injusta si es justamente la condición estructural de posibilidad del discurso. Esta es la lógica de la filosofía.

La segunda consecuencia que podría derivarse tiene que ver con la propuesta misma de la lógica de la filosofía como vía de superación de la violencia. Ella cuestionaría la posibilidad de que el Discurso Absolutamente Coherente (DAC) quede, como lo querría Weil, libre de toda contaminación con la violencia, es decir, como actividad que, a su vez, no puede ejercer su función sin violencia. Justamente debido a la problemática delimitación conceptual que determina a la violencia y al discurso como opuestos incompatibles –ya que ambos se constituyen en el espacio de posibilidad de su otro–, el discurso coherente, la *lógica* de ese discurso, implica también una forma de violencia: violencia del *logos*. Todo parte de una reflexión ya en las primeras páginas de *La lógica de la filosofía* respecto del estatuto de la razón. La razón debe entenderse por su aspiración a la presencia: se plantea que el hombre es razón; pero no lo es completamente, pues nunca niega plenamente su actividad negadora primaria, aquella que produce la vida de deseo y satisfacción, generando así discursos parciales que, lejos de la coherencia general, se orientan al contento a partir de la violencia. Pero estos discursos nunca pueden llegar a la felicidad plena, pues para vencer el descontento propio de esta actividad, el hombre debería ser plenamente razón: “Su trabajo verdaderamente humano consiste en la transformación de su ser compuesto en vista de reducir, tanto como se pueda, la parte que no es razonable, con el fin de ser enteramente razón”³³. Ya sabemos el final: no lo será nunca absolutamente. Llegar a la meta es superar para siempre la condición violenta de la libertad humana. Sin embargo, a través de la historia, el filósofo ha creído tener el poder para sobreponerse totalmente a la violencia mediante el estudio de lo que es, de la ontología: a pesar de que el ser se presenta múltiple para los seres humanos que viven en el mundo y en una comunidad determinada –de donde nacen las ciencias particulares– el filósofo sabe que el Ser es Uno, pero que esa unidad se encuentra siempre más allá de todo ser particular y que ella es la supresión de la individualidad³⁴. Es entonces cuando la ontología comienza a mostrar sus deficiencias, por un lado, y su imposibilidad, por el otro; su violencia latente. Porque lo cierto es que hay multiplicidad de discursos, y ese es el problema del filósofo, ningún otro. Y multiplicidad de discursos coherentes, no contradictorios. La ontología, así, no puede sino fracasar:

Fracaso así en el punto decisivo: el recurso al Ser no permite fundar un discurso *único* sobre el cual *todos* los hombres estén de acuerdo, un discurso que no sea de

33 Weil, *Logique de la philosophie*, 10.

34 *Ibid.*, 34.

tal o cual comunidad, sino *el* discurso de *el* hombre³⁵.

¿Qué le queda a la filosofía? ¿Qué hay de su tarea, qué de su *telos* y su deber de hacerle frente a la violencia? Es necesario, entonces, que la filosofía primera no sea ya ontología, sino que sea suficientemente formal para encontrar una unidad dentro de la multiplicidad material de los discursos humanos, es decir, una *coherencia* entre ellos. Es por ello que la filosofía primera es *lógica*:

La *filosofía primera* no es una teoría del Ser, sino el desarrollo del *logos*, del discurso, por sí mismo y para sí mismo, en la realidad de la existencia humana, que se comprende en esas realizaciones, en la medida en que ella *quiere* comprenderse. Ella no es ontología, ella es lógica, no del Ser, sino del discurso humano concreto, del discurso que forma el discurso en su unidad³⁶.

La lógica de la filosofía es la filosofía primera, porque comprende a todos los discursos de todas las épocas históricas y los articula en un discurso mayor, sin por ello imponer un criterio de exclusión para todos aquellos discursos particulares que no se plieguen a la univocidad material de un discurso ontológico que no admite alternativas. Weil describe a esta lógica como la "sucesión de discursos coherentes del hombre, sucesión cuya orientación está dada (por nosotros) por la idea de discurso coherente que se comprende a sí mismo"³⁷. Los discursos particulares sin la acción reguladora y armonizadora del discurso coherente serían sin duda violentos, porque ellos no consideran la violencia en su alteridad pura y remiten así a ella para crear un mundo comprensible, sin llegar, por tanto, a comprender positivamente el mundo existente y su propia existencia; "ellas son así incentivadas a rechazar aquello que pone en peligro sus 'valores'"³⁸, aunque eso implique batallar con otros discursos particulares. La lógica de la filosofía intenta prevenir este choque y esta lucha. Según Guibal³⁹, la lógica de la filosofía tiene como fin la coherencia de todos los discursos particulares y sistemáticos, recogiendo su sentido razonable. Pero

35 Ibid., 36.

36 Ibid., 69.

37 Ibid., 73.

38 Ibidem.

39 "De ahí que una *lógica de la filosofía* tenga como tarea propia el entender el conjunto de estos discursos sistemáticamente significantes al mismo tiempo que los restituye en su intención común y su heterogeneidad irreductible, en su coherencia específica y en su apertura comunicativa. Le toca entonces tratar de producir una comprensión ordenada de todos estos discursos reduciéndolos a su núcleo de inteligibilidad (categorización) y encadenando, dentro de su propio discurso sistemático y según un estilo de innegable parentesco formal con lo especulativo hegeliano, el conjunto de estas categorías lógicas". Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 35.

no los reduce a un Absoluto hegeliano, sino que reconoce la irreductible diversidad y pluralidad de estos discursos categóricos y respeta así su alteridad específica. “No los reduce a un solo discurso (de la totalidad), sino que los articula en un pensar a la vez sistemático y abierto que los remite a su singularidad”⁴⁰.

Esto implica que el DAC tiene la capacidad de incorporar dentro de sí toda alteridad, incluso la radical alteridad de la violencia, pero solo la incluye en la medida en que la despoja de aquello que la constituye como violencia: reduce su carácter de acontecimiento a la presencia propia de la forma como principio de inteligibilidad. Sin embargo, esto nunca es posible del todo, y de ahí que el discurso sea también un espacio de inestabilidad constante, de perpetuo desajuste, adquiriendo así el carácter y la dinámica propia de lo que se describió como violencia en primer lugar⁴¹. Si la violencia consiste justamente en esa inadecuación que produce la constante irrupción de la alteridad en el sistema de la coherencia, la lógica misma del discurso se vuelve violenta al encriptar dicha alteridad en su código interno, al intentar adecuar a sí, a su pretensión formal de presencia, el acontecimiento constante de lo que justamente no se deja nunca reducir completamente a la presencia. Y es que la lógica de la filosofía no puede hablar del individuo concreto, de lo singular, de su eventualidad, sino que solo aprehende lo universal en él, las estructuras del hombre y de la realidad humana: “porque el discurso es el hecho del individuo, y no es el individuo, en absoluto, el hecho del discurso”⁴². A partir de esta diferenciación, el discurso debiera devenir absolutamente coherente. Esta condición para el discurso, la supresión de la singularidad del individuo en pos de sus estructuras universales, hace que al escoger el discurso no sea yo quien elija: el discurso no es para el individuo ni del individuo en cuanto tal; yo escojo, por el contrario, lo universal y el individuo que soy es ahora comprendido por el discurso, no el discurso por el individuo: la formulación de la verdad no es *la adecuación del intelecto a la cosa*, sino *la adecuación del hombre al intelecto*, al discurso coherente⁴³.

¿Puede tomarse esta dinámica de reducción de la singularidad diacrónica a la formalidad sincrónica, de la alteridad a la presencia, que lleva a cabo el discurso como un acto de fuerza, pues no puede realizarse sin una guerra de por medio? Y si esta es una guerra en la que la fuerza es requerida, ¿no es justamente por la irreductibilidad constitutiva del acontecimiento de la singularidad? Pues, más allá de que la razón no pueda solo por sí misma erradicar la violencia del mundo, lo que se plantea aquí

40 Ibid., 37.

41 Para Hent de Vries, la violencia que describe Weil no es sino la de los “acontecimientos que perturban la coherencia del discurso filosófico, no tanto en los actos abstractos de negación como en modos más enigmáticos y persistentes”, de Vries, “Violence and Testimony”, 14.

42 Weil, *Logique de la philosophie*, 63.

43 Ibid., 66.

como reducción del individuo a la individualidad, es decir, a la totalidad de la idea, no es una forma de violencia irracional –una herramienta externa al discurso que sirva para hacerle frente a la violencia–, sino una violación de la razón misma y el lenguaje coherente respecto de ese acontecimiento que siempre tiene lugar. Es la violencia que pretende forzar una deducción imposible a partir de la lógica del discurso, que pretende moldear la decisión singular saltando por sobre el abismo que genera la propia formalidad de esa lógica. En efecto, Weil parece saber de esta objeción, de ahí que decir que el discurso está él mismo “sostenido, formado y elaborado por la violencia”⁴⁴ no remita solo a una condición externa del *logos*, desencadenando ya siempre la contaminación. La violencia, que se había presentado como lo otro del discurso, se muestra en realidad en el seno del discurso mismo, pues el discurso como abstracción se comprende como discurso de la violencia, como cometiendo una injusticia contra el individuo, injusticia que se revela en el discurso mismo. Una violencia del discurso que parece inevitable:

Se sostendrá fácilmente que una filosofía que se comprende como comprensión y como vía de contento recomiende el uso de la violencia, porque ella está incitada (*amenée*) a constatar que ella debe alzarse contra la violencia. Pero esa violencia no es sino el medio necesario (técnicamente necesario que está aún bajo la ley de la violencia) para crear un estado de no-violencia, y no es la violencia primera el contenido de la vida humana; al contrario, *la vida humana no tendría contenido humano sino a partir del momento en que esta violencia segunda, dirigida contra la violencia primera por la razón y la idea de la coherencia, la haya eliminado del mundo y de la existencia del hombre: la no-violencia es tanto el punto de partida como el fin último de la filosofía*⁴⁵.

Aunque ese discurso sea lo suficientemente general para dar cabida a todas las expresiones discursivas particulares, genera violencia en cuanto somete al individuo mismo, a su propia irreductibilidad singular, a su propia condición inaprehensible –*libre*– a un estado de presencia que reduce esa espontaneidad diacrónica de la libertad. De ahí que la categoría primera de la filosofía para Weil, en la que se resumen todas las otras, no sea ni más ni menos que el Absoluto: la filosofía no es sino “la comprensión de sí y, en tanto que tal, la comprensión de Todo” o en una formulación más precisa: “la comprensión de Todo es comprensión de sí, y la comprensión de sí es comprensión de Todo”⁴⁶, porque la realidad de la filosofía es el Absoluto. De ahí que al filósofo no le importe que el hombre de la praxis considere secundario al lenguaje y al discurso coherente, que declare que

44 Ibid., 64.

45 Ibid., 59, cursivas agregadas.

46 Ibid., 342.

no hay validez más que en la acción; no le importa porque “toda vida real o posible no le proporciona jamás sino una exterioridad y una alteridad *relativas*”⁴⁷. La reflexión filosófica, en la medida en que se guía por una actitud omniabarcante de la realidad discursiva, puede comprender la vida del hombre práctico, pues todo encuentra un lugar en las categorías de la coherencia, incluso lo no-coherente, lo contradictorio, lo meramente expresivo-poético. “Nada es ajeno a la búsqueda de la verdad”⁴⁸, dice Weil, y la filosofía no es sino eso, búsqueda simple y constante de la verdad. En efecto, esta tendencia hegeliana a lo Absoluto atribuida a la filosofía asume toda actitud dentro de un proyecto de coherencia razonable, que no puede excluir nada *a priori*, ni siquiera lo no coherente, pues eso también tiene un sentido para el filósofo –la violencia, como habíamos dicho, no es nada fuera del discurso que la comprende como su otro, como su única amenaza, como lo único a lo cual temer.

La pregunta seguirá siendo si esa totalidad a la que aspira la filosofía, y que pretende hacer frente a la violencia en medio de ella, no responde a su vez con una violencia aún mayor, encubierta por una “buena conciencia”⁴⁹, impuesta finalmente por la *ley* que divide entre deseos legítimos e ilegítimos. Mayor porque encubierta: en su buena conciencia, en su intención civilizatoria, la filosofía ejerce una violencia subrepticia, disfrazada de obra de bien, pero que es igualmente desgarradora y opresiva para la comunidad. Mayor también en cuanto la universalidad del discurso niega la posibilidad de la decisión singular y limita la libertad del relato cada vez (re)creado por esa decisión que escapa a toda aprehensión por parte del discurso, pues no se sigue deductivamente de la formalidad de aquel. Si los individuos de la comunidad eligen el discurso por sobre la violencia, no lo hacen inocentemente, tienen un alto precio que pagar: la supresión forzada del abismo que separa la lógica de la filosofía de la ficción constitutiva de la ley y la verdad, que son así forzadas a ser contenidas dentro la lógica del discurso –en cuanto no se derivan de ella– y así violentadas en cuanto obras de la creatividad, no de la razón. Lo hacen a consecuencia de una negación y consecuente marginación de lo absolutamente otro que, sin embargo, no puede nunca lograr absolutamente su cometido: englobar la violencia

47 Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 293.

48 Weil, *Logique de la philosophie*, 89.

49 Para Weil, la filosofía y el discurso coherentes nacen con buena conciencia, ya que no se presentan como discurso unívoco, con un criterio máximamente excluyente, ni tampoco como la única y necesaria forma de vida del ser humano. Por el contrario, se saben meras posibilidades del hombre, cayendo por su propio peso todas aquellas teorías que pretenden lo contrario. La conclusión es que la filosofía no es un discurso que se impone, así como tampoco puede excluir de su esfera a ciertos discursos coherentes por no adecuarse plenamente a un determinado y restrictivo régimen de verdad. Cf. Weil, *Logique de la philosophie*, 64s. Sin embargo, toda esta idea es plenamente cuestionable desde la filosofía de Nietzsche sobre la mala conciencia de la filosofía, producto de una represión originaria de la libertad. Cf Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral* (Madrid: Tecnos, 2003), 128s. (Tratado Segundo, parágrafo 17).

de la singularidad o del acontecimiento diacrónico dentro del discurso, abstrayéndola por fuerza de esa misma singularidad, hace que el discurso mismo se vuelva inestable, insuficiente, hace que se disloque en su interior no pudiendo ser más idéntico a sí mismo. Si la lógica de discurso recurre a la idea de Absoluto como ideal regulativo que plantea siempre la promesa de un *telos* inalcanzable, es justamente porque, en su despliegue, la lógica no puede permanecer en ese ideal de presencia plena, contaminado siempre por la incoherencia que lo vuelve asimismo inevitablemente violento, en la medida en que opera a partir de un deseo solo motivado por el miedo a dicha incoherencia misma; su fundamento no es otro que la incoherencia propia de la libertad indeterminada.

La filosofía no es pura buena conciencia, no es simplemente lo otro que la violencia: está contaminada por ella, es también ella misma una amenaza (no es solo *lo amenazado*): en su potencia integrativa, en su deseo de incluir, asimilar, reducir, identificar, vencer y absorber toda exterioridad y alteridad dentro de su comprensión sistemática⁵⁰, asume el riesgo de quedar ella misma alterada y dislocada por esas exterioridades. El ideal de una comunidad donde prime la coherencia entre los discursos supone también una *fuerza* que se oponga a la desestabilización que produce la individualidad cerrada, la singularidad creativa, compelida a entrar en los límites de la categoría. Al reducir la fuerza de la libertad a una violencia siempre condenable, el discurso se otorga a sí mismo la potestad legítima de negar la singularidad última de la decisión y del relato donde esa violencia de la libertad está todavía y siempre latente, como núcleo de irreductibilidad; se postula una jerarquía de fuerzas, donde una fuerza es determinada sin fundamento evidente como *justa* sobre otra *injusta*, partición posible *justamente* solo por un acto de fuerza. La violencia del discurso consiste, en última instancia, en no reconocer ese acto de fuerza que instaura la partición, precipitándola inevitablemente hacia la contaminación. Si la fuerza a la vez disruptiva y constitutiva de la alteridad sobre el sentido es la violencia, como anuncia Weil, entonces el sentido mismo está marcado y alterado por aquella fuerza, no deviniendo a su vez más que fuerza disruptiva y constitutiva. No quedaría entonces, al parecer, más que renunciar quizás a la posibilidad de la paz, en pos de una actitud que acoge y se hace responsable frente al resto irreductible que siempre queda en el movimiento del discurso; es necesaria una negociación entre el discurso y su otro, si lo que se quiere es reducir y economizar verdaderamente la violencia⁵¹. Renunciar a vencer el miedo, *aprender a vivir con él*.

50 Guibal, *Historia, Razón, Libertad*, 293.

51 de Vries, "Violence and Testimony", 24.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agacinski, Sylviane, Jacques Derrida, Sarah Kofman, Phillippe Lacoue-Labarthe, Jea-Luc Nancy, Bernard Pautrat. *Mimesis des Articulations*. Paris: Flammarion, 1975.
- Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. México: Joaquín Mortiz, 1970.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Bataille, Georges. *L'érotism*. Paris: Gallimard, 1987.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- Derrida, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.
- Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Fundamentos, 2001.
- Derrida, Jacques. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 2008.
- Guibal, Francis. *Historia, Razón, Libertad. Una introducción al pensamiento político y filosófico de Eric Weil*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. Madrid: Tecnos, 2003.
- de Vries, Hent. "Violence and Testimony". En *Violence, Identity and Self-Determination*, editado por Hent de Vries y Samuel Weber. California: Stanford University Press, 1997.
- Weil, Eric. *Logique de la philosophie*. Paris: Vrin, 1967.
- Weil, Eric. *Philosophie et réalité*. Paris: Beauchesne, 1982.

LÉVINAS ON JUSTIFICATION OF VIOLENCE*

PETAR BOJANIĆ**
UNIVERSITY OF BELGRADE

ABSTRACT

This article deals with the concept of violence as developed by Lévinas. On the one hand, I deal with violence understood as the encounter with the other, mainly as the basis for an economy of violence. On the other hand, I examine the relationship of three dynamics of violence: a) a third party's violence; b) my own violence, i.e. Lévinas' violence; c) violence by the State as a reaction to the first kind of violence. Once that relationship is explicated, I will try to explore "violence against violence", by echoing Lévinas' well-known hesitation about a "right to violence". I will finally tackle what has been called "the aftertaste of violence", "cet arrière-goût de violence". In order to analyze this reminder of violence as much as to include the question of third-parties in Lévinas, I will deal with questions that spread out of phenomenology through a loyal and resistant reading of Husserl.

KEY WORDS: Emmanuel Lévinas, Dynamics of Violence, Other, State, Phenomenology.

LÉVINAS SOBRE LA JUSTIFICACIÓN DE LA VIOLENCIA

El presente ensayo aborda la noción de violencia desarrollada por Lévinas. Por un lado, aborda la violencia en el encuentro con el otro *y*, principalmente, como fundamento de una economía de la violencia. Por otro lado, analiza la relación entre tres dinámicas de la violencia: primero, la violencia del tercero; segundo, mi propia violencia, o la violencia de Lévinas; *y*, tercero, la violencia que ejerce el Estado como respuesta a la primera. Planteado lo anterior, el ensayo interrogará la "violencia contra la violencia", haciendo eco de la célebre duda (*hesitation*) de Lévinas sobre el "derecho a la violencia".

*Paper received on November 3th, 2011 and accepted on February 12th, 2012. An earlier version of this essay was presented at the colloque: «Lévinas : Reconhecimento e Hospitalidade» on 27-28 october 2009, in the Univerzita Lisabon, CECL in Lisbon.

** Petar Bojanić has a doctor's degree from the Université Paris X Nanterre. His thesis was directed by Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy and Étienne Balibar. Currently he is a professor and researcher at The Center for Modern Thought at the University of Aberdeen, Scotland. He is director of the Institute for Philosophy and Social Theory at the University of Belgrade, Serbia. He is researcher at The Birkbeck Institute for the Humanities in London, England. He is the author of *Friend and Enemy. Carl Schmitt and Jacques Derrida* (Novi Sad: Stetovi, 1995) and *Violence. The Reason of State and the Figures of Sovereignty* (Belgrade: IFDT-Filip Visnjic, 2007). E-Mail: p.bojanic@law.bbk.ac.uk

LEVINAS ON JUSTIFICATION OF VIOLENCE

Finalmente, el ensayo reflexiona sobre el gusto de violencia que permanece en la boca, “cet arrière-goût de violence”. Para analizar este resto de sabor a violencia e introducir la cuestión del tercero en Lévinas, el texto abordará preguntas que tienen origen en la fenomenología, en una lectura de fidelidad y de resistencia de Husserl.

PALABRAS CLAVE: Emmanuel Lévinas, dinámicas de la violencia, Otro, Estado, fenomenología.

I will attempt, in English and with frequent citations of Lévinas in French, to explain the connection between violence (someone’s violence) and my own or Lévinas’s or the State’s violence as a response to the initial violence (Violence against Violence) and, finally, the violence which remains in the mouth, throat, aftertaste [goût] or in disgust [dégoût]: “cet arrière-goût de violence”¹, or “un quelconque arrière-goût de dégoût” [“a kind of aftertaste of disgust”]².

Before I go on and cite Lévinas’s fragments, and before I begin thinking about the third (third party [tiers]), about politics and the State in Lévinas, about the institution, about the legitimacy of violence, “necessary violence”, or about “ethical necessity” (these are all Lévinas’s terms, which he uses quite infrequently), I must insist on several difficulties. There are three of them, they are all Lévinas’s and all three call into question any hospitality and openness towards the other, towards the other’s violence or towards violence of the *prochain*. All these three difficulties (or Lévinas’s dilemmas) have their beginning in phenomenology, in Lévinas’s simultaneous devotion and resistance to Husserl.

The first difficulty is with the definition of violence. It seems to me that Lévinas’s first explanation of what violence is does not allow the possibility to determine the extreme violence or destructive violence³. Conversely, Lévinas gives the illusion that the other’s advantage is infinite,

1 Emmanuel Lévinas, “Textes messianiques”, in *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme* (Paris: Albin Michel, 1963), 109.

2 Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée* (Paris: Vrin, 1982), 66; Emmanuel Lévinas, *Of God who comes to Mind* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 193.

3 The term the “absolute other” (in 1957, Lévinas says that this term belongs to Jankelevich; but it is also Hegel’s term) never has a negative connotation; when, in certain places, Lévinas uses the word “enemy” or “hostility”, he is solely attempting to find a figure which is the absolute other and which cannot be assimilated: “L’ennemi ou le Dieu sur lequel je ne peux pouvoir et qui ne fait pas partie de mon monde, reste encore en relation avec moi et me permet de vouloir, mais d’un vouloir qui n’est pas égoïste, d’un vouloir qui se coule dans l’essence du désir dont le centre de gravitation ne coïncide pas avec le moi du besoin, d’un désir qui est pour Autrui.” In Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini* (La Haye, Boston, Londres: Martinus Nijhoff, 1961), 212f. Lévinas probably never consulted Husserl’s “E manuscripts” from 1934. (“Hostility is the total negation of another being in its complete living activity” [Feindschaft ist die totale Negation des anderen Seins in allen seinen Lebensbetätigungen], E III 8, S. 12).

that the acceptance of the other is unconditional and that the hospitality is absolute and limitless. In four of his main texts from the early 1950's, Lévinas speaks about violence as partial negation ("*Négation partielle qui est violence*")⁴ – murder as total negation is already, in 1951, diluted by Lévinas's constant repetition that "in the presence of the other's face [*visage*]" or "when face to face with the other," it is impossible to kill⁵. Apart from Lévinas's above mentioned definitions of violence being visibly influenced by Eric Weil⁶, Lévinas constructs three new ideas: the first being that "[*E*] *st violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir [...]*" ("*[...] est violente, par conséquent, aussi toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs*")⁷. Two years later, Lévinas changes and adds to this formulation: "*L'action violente ne consiste pas à se trouver en rapport avec l'Autre; c'est précisément celle où on est comme si on était seul*"⁸. And he demonstrates that seemingly, violence comes from outside and that in principle it does not exist between two people; the third idea is found in one of his most complicated and important works, the 1954 text "*Le Moi et la Totalité*", where it is finally discovered that the source of true violence is outside "*société intime*" or "*société de l'amour*" ("*société close*", *couple*, *entre-deux*) – in "*une véritable*" *société* which refers to *le tiers* ("*le troisième homme*", "*une troisième voie*", "*le 'tu' véritable*", "*une multiplicité de tiers*")⁹. However, Lévinas completely takes away the sacred aura from the space violence and injustice occupy, characterizing it as a space for things and goods, material bodies and money – let us not forget that the idea of justice is for Lévinas above all economic: "*la justice économique*"¹⁰; only just reparations through money can bring an end to the history of human violence, says Lévinas¹¹. Furthermore, despite implying the existence of "*une blessure réelle*", it seems that the third (party) is not the subject of violence. Lévinas repeatedly speaks in the first person, about "I" who can damage the third and cause

4 Emmanuel Lévinas, "L'ontologie est-elle fondamentale" (1951), *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), 20.

5 *Ibid.*, 21. Lévinas first mentions "*visage*" in a series of lectures he gave in 1946-1947, and which were published in 1948 in *Le temps et autre*.

6 Lévinas mentions Weil's book *Logique de la philosophie* (1951) in a text titled "Ethique et esprit" (1951) and speaks of its importance in understanding violence in opposition to discourse, cf. Emmanuel Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, (Paris: Albin Michel, 1963), 17f.

7 *Ibid.*, 20: "Violence is consequently also any action which we endure without at every point collaborating in it." Emmanuel Lévinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism* (London: The Athlone Press, 1990), 6.

8 Emmanuel Lévinas, *Liberté et commandement* (Paris: Fata morgana, 1994), 43f.

9 Emmanuel Lévinas, "Le Moi et la Totalité", *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1954), 358 (again published in *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), 23-48). It's curious that Jacques Derrida omits analyzing Lévinas's text in "Violence and Metaphysics".

10 *Ibid.*, 356. Conversely, Derrida repeatedly talks about right, about "*l'exigence de la justice comme droit*," in the book *Adieu*. Cf. Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997), 190.

11 Emmanuel Lévinas, "Le Moi et la Totalité", 372f.

him harm¹². It is “I” who brings violence, “I” damages; not the other or the third.

This leads us to Lévinas’s second difficulty: who is the subject of violence and who tolerates it? Who is violent? I (the “Same”), the other or a third person (third party)? *Proche* or *prochain*? Or the State? Or God? Who should be defended, who should defend who, who is bringing harm to who? Don’t the foundations of all these questions, which Lévinas continuously repeats and re-formulates an infinite number of times, contain the first questions about the constitution of the subject and about the limits of intersubjectivity? On the other hand, how is violence lessened or how is violence erased? If pardon and vengeance cannot break the *cercle infernal de la violence* (“[...] *le mal engendre le mal et le pardon à l’infini l’encourage*”¹³), what is left? Perhaps it is necessary and somewhat acceptable, at this time, to shake-up even the basic foundations of Lévinas’s texts: don’t the histories of great crimes and murders tell us that the face [*visage*] does not stop crime (on the contrary), and that the reasons for the existence of violence can perhaps be explained with the absence of others? Perhaps violence is possible because the other (or third) is not present?

The third difficulty is methodological and probably the most complex. What is necessary is to systematically and carefully explain how Lévinas understands “the institution” and what “*instituer*” means to him. This preliminary task should again show Lévinas’s proximity to and distance from Husserl¹⁴, but also something much more important. When Lévinas, in 1977, writes about the *tiers*, about justice, about my relation to *autrui* (which is “*toujours la relation avec le tiers*”), he says the following:

[...] il faut comparer, peser, penser, il faut faire la justice, source de la théorie. Toute la récupération des Institutions –et de la théorie elle-même– de la philosophie et de la phénoménologie: expliciter l’apparaître –se fait selon moi, à partir du tiers¹⁵.

12 Ibid., 365.

13 Ibid., 373. “Le mal engendre le mal et le pardon à l’infini l’encourage”. In this text, Lévinas puts forward a hypothesis concerning justice which can bring an end to violence. I repeat, Lévinas does not, yet, strictly connect justice with the state or rights. In fact Lévinas rarely uses the word right (law) even later in his life. The problem of “breaking the chain of violence,” in the book *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence* (La Haye, Boston, Londres : Kluwer Academic, 1974), is solved by a call for patience.

14 Here I am referring to Lévinas’s understanding of Husserl’s terms “to institute”, “to *primally* institute” [*stiften, urstiften*], as well as to Husserl’s first readers and translators in France who wrote about the institution (Merleau-Ponty, Ricoeur, Lyotard). Paradoxically, the responsibility for concealing the uniqueness of these words is borne by Emmanuel Lévinas, who translates the word *Urstiftung* in *Cartesian Meditations* (1929) in two ways. In § 38, Lévinas and Gabrielle Peiffer (Alexandre Koyré examined this translation) translate *Urstiftung* as “*formation première*”, and in the famous § 50, as “*création première*”. Edmund Husserl, *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* (Paris: Vrin, 1992), 135, 181.

15 Lévinas, *De Dieu qui vient à l’idée*, 132.

It is necessary to closely follow Lévinas's numerous attempts and variations of this sentence, in order (for him) to be able to explain the connection between philosophy and institution, that is the State¹⁶. Already in 1953, Lévinas writes:

Concevoir et réaliser l'ordre humain, c'est instituer un Etat juste, qui est, par conséquent, la possibilité de surmonter les obstacles qui menacent la liberté. C'est le seul moyen de la préserver de la tyrannie¹⁷.

In 1982, Lévinas continues:

[...] il y a un accord possible entre éthique et Etat. L'Etat juste sortira des justes et des saints plutôt que de la propagande et de la prédication¹⁸.

Philosophy (or theory, or phenomenology) should bring justice into Institutions or into the State. Immediately I would pose two questions here: is philosophy responsible for the regulation of violence ("resisting evil by force," "the legitimacy of violence," "the justification of violence," "*nécessité éthique*", "*éthiquement nécessaire*") and does philosophy make violence just or justifiable? Does philosophy introduce elements of justice into violence or into war? This question finds its source in Lévinas's famous insistence (in *Totalité et Infini*) that Western philosophy produced war and that it is structured like war (an unjust and criminal war, of course).

The second question is especially problematic: how does Lévinas's philosophy repair (provide justice to) Institutions (the State) or perhaps a World State, laws, etc? This question assumes that we have answers to another series of questions: how do we read and translate Lévinas today? How do we write about him? Can and in what way does Lévinas's theory function in the Anglo-Saxon space and in Israel, in new discussions concerning the ethics of war, concerning self-defense and the defense of the civilian population, concerning the immunity of civilians (noncombatants), concerning permissible killing, concerning asymmetrical war, etc.?

16 "Les institutions et l'Etat lui-même peuvent être retrouvés à partir du tiers intervenant dans la relation de proximité. Peut-on déduire les institutions à partir de la définition de l'homme « loup pour l'homme » plutôt qu'otage de l'autre homme? Quelle différence y a-t-il entre des institutions naissant d'une limitation de la violence ou bien naissant d'une limitation de la responsabilité ? Au moins celle-ci : dans le second cas, on peut se révolter contre les institutions au nom même de ce qui leur a donné naissance". Emmanuel Lévinas, *Dieu, la mort et le temps* (Paris : Grasset, 1993), 211f. Cf. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 248, 251, 256, 263; Lévinas, *Totalité et infini*, 276, 282, 284.

17 Lévinas, *Liberté et commandement*, 39.

18 Emmanuel Lévinas, "Philosophie, Justice et Amour", in *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), 139. "Il y faut des institutions qui arbitrent et une autorité politique qui la soutienne. La justice exige et fonde l'Etat", in Emmanuel Lévinas, "De l'Unicité", in *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), 216.

LEVINAS ON JUSTIFICATION OF VIOLENCE

If I were to attempt to sketch a short answer to this great question regarding Lévinas's intervention in existing institutions or in an ideal future institution (finally always present in the philosophical gesture), I must begin with the ineradicable trace of violence. Lévinas, in the 1950's, in several messianic texts and comments (published much later, in 1963), for the first time discusses in detail the violence of others (evil ones) and the possibility of a just violence, and he does this completely in harmony with "*la justice économique*" from 1954. He investigates several fragments from the Talmud and the coming of the third (the other, the closest, the Messiah) "*comme une personne qui vient mettre miraculeusement fin aux violences qui régissent ce monde*"¹⁹. Apart from the end of violence and political repression [*fin de la violence et de l'oppression politique*]²⁰ in the messianic epoch, Lévinas especially fears whether the Messiah will bring an end to poverty and social violence. Here are these unforgettable words:

La fin des violences politiques se sépare-t-elle de la fin des violences sociales? Schmueel annonce-t-il le paradis des capitalistes : plus de guerre, plus de service militaire, plus d'antisémitisme ; mais on ne touche pas aux comptes en banque et le problème social reste sans solution ? Un texte parallèle –car il y a beaucoup de textes parallèles dans le Talmud– n'indique-t-il pas les raisons alléguées par Schmueel en faveur de sa thèse : 'Il n'y a entre l'époque messianique et ce monde-ci d'autre différence que la fin de la violence et de l'oppression politique, car il est dit dans la Bible (Deut. 15. 11): "Le pauvre ne disparaîtra pas de la terre" (Berachoth, 34 b)²¹.

This problem creates an entirely new complication, namely: how will violence and injustice be erased? Lévinas continues:

Parce qu'au moment messianique il faut qu'il sacrifie les méchants aux bons. Parce que dans l'acte juste il y a encore une violence qui fait souffrir. Même lorsque l'acte est raisonnable, lorsque l'acte est juste, il comporte une violence. [...] Voilà aussi pourquoi l'engagement nécessaire est si difficile au juif, voilà pourquoi le juif ne peut pas s'engager sans se désengager aussitôt, voilà pourquoi il lui reste toujours cet arrière-goût de violence, même quand il s'engage pour une cause juste ; jamais le juif ne peut partir en guerre les

19 Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 83.

20 The English translation omits these words. Lévinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, 61.

21 Lévinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, 86f. In a text concerning Judaism and revolution from 1969, Lévinas again goes back to just violence (violence which ends all or any future violence), necessary violence against evil and "*Dieu des armées*", cf. Emmanuel Lévinas, *Du sacré au saint* (Paris: Minuit, 1977), 45.

drapeaux déployés, et aux accents triomphants des musiques militaires et avec la bénédiction d'une Eglise²².

Lévinas first changes his perspective and stops defining the violent act as such. A just or correct act (rational as well) contains violence probably because it brings pain and suffering to the other (the evil, unjust, one). However, this violence cannot be erased by justice or rationality. But, similarly, violence cannot be hidden or forgotten by the State, the community or a marching column, or by the church or religion. The bitter taste (aftertaste) in one's mouth or the remaining violence in the throat (in another place Lévinas talks about Abraham's "*arrière-goût de cendre et poussière*"²³) is the precondition for true proof that violence did exist (and that it has yet to occur) and that there will always be eternal responsibility for it. Only this remnant of violence which is found *a priori* in Lévinas's every testimony and which best explains his discourse concerning responsibility for the other, can lead us to an examination of violence perpetrated by the other against the third or the third against the other. But, I must once again repeat that with Lévinas "*cet arrière-goût de violence*" absolutely eliminates my discourse or my testimony concerning violence committed against me. This is Lévinas's great innovation.

I would now like to mention several sentences from a very famous interview with Lévinas of September 28, 1982²⁴. The State of Israel is also mentioned in this interview, as is the Jew and the violence which the other commits against the third and the third against the other.

Before and after this interview, and certainly in harmony with the difficulty of constituting a just State of Israel, Lévinas begins to speak about "my" legitimate resistance to violence. In 1977, Lévinas says:

22 Ibid, 108f. "*Cet arrière-goût de violence*" does not exist in the English translation. "Because at the messianic moment He must sacrifice the wicked to the good. Because in the just act there is still a violence that causes suffering. Even when the act is reasonable, when the act is just, it entails violence [...] This is also why the necessary commitment is so difficult for the Jew; this is why the Jew cannot commit himself without also disengaging himself, even when he commits himself to a just cause; the Jew can never march off to war with banners unfurled, to the triumphal strains of military music and with the Church's blessing". Lévinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*, 79f.

23 Emmanuel Lévinas, *Nouvelles lectures talmudiques* (Paris: Minuit, 1996), 92.

24 Cf. Emmanuel Lévinas, "Israël: éthique et politique", entretiens avec S. Malka (avec Alain Finkielkraut), *Les Nouveaux Cahiers* 71 (1983): 1-8. In the past few years this interview has been heavily criticized in England and the United States. Cf. "The well-known fiasco of Lévinas", in *Organs without Bodies*, Slavoj Žižek (London: Routledge, 2003), 106. The interview has been translated into English as "Ethics and Politics", in *The Lévinas Reader*, ed. Sean Hand (London: Basil Blackwell, 1989). As an introduction to this translation, the genesis of an incident which occurred on September 15 is explained (on page 288). An incident during which "Christian soldiers massacred several hundred people in the Sabra and Chatila Palestinian camps with no intervention on the part of the Israel Defence Forces. At first Begin refused to set up a judicial enquiry, commenting in the New York Times on 26 September that 'Goyim kill goyim, and they immediately come to hang the Jews'".

LEVINAS ON JUSTIFICATION OF VIOLENCE

Ma résistance commence lorsque le mal qu'il me fait (autrui), est fait à un tiers qui est mon prochain. C'est le tiers, qui est la source de la justice, et par là de la répression justifiée ; c'est la violence subie par le tiers qui justifie que l'on arrête de violence la violence de l'autre²⁵.

In an October 1982 interview (on the 3rd and 8th of October), in "Philosophie, Justice et Amour", Lévinas adjusts and changes this perspective:

Quand je parle de Justice, j'introduis l'idée de la lutte avec le mal, je me sépare de l'idée de la non-résistance au mal. Si l'autodéfense fait problème, le "bourreau" est celui qui menace le prochain et, dans ce sens, appelle la violence et n'a plus de Visage. [...] Ici s'ouvre donc toute la problématique du bourreau : à partir de la justice et la défense de l'autre homme, mon prochain, et pas du tout à partir de la menace qui me concerne. [...] Il y a une certaine mesure de la violence nécessaire à partir de la justice [...]. Il y a une part de violence dans l'Etat, mais qui peut comporter la justice. Cela ne veut pas dire qu'il ne faut pas l'éviter, dans la mesure du possible ; tout ce qui la remplace dans la vie entre les États, tout ce qu'on peut laisser à la négociation, à la parole, est absolument essentiel, mais on ne peut pas dire qu'il n'y ait aucune violence qui ne soit légitime. [...] Autrui vous concerne même lorsqu'un tiers lui fait du mal, et par conséquent vous êtes là devant la nécessité de la justice et d'une certaine violence. Le tiers n'est pas là par accident. En un certain sens, tous les autres sont présents dans le visage d'autrui. [...] "Offrant ma joue à celui qui frappe..." Mais je suis responsable de la persécution des prochains. Si j'appartiens à un peuple, ce peuple et mes proches sont aussi mes prochains. Ils ont droit à la défense comme ceux qui ne sont pas mes proches²⁶.

Another one of Lévinas's variations of this idea can be found in the 1985 interview, "Violence du Visage":

La violence est originellement justifiée comme la défense de l'autre, du prochain (fût-il mon parent ou mon peuple!), mais est violence pour quelqu'un²⁷.

25 Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, 134.

26 Lévinas, "Philosophie, Justice et Amour", 123-25.

27 Emmanuel Lévinas, "Violence du Visage", in *Altérité et transcendance* (Paris : Fata morgana, 1995), 173. It seems that "prochain" (the other in a moral sense [*au sens moral du terme*], as Lévinas says), appears for the first time in the text "Langage et proximité" in 1967. Lévinas capitalizes the word *le prochain*. In the introduction to the book *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques* (Paris, Minuit, 1982), written in September 1981, Lévinas speaks about "my"

Nowhere does Lévinas explicitly discuss the difference between *prochain* and *proche*. This is perhaps why *proche* is in the beginning translated into English as “kin” and as “someone who is near to me” (*prochain* is always “neighbor”). However, *le proche* is one who is closer to me than *le prochain* (*le proche* can be my friend and can certainly be of a different nationality). Lévinas says so implicitly. I will repeat several suggestions by Lévinas which can certainly be a precondition for a future text concerning Lévinas’s greatest problem, “auto-defense.” Can or must one, but also when and who, defend themselves from the other (from the third, from the State)?

All these suggestions are overshadowed by the transformation of my (Lévinas’s) fear of hurting the third from 1954 and my fear for the innocent from 1969, –into my fear for the other [*la crainte pour autrui*]²⁸ from 1983 (the years are completely arbitrary). Therefore, only much later does Lévinas introduce the possibility that the other or the third can commit violence and his answer is quite explicit: I am responsible for this, I must use violence and protect the other, and I must die for the other and sacrifice myself for the other.

Two innovations: in contrast to Heidegger, my concern is always a concern for the other; in contrast to Hobbes, the necessary existence of a just State (the instance of a protector) is a consequence of my fear for the life and security of the other²⁹.

Lévinas’s proposals: (a) Lévinas gives the same name –neighbor [*prochain*]– to both the one who is my other and my third [*tiers*]; (b) *le proche* has no privileged position in relation to one who is not my *proche* (both have the right to defense [*droit à la défense*]); (c) “to have the right to defense” [*avoir le droit à la défense*] is a dual formulation: “to have the right” to defend myself or “to have the right” for someone else to defend me? (d) the privileged position of *le proche* in relation to *le prochain* – only *le proche* “has the right to defense” [*avoir le droit à la défense*] – is definitely erased by Lévinas because sometimes the other attacks the third, and sometimes the

people and “my” family”, who also, like strangers, demand justice and protection (they are the others, near to me and my neighbors [*autres, proches et prochains*]).

28 Emmanuel Lévinas, “La conscience non intentionnelle” (1983), in *Entre nous* (Paris: Grasset, 1991), 13.

29 “Il signifie un Etat au sens complet du terme, un Etat avec une armée et des armes, une armée qui puisse avoir une signification dissuasive, et s’il le faut défensive. Sa nécessité est éthique: c’est en effet, une vieille idée éthique qui commande précisément de défendre nos prochains. Mon peuple et mes proches, ce sont encore mes prochains. On défend le prochain quand on défend le peuple juif; chaque juif en particulier défend le prochain quand il défend le peuple juif”. “It signifies a State in the fullest sense of the term, the State with an army and arms, an army which can have a deterrent and if necessary a defensive significance. Its necessity is ethical indeed; it’s an old ethical idea which commands us precisely to defend our neighbours. My people and my kin are still my neighbours. When you defend the Jewish people, you defend your neighbour; and every Jew in particulars defends his neighbour when he defends the Jewish people”. Lévinas, “Israël: éthique et politique”, 4; Lévinas “Ethics and Politics”, 292.

third attacks the other. Therefore, my *proche* can be violent towards the one who is only my *prochain*.

In the September 28, 1982 interview, following the civilian (noncombatant) massacre, Lévinas repeats the idea of violence which never has the same direction. This is Lévinas's game of personal pronouns that begins with violence which "we" [*nous*] or "me" [*moi*] suffer, but definitely ends with the suffering of "the others" [*autres*] and with my responsibility.

Je ne crois pas du tout que la responsabilité ait des limites, que la responsabilité en "moi" ait des limites. Le moi, je le répète, n'est jamais quitte envers autrui. Mais je pense, et il faut aussi le dire, que tous ceux qui nous attaquent d'une manière si hargneuse n'y ont pas droit et que, par conséquent, il y a certainement à côté de ce sentiment de responsabilité illimitée une place pour une défense, car il ne s'agit pas toujours de "moi" mais de mes proches qui sont mes prochains. A cette défense je donne le nom de politique, mais de politique éthiquement nécessaire. A côté de l'éthique, il y a une place pour la politique³⁰.

However, the others [*autres*] who should be defended, are the same others who someone else must defend themselves from.

Ma définition de l'autre est tout à fait différente. L'autre, c'est le prochain, pas nécessairement le proche, mais le proche aussi. Et dans ce sens-là, étant pour l'autre, vous êtes pour le prochain. Mais si votre prochain attaque un autre prochain ou est injuste avec lui, que pouvez-vous faire ? Là, l'altérité prend un autre caractère, là, dans l'altérité peut apparaître un ennemi, ou du moins là se pose le problème de savoir qui a raison et qui a tort, qui est juste et qui est injuste. Il y a des gens qui ont tort³¹.

30 "I don't at all believe that there are limits to responsibility, that there are limits to responsibility in "myself". My self, I repeat, is never absolved from responsibility towards the Other. But I think we should also say that all those who attack us with such venom have no right to do so, and that consequently, along with this feeling of unbounded responsibility, there is certainly a place for a defence, for it is not always a question of "me", but of those close to me, who are also my neighbours. I'd call such a defence a politics, but a politics that's ethically necessary. Alongside ethics, there is a place for politics". Lévinas, "Israël: éthique et politique", 3; Lévinas "Ethics and Politics", 291f.

31 "My definition of the other is completely different. The other is the neighbour, who is not necessarily kin, but who can be. And in that sense, if you're for the other, you're for the neighbour. But if your neighbour attacks another neighbour or treats him unjustly, what can you do? Then alterity takes on another character, in alterity we can find an enemy, or at least then we are faced with the problem of knowing who is right and who is wrong, who is just and who is unjust. There are people who are wrong". Lévinas, "Israël: éthique et politique", 5; Lévinas "Ethics and Politics", 294.

Mais si VOTRE prochain attaque un autre prochain ou est injuste avec lui, que pouvez-vous faire ? Is not the origin of Lévinas's question, his concern and his hesitation, already found in this explanation : *voilà pourquoi le juif ne peut pas s'engager sans se désengager aussitôt, voilà pourquoi il lui reste toujours cet arrière-goût de violence, même quand il s'engage pour une cause juste...*

REFERENCES

- Lévinas, Emmanuel. "Le Moi et la Totalité". *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 (1954): 353-373. Republished in *Entre nous*. Paris: Grasset, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. La Haye, Boston, Londres: Martinus Nijhoff, 1961.
- Lévinas, Emmanuel. "Textes messianiques". En *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.
- Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 1963.
- Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye, Boston, Londres: Kluwer Academic, 1974.
- Lévinas, Emmanuel. *Du sacré au saint*. Paris: Minuit, 1977.
- Lévinas, Emmanuel. *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin, 1982.
- Lévinas, Emmanuel. "Israël: éthique et politique", entretiens avec S. Malka (avec Alain Finkielkraut). *Les Nouveaux Cahiers* 71 (1983) : 1-8.
- Lévinas, Emmanuel. "Ethics and Politics". In *The Lévinas Reader*, edited by Sean Hand. London: Basil Blackwell, 1989.
- Lévinas, Emmanuel. *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. London: The Athlone Press, 1990.
- Lévinas, Emmanuel. "L'ontologie est-elle fondamentale" [1951]. In *Entre nous*. Paris: Grasset, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. "Philosophie, Justice et Amour". In *Entre nous*. Paris: Grasset, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. "De l'Unicité". In *Entre nous*. Paris: Grasset, 1991.
- Lévinas, Emmanuel. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993.
- Lévinas, Emmanuel. *Liberté et commandement*. Paris: Fata morgana, 1994.
- Lévinas, Emmanuel. "Violence du Visage". In *Altérité et transcendance*. Paris: Fata morgana, 1995.
- Lévinas, Emmanuel. *Nouvelles lectures talmudiques*. Paris: Minuit, 1996.
- Lévinas, Emmanuel. *Of God who comes to Mind*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

LEVINAS ON JUSTIFICATION OF VIOLENCE

Husserl, Edmund. *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie.*

Paris: Vrin, 1992.

Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas.* Paris: Galilée, 1997.

Zizek, Slavoj. *Organs without Bodies.* London: Routledge, 2003.

ECONOMÍA DE LA VIOLENCIA Y FIGURAS DE LA EXCEPCIÓN. SOBERANÍA Y BIOPOLÍTICA*

ANDREA TORRANO**

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA-CONICET, ARGENTINA

NATALIA LORIO***

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA-CONICET, ARGENTINA

RESUMEN

De acuerdo con Esposito, la filosofía política y el pensamiento político pueden ser distinguidos si se consideran las consecuencias nefastas de la política ocurridas en el siglo xx. El pensamiento político intenta eludir la cuestión de la “fundación” con la que se identifica la filosofía política. En esta tensión entre concepciones, la noción de soberanía se torna clave. La soberanía aparece ligada a la *economía de la violencia*, donde (bio) política y violencia se superponen. La teología política de Schmitt es la expresión más acabada de esta relación patentizada en el soberano, en cuyo reverso aparecen figuras de la persecución como el *homo sacer* que desarrolla Agamben y el chivo expiatorio de Girard. Tanto el soberano como estas figuras de la persecución se pueden identificar con la expresión “fuera-de-la-ley” de Derrida, a partir de la cual emerge otra figura problemática de la política, el “hombre-lobo”, que señala el umbral entre animalidad y humanidad.

* Artículo recibido el 28 de octubre de 2011 y aceptado el 30 de abril de 2012.

** Licenciada en Filosofía y Licenciada en Comunicación social por la Universidad Nacional de Córdoba. Realiza el Doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba con el financiamiento de CONICET. Actualmente colabora en la cátedra de Filosofía Política en la Escuela de Filosofía (UNC) y como miembro del grupo de investigación en Filosofía política dirigido por el Dr. Diego Tatián. Ha compilado junto con Augusto Passos Videira *Representación en Ciencia y en Arte Vol. III* (Córdoba: Editorial Brujas, 2011); con Natalia Lorio *Servidumbres voluntarias* (Córdoba: Editorial Brujas, 2010) y con Leticia Minhót, *Culturas Científicas y Tecnológicas. Dimensiones y realidades* (Córdoba: Editorial Brujas, 2011). E-Mail: andreatorrano@yahoo.com.ar

*** Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Realiza el doctorado en Filosofía en la Universidad Nacional de Córdoba con el financiamiento de CONICET. Actualmente colabora en la cátedra de Filosofía de las religiones en la Escuela de Filosofía (UNC) y es miembro del grupo de investigación en Filosofía política dirigido por el Dr. Diego Tatián. Ha publicado los libros *Inhumanidad, erotismo y suerte* en Georges Bataille [en colaboración] (Córdoba: Alción editora, 2008) y *La escritura y lo sagrado. Bataille-Derrida-Marion-Blanchot-Foucault* [en colaboración] (Córdoba: Alción editora, 2009). Ha compilado junto con Andrea Torrano *Servidumbres voluntarias* (Córdoba: Editorial Brujas, 2010); con Emmanuel Biset y Guillermo Ricca *Animales/Hombres /Máquinas* (Río Cuarto: Editorial de la UNRC, 2009). E-Mail: natilorio@gmail.com

ECONOMÍA DE LA VIOLENCIA Y FIGURAS DE LA EXCEPCIÓN

PALABRAS CLAVE: Violencia, soberanía, biopolítica, homo sacer, chivo expiatorio, hombre-lobo.

THE ECONOMY OF VIOLENCE AND FIGURES OF EXCEPTION. SOVEREIGNTY AND BIOPOLITICS

According to Esposito, Political philosophy and Political thought can be distinguished if we consider the devastating consequences of twentieth century politics. Political thought attempts to avoid the question of “foundation” with which political philosophy is identified. The concept of sovereignty becomes pivotal in this tension between conceptions. The sovereignty is linked to the *economy of violence*, where (bio) politics and violence overlap. Schmitt’s political theology is the most ideal expression of this relation, reflected in the sovereign in whose reverse the shapes of persecution, such as Agamben’s *homo sacer* and Girard’s “scapegoat” appear. The sovereign as well as these figures of persecution can be identified with Derrida’s expression “outlaw”. From this context another problematic political figure emerges: the “werewolf”, which indicates the threshold between animality and humanity.

KEYWORDS: Violence, Sovereignty, Biopolitics, Homo Sacer, Scapegoat, Werewolf.

I. INTRODUCCIÓN

El concepto de soberanía es clave en el desarrollo de la filosofía política, ya que da origen a la matriz de la filosofía política moderna. Sin embargo, en la actualidad hablar de soberanía nos sitúa en un terreno difícil donde la filosofía política encuentra su revés en el horizonte categorial de lo impolítico. Tal como es caracterizado por Esposito, “lo impolítico es lo político observado desde su límite exterior”¹. A su juicio, no se trata de una negación de lo político, sino de mostrar las aporías que contienen los conceptos políticos.

Desde una perspectiva teológico-política, la noción de soberanía está absolutamente ligada al poder de la decisión, la autoridad y la violencia, conceptos que implican una serie de diferenciaciones que dan lugar a que la soberanía se articule con la biopolítica. De este modo, la soberanía se tensa con la biopolítica poniendo en juego las figuras de lo fuera-de-la-ley, lo que denominamos “figuras de la excepción”, representadas tanto por el soberano como por el *homo sacer* de Agamben y el chivo expiatorio de Girard.

Para llevar a cabo este recorrido, consideramos fundamental tener en cuenta dos perspectivas: la filosofía política y el pensamiento político.

1 Roberto Esposito, *Categorías de lo impolítico* (Buenos Aires: Katz, 2006a), 40. [Cursivas del autor]

Esposito afirma que pensar la soberanía en términos teológico-políticos implica enmarcarla dentro del desarrollo de la filosofía política, con lo que se hace patente que “la modalidad preferente de aproximación a la política por parte de la filosofía es la de la *fundación*”, es decir, “la pretensión por parte de la filosofía de crear las bases de la política, precisamente de modo filosófico”².

A esta filiación entre filosofía política y fundación política, Esposito reprocha la responsabilidad sobre las consecuencias nefastas de la política en el siglo xx. Por tanto, según Esposito, hablar de pensamiento político supone, al menos, el intento por salir del atolladero que plantea la fundación, la realización de la filosofía en la política. La propuesta de un pensamiento político consiste, entonces, en abrirse a la reflexión sobre la política, “protegiendo (de un lado) al pensamiento de la ciega evidencia de la política”³, pero dando cuenta, a la vez, que la política excede a la filosofía.

A partir de esta confrontación de perspectivas, nos interesa pensar la relación que existe entre la soberanía y la *economía de la violencia*, que aquella pone en marcha. Es decir, nos interesa rastrear las formas en las que política y violencia se superponen, se identifican y se enmascaran bajo la figura de la soberanía, y la manera cómo, en su reverso, aparecen las denominadas “figuras de la persecución”, como el *homo sacer* y el chivo expiatorio.

Para esto, retomaremos la teología política de Schmitt, donde el soberano se presenta como autoridad legítima, representante de una idea trascendente, creadora y sostenedora del orden jurídico. Por otro lado, desde la perspectiva del pensamiento político, tomaremos los desarrollos de Agamben acerca de la relación entre soberanía y biopolítica, y aquellos donde Derrida piensa las figuras de lo fuera-de-la-ley, así como también abordaremos algunos aspectos de la perspectiva inaugurada por Girard acerca de la violencia de lo sagrado para pensar las figuras de la persecución. En este sentido, nos interesa mostrar cómo Agamben y Girard sospechan de la soberanía y de las instituciones, y ven en estas el ejercicio de una *violencia sobre la vida*, lo que nos permitirá avanzar en el planteo de una economía de la violencia.

Así, dividiremos nuestro recorrido en tres partes: en un primer apartado, presentaremos la noción de soberanía schmittiana, vinculándola con las investigaciones sobre la excepción que realiza Agamben. En el segundo, pondremos en relación la lógica de la soberanía con los desarrollos sobre biopolítica de Foucault y, especialmente, Agamben. En el tercero, daremos cuenta de las figuras de lo fuera-de-la-ley, para mostrar las figuras de la persecución como el reverso de la soberanía. Por último, concluiremos

2 Roberto Esposito, *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política* (Madrid: Editorial Trotta, 1996), 20.

3 *Ibid.*, 17.

mostrando el eclipsamiento de la economía de la violencia presente en la soberanía política.

II. EXCEPCIÓN, DECISIÓN Y VIOLENCIA

En *Teología política* (1922), Schmitt señala que el “soberano es aquel que decide sobre el Estado de excepción”⁴, quien tiene el monopolio de la decisión sobre la suspensión del orden jurídico vigente en función de mantener su propia conservación. En los casos normales dicha decisión se reduce al mínimo, porque es la norma la que rige. Pero en la situación de conflicto excepcional no puede aplicarse la norma, ya que esta exige un medio homogéneo. El soberano es quien decide sobre la situación para que el orden y la seguridad pública sean restablecidos o para establecer otro nuevo: “todo orden descansa en una decisión, no en una norma”⁵.

Según Schmitt, la esencia de la soberanía del Estado no estriba en la coacción, sino en asumir “el monopolio de la última decisión”⁶, donde la autoridad para crear derecho no necesita tener derecho. Surge así el problema de la legitimidad del Estado para la decisión última sobre el derecho. La teología política es la que permite otorgar a la figura del soberano la legitimidad de la decisión para constituir un orden jurídico-político: la ausencia de Dios es suplida con otro absoluto, el soberano.

Estas dos características, excepcionalidad y decisión, constituyen para Schmitt las competencias exclusivas del soberano. Como advierte Galindo Hervás, el soberano decide “en” la excepción –ya que si la soberanía es creación (ilegal) de la ley, esta es legitimación de tal ilegalidad: ley *de la* excepción– y “sobre” la excepción –el soberano tiene el monopolio de la decisión sobre el estado excepcional y puede generar la normalidad requerida para la realización de la idea de derecho–⁷. El espacio propio del soberano es la excepción, él es la excepción y decide sobre la misma.

Agamben retoma la cuestión del estado de excepción, inscribiéndola en una perspectiva biopolítica. Para ello parte de una de las afirmaciones que ofrece Benjamin en *Tesis de Filosofía de la Historia* es que: “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos”⁸. Así, mientras para Schmitt la diferencia entre estado de excepción y situación normal es la reducción al mínimo de la decisión soberana en

4 Carl Schmitt, *Teología Política* (Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 1998), 35.

5 *Ibid.*, 44.

6 *Ibid.*, 50.

7 Alfonso Galindo Hervás, *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico* (Murcia: Res Pública, 2003), 54.

8 Walter Benjamin, “Tesis de Filosofía de la Historia”, en *Discursos Interrumpidos* (Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, 1994), 182.

esta última, Benjamin asume una posición contraria: al convertirse el estado de excepción en regla, en una situación de duración indefinida, los límites entre ambos estados se disuelven, y el estado de excepción se torna una situación “normal”.

De acuerdo con Benjamin, Agamben señala en *Estado de excepción* (2003), que este “tiende a convertirse cada vez más en el paradigma de gobierno dominante de la política contemporánea”⁹. La característica que permite definir el estado de excepción es que se ubica en un umbral entre el dentro/fuera del ordenamiento jurídico. A su juicio, esta sería, justamente, la contribución de la teoría schmittiana. Pero se trata de una articulación paradójica porque “el estado de excepción representa la inclusión y la captura de un espacio que no está ni afuera ni adentro [...] *Estar-fuera y, sin embargo, pertenecer*: ésta es la estructura topológica del estado de excepción”¹⁰. En consecuencia, la situación que se crea al promulgarse el estado de excepción no puede ser propiamente definida ni como de hecho ni como de derecho, ni como exterior ni como interior a la ley, consiste, como advierte Agamben, en una indiferencia entre ambos.

Ahora bien, mientras que Schmitt intenta resolver la tensión entre legitimidad y legalidad en la decisión del soberano, para concluir que el soberano tiene la legitimidad para restituir o instituir un ordenamiento jurídico, para Agamben, legitimidad y legalidad permanecen por siempre dislocadas: la legalidad no puede adquirir jamás legitimidad. Agamben sigue, en este punto, la distinción derridiana entre “fuerza-de-ley” y ley, esto es, entre los actos que no son leyes pero tienen fuerza-de-ley, capacidad de obligar. En este sentido, “el estado de excepción es un espacio anómico en el que se pone en juego una fuerza-de-ley sin ley (que debería escribirse, por lo tanto: fuerza-de-ley)”¹¹. En el estado de excepción, la decisión del soberano suspende la ley pero no su fuerza, es una fuerza-de-ley.

En la teología política de Schmitt puede observarse la influencia de Hobbes, a quien el autor reconoce como el representante clásico del decisionismo político¹². En *El Leviathán en la Teoría del Estado de Thomas Hobbes* (1938), Schmitt encuentra una expresión del poder supremo neutralizador del conflicto que conduce a la configuración de un Estado total. El Leviatán, un animal marino mitológico, representa en la teoría política de Hobbes al poder del Estado creado por los hombres: es un “animal artificial” que los hombres crean por voluntad libre.

Schmitt destaca principalmente el miedo y la antropología “pesimista” que se encontrarían en el origen de la política de Hobbes. De acuerdo con el

9 Giorgio Agamben, *Estado de excepción. Homo sacer, II, I* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004), 25.

10 *Ibid.*, 75.

11 *Ibid.*, 81.

12 Schmitt, *Teología Política*, 90.

jurista alemán, frente al miedo del estado de naturaleza, la construcción del Estado supone “la tranquilidad, la seguridad y el orden. El estado moderno y la moderna policía han nacido juntos, y la institución más esencial de este estado de seguridad es la policía”¹³.

En adelante el orden público y la seguridad son garantía del Estado civil y competencia de la policía moderna. De allí que Agamben en *Medios sin fin. Notas sobre la política* (1996), observe el “ingreso definitivo de la soberanía en la figura de la policía”¹⁴. Tal como advertía Schmitt, la decisión del soberano instaura una unidad política en la que se preserva el orden público y la seguridad del ciudadano, de lo cual se encarga la policía. Pero lo que señala Agamben es que, si bien la opinión común encuentra en ella una función meramente administrativa, contrariamente, la policía es el lugar donde se puede observar con mayor claridad la articulación entre derecho y violencia que caracterizan al soberano. La policía actúa en el estado de excepción y decide sobre el “orden público” y la “seguridad”, es por ello que se mueve, al igual que el soberano, en una zona de indistinción entre violencia y derecho.

Esta contigüidad entre soberanía y función de policía tiene como consecuencia la criminalización del adversario. Como veremos, Schmitt adjudica a la decisión soberana la capacidad de determinar quiénes son los amigos y quiénes, los enemigos. Esto tiene como correlato la exclusión de la soberanía del derecho a la disidencia. Como señala Agamben, el enemigo puede ser aniquilado a través de una “operación de policía”. Pero, justamente por ello, esta criminalización del enemigo se puede convertir en criminalidad del soberano. En efecto, el soberano muestra su originaria proximidad con el criminal.

Ahora bien, como dijimos, en Hobbes, es debido al miedo que reina en el estado de naturaleza que los hombres, a través del contrato, crean el Estado. Pero para mantener las condiciones de paz en el Estado es necesaria una instancia decisoria que imponga el orden. El miedo es la explicación de un Estado omnipotente y lo que le confiere legitimidad. No obstante, el Estado no elimina el miedo, sino que lo estabiliza, lo hace “motor y garantía de su propio funcionamiento”¹⁵. En otras palabras, el miedo del estado de naturaleza es combatido con un miedo de mayor intensidad. Según Trías, es debido al miedo que provoca nuestra igual condición de asesinos potenciales, que construimos “un instrumento que es, de hecho y de derecho, *instrumento de terror*. El canje es, pues, de este orden: miedo por terror”¹⁶.

13 Carl Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes* (Granada: Editorial Comares, 2004), 25.

14 Giorgio Agamben, “Policía soberana”, en *Medios sin fin. Notas sobre la política* (Valencia: Pre-Textos, 2001), 89.

15 Esposito, *Communitas. Origen y destino de la comunidad* (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), 61.

16 Eugenio Trías, *La política y su sombra* (Barcelona: Editorial Anagrama, 2005), 42.

Como fundamento de su concepción pesimista del hombre, Schmitt sostiene que todas las teorías políticas propiamente dichas presuponen que el hombre es “malo”, opinión compartida por la teología. Pero si bien “el hombre es harto más insociable “que un animal”, los hombres, “no son, afortunadamente, lobos ‘puros’, sino dotados de inteligencia”¹⁷. Esto significa que, aunque los hombres son egoístas y rebeldes, lo que los conduce a un estado de guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza, es su intelecto lo que les permite salir de esta situación y formar un Estado civil.

III. SOBERANÍA BIOPOLÍTICA

En *El concepto de lo político* (1932), Schmitt indica que “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción *amigo* y *enemigo*”¹⁸. Esta oposición no solo permite determinar la especificidad de lo político, sino también establecer la unión o separación, que no es otra cosa que el establecimiento de la comunidad política. Por ello, aclara Schmitt, los conceptos amigo/enemigo deben tomarse en su sentido concreto y existencial, no como metáforas o símbolos ni en términos psicológicos. El concepto de enemigo supone la posibilidad real de dar o recibir la muerte física: “la destrucción física de la vida humana no tiene justificación posible, a no ser que se produzca, en el estricto plano del ser, como afirmación de la propia forma de existencia contra una negación igualmente óptica de esa forma”¹⁹. Esta posición se ha denominado “existencialismo político”²⁰, puesto que se refiere no tanto al miedo a la muerte sino, podríamos decir, al miedo a ser muerto.

Para Schmitt, no es posible la política sin enemigo potencial o actual, cuestión que equivale a decir que la enemistad es el elemento fundamental de la política. El soberano decide tanto quiénes son los enemigos del Estado, como también, si es oportuno combatirlos. El enemigo político “es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo”²¹. El enemigo puede ser exterior o interior, pero siempre es un enemigo *público*. Por ello es que el enemigo se identifica más con el término *hostis* que con *inimicus*, el cual, señala Schmit, remite a un adversario privado. Aquí puede advertirse una distancia entre Hobbes y Schmitt: mientras que el jurista inglés aplica el concepto de enemigo a una situación entre individuos, Schmitt lo hace

17 Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, 31.

18 Schmitt, *El concepto de lo político* (Madrid: Alianza, 1999), 56.

19 *Ibid.*, 78.

20 Cf., José Luis Monereo Pérez, “El espacio de “lo político” en Carl Schmitt”, en Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, XXI.

21 Schmitt, *El concepto de lo político*, 57.

a una que se da entre grupos: “enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo”²².

Nosotros queremos destacar sobre todo la distinción entre lo político y la política que presenta Schmitt. Lo político no se define por el objeto de la actividad política, sino por el criterio de distinción entre amigo y enemigo: “Lo político es lo que origina la política”²³. Esto tiene como consecuencia que, en el antagonismo amigo/enemigo que instaura la política, el enemigo presenta una cierta preeminencia. Ya que no hay nada sustancial que permita determinar la unidad, esto debe ser suplido por la decisión soberana.

Interesa en este punto señalar que en la lógica de la soberanía que estamos presentando gobierna lo negativo sobre lo positivo; sea para definirlo, como en el caso de la relación enemigo/amigo, sea como preeminencia en la perspectiva ontológica entre la muerte y la vida. La decisión soberana se apoya en la negación de lo que quiere establecer o proteger: decidiendo sobre el enemigo público se establece la identidad y unidad de la comunidad (de amigos); gracias al poder de decidir (excepcionalmente) sobre la muerte es posible el momento soberano que, al no dar muerte, permite la vida.

En esta relación entre soberanía y vida, no podemos eludir el concepto de biopolítica que, si bien puede rastrearse en diversas tradiciones²⁴, remite fundamentalmente a Foucault, en tanto él lo utiliza para mostrar el funcionamiento del poder que nos es contemporáneo²⁵. La relación existente entre la política, que se vincula con la vida, y su negación se enmarca bajo lo que entendemos por biopolítica, noción que hace referencia tanto a la política de la vida, como a la tensión que ella mantiene con su negación, lo que implica algunas veces una acción de muerte. A partir de este rasgo, Esposito ha señalado que la biopolítica no puede dejar de pensarse desde lo

22 Ibid., 58.

23 Monereo Peréz, “El espacio de “lo político” en Carl Schmitt”, XXI.

24 Cf. Esposito, *Bios...*, 27-40ss.

25 Debe tenerse en cuenta que, tal como afirma Castro, no hay en Foucault una concepción única sobre la biopolítica, ni se trata categoría teórica, antes bien, los cuatros desarrollos de la cuestión de la biopolítica en Foucault no suponen una integración completa entre sí. “En primer lugar, la cuestión de la biopolítica aparece planteada como consecuencia del surgimiento de una medicina social. En segundo lugar, en “*Il faut défendre la société*”, se presenta como una transformación de la “guerra de razas”. En tercer lugar, en un texto que es completamente paralelo al anterior, *La volonté de savoir*, la cuestión de la biopolítica es introducida, a diferencia de cuanto ocurre en “*Il faut défendre la société*”, no en oposición, sino a partir de la noción de soberanía, como una de las transformaciones y complementaciones posibles del derecho soberano de hacer morir o dejar vivir (...)” Por último, en cuarto lugar, la formación de la biopolítica no aparece fundamentalmente relacionada con el racismo moderno, como en “*Il faut défendre la société*” y *La volonté de savoir*, sino con lo que llamará la *gubernamentalidad liberal*”. Edgardo Castro, *Biopolítica: de la soberanía al gobierno en Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 34 n° 2 Ciudad Autónoma de Buenos Aires, nov. 2008. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-73532008000200001&script=sci_arttext#notas

que él llama paradigma inmunitario²⁶, mecanismo que protege a la vida a expensas de ella misma, pues la forja a través de la muerte.

En este sentido, la soberanía es el punto nodal donde confluye la protección y la negación de la vida a través del poder. Esposito distingue el carácter negativo de la biopolítica en tanto “se relaciona con la vida desde el exterior, de manera trascendente, tomando posesión de ella, ejerciendo la violencia [...] Su característica fundamental es la de relacionarse con la vida a través de la muerte, restableciendo así la práctica de la decisión soberana de vida y de muerte”²⁷.

Sin embargo, parece necesario volver una vez más a Foucault para establecer con claridad los lazos entre soberanía y biopolítica. En *Defender la sociedad* (1975-1976), Foucault reconstruye la trama de los mecanismos que, desde los dispositivos disciplinarios hasta las estrategias biopolíticas, intervienen en la defensa de la vida de la sociedad. Allí, Foucault estima que la biopolítica tiene como objeto los procesos biológicos de la población: se trata de un tipo de política que tiene a su cargo el *bíos*, la vida de la población, con el objeto de acrecentar, potenciar, estimular su desarrollo (*bíos* que parece aproximarse a la *zoé*, o al simple mantenimiento biológico de la vida²⁸). Es en la “Undécima lección” donde Foucault desarrolla el concepto de biopolítica (como política *sobre* la vida) en términos genealógicos, considerando que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX es que el poder se hizo cargo de la vida, del hombre en tanto ser viviente, constituyendo “una suerte de estatalización de lo biológico”²⁹. Sin embargo, para dar a entender aquel viraje ocurrido en términos del poder –que luego mencionará como superposición de dos formas de poder–, Foucault remite a sus fundamentos en la versión soberana de la teoría clásica, donde el poder tiene como parte de sus atributos el derecho de vida y muerte, condensado en la fórmula “hacer morir o dejar vivir”.

Así, si bajo el poder soberano, vida y muerte no son procesos naturales inmediatos, sino que están mediados por una de las figuras de la excepción, el soberano, que marca y decide, desde sí, el derecho. Foucault afirma que el derecho del soberano es siempre desequilibrado, puesto que el “derecho sobre la vida” se ejerce en el momento en que puede aniquilarla. En el poder soberano, la muerte está acentuada por sobre la vida.

26 Cf. Roberto Esposito, *Immunitas. Protección y negación de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009).

27 Roberto Esposito, Toda filosofía es en sí política (Entrevista realizada por Edgardo Castro), página web: <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>. En esta entrevista se explicita la declinación afirmativa de la biopolítica, la cual “establece una relación productiva entre el poder y los sujetos”, o sea, una biopolítica que está atenta a la singularidad de los sujetos y su potencia.

28 Cf. Esposito, *Bíos*, 25.

29 Foucault, *Genealogía del racismo*, 193.

Foucault verá que la novedad de las formas de poder que se consolidan desde el siglo XIX consiste en el encabalgamiento de la soberanía y de la biopolítica, y que este es el rasgo fundamental de la política que nos es contemporánea. A juicio de Foucault, esta época no sustituye el derecho de soberanía sin más: “El nuevo derecho no cancelará al primero, pero lo penetrará, lo atravesará, lo modificará. Tal derecho, o más bien tal poder, será exactamente el contrario del anterior: será el poder de hacer vivir y de dejar morir”³⁰.

Por su parte, Agamben extiende el concepto de biopolítica más allá del periodo histórico de la modernidad³¹, cuestión que le permite revisar el funcionamiento general de la política. Si el poder soberano y la biopolítica aparecen, en Foucault, articulados en la edad moderna, Agamben verá que existe un déficit en el trabajo de su predecesor a la hora de articular biopolítica y soberanía. A diferencia de Foucault, para Agamben, tal como queda expuesto en *Homo sacer I. El poder soberano y vida desnuda* (1996), lo característico del Estado moderno no es que incluya la *zoé* en la *polis*, sino que la vida que originariamente está al margen de lo jurídico coincide con lo político. Agamben considera que las implicaciones de la “nuda vida” o mera vida, que retoma de Benjamin³², en la política, constituyen el núcleo originario y oculto en la comprensión de la soberanía estatal. El punto ciego que Agamben advertía en Foucault es ahora iluminado gracias a la noción de *nuda vida*.

Para el filósofo italiano, la soberanía es “la estructura originaria en que el derecho se refiere a la vida y la incluye en él por medio de la propia suspensión”³³. La estructura originaria de la soberanía se define en virtud de la producción de espacios de excepción dentro de los cuales toda vida es *vida desnuda*, despojada de sus cualidades, la cual Agamben identifica con la “sustancia biopolítica absoluta”³⁴. La vida desnuda encarna la zona de indistinción entre una vida protegida y reconocida por un orden jurídico-político dado y la mera vida biológica. Una vida para la cual tanto el reconocimiento como la protección jurídica quedan suspendidos, siendo expuesta a una violencia extra-normativa. Si bien la vida se relaciona con la ley –ya que es producida por la suspensión del derecho, no obstante, también se encuentra fuera de la ley y a merced del poder soberano –porque,

30 *Ibid.*, 194.

31 Aquí queremos destacar que si bien para Foucault la inclusión de la *zoé* en la *polis* es lo que caracteriza a la modernidad, para Agamben esta inclusión se remonta al derecho romano arcaico en la figura del *homo sacer*. Cf., Agamben, *Homo sacer I*, 18s.

32 Según Benjamin con la vida desnuda cesa el dominio del derecho sobre el viviente y la violencia mítica es violencia sangrienta sobre la vida desnuda en nombre de la violencia. Cf. Walter Benjamin, “Para una crítica de la violencia”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus, 1999).

33 Agamben, *Homo sacer I...*, 43.

34 Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (Valencia: Pre-Textos, 2005), 89.

justamente, en el estado de excepción la ley no se aplica. En síntesis, la vida desnuda es la *zoé* incluida en la *polis* a través de su exclusión, que es donde confluyen derecho y violencia.

Es a partir de esta consideración que Agamben encuentra, en los campos de concentración nazi, el paradigma del espacio político de la modernidad, donde el estado de excepción se convierte en regla. Así, “a un orden jurídico sin localización (el estado de excepción, en el que la ley se suspendía) corresponde ahora una localización sin orden jurídico (el campo de concentración, como espacio permanente de excepción)”³⁵. En el campo en tanto espacio de excepción las vidas no son más que meras vidas, vidas sin ningún estatuto jurídico. Allí sus moradores han sido despojados de “cualquier condición política y reducidos íntegramente a nuda vida [...] en el que el poder no tiene frente a él más que pura vida biológica sin mediación alguna”³⁶. El campo es “el más absoluto espacio biopolítico que se haya realizado nunca”³⁷, donde vida y norma entran en un umbral de indistinción. Por ello, para Agamben, lo que define de modo más específico la biopolítica moderna no es ni la fórmula *hacer morir y dejar vivir* ni aquella que reza *hacer vivir y dejar morir*, sino “*hacer sobrevivir*”³⁸.

IV. FIGURAS DE LA EXCEPCIÓN

Interesa en este punto mostrar diversas figuras que encarnan el lugar de la excepción, sea la figura del soberano como centro de la decisión y el poder, sean las figuras de la persecución. En el seminario *La Bestia y el Soberano* (2001-2003)³⁹, Derrida se ocupa de analizar la compleja relación que existe entre estas dos figuras, explorando la lógica de los vínculos que unen la animalidad con la soberanía política, así como la analogía constante que puede tenderse entre ellas.

Las figuras del soberano y la bestia indican la excepción, están fuera-de-la-ley, uno por hallarse “encima” o por ser la ley misma, y la otra por estar “debajo” de la ley y transgredirla. El carácter de exterioridad respecto de la ley no solo involucra en su lógica a los que se suponían opuestos, sino que permite dar cuenta del carácter que gobierna ese estar fuera-de-la-ley, señalando la dinámica misma de la *economía de la violencia* que puede transparentarse en la distinción en dos polos de lo que es externo, donde solo uno de ellos –la soberanía– gobierna sobre el otro.

35 Ibid., 223.

36 Giorgio Agamben, “¿Qué es un campo?”, en *Medios sin fin*, 40.

37 Ibidem.

38 Agamben, *Lo que queda de Auschwitz...*, 162s.

39 Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)* (Buenos Aires: Manantial, 2010).

Centrándonos en uno de los términos de esta analogía, que evidentemente nos reenvía al otro término, se destaca la figura zoopolítica del lobo que aúna en sí soberanía y bestialidad. En este sentido, Derrida vincula a la soberanía con la posición de “cierto poder de *dictar*, de *hacer* pero asimismo de *suspender* la ley; es el derecho excepcional de situarse por encima del derecho, el derecho al no-derecho”⁴⁰. Bajo esta situación, el soberano corre dos riesgos: situarse por encima de lo humano y dirigirse hacia la omnipotencia divina (fundamento de la soberanía en su origen sagrado y teológico) y parecerse a “la bestia más brutal que ya no respeta, desprecia la ley, se sitúa de entrada fuera de la ley, a distancia de la ley”⁴¹.

El estar fuera-de-la-ley es lo que tienen en común el soberano y la bestia. Uno por exceso y el otro por defecto se relacionan con la ley desde la extranjería “en el no-respeto de la ley absoluta, de la ley absoluta que ellos establecen o que son, pero que no tienen por qué respetar”⁴². El soberano está por encima de la ley, como hemos visto en Schmitt, pues suspende el orden jurídico. Pero, como expresa Derrida, estar fuera-de-la-ley alude asimismo a esa condición en la que la ley todavía o ya no aparece o se viola, señalando hacia la animalidad o la bestialidad, pero también hacia el criminal. De modo que entre el soberano, el criminal y la bestia se entrevé una inquietante complicidad, una cuasi-coincidencia que explica la fascinación que nos hace ver “por debajo de los rasgos del soberano, el rostro de la bestia; o, inversamente, [...] sería como si transparentara, a través de la jeta de la bestia indomable, una figura del soberano”⁴³.

Al hablar de una bestia indomable se hace difícil no pensar en aquel animal a partir del cual se ha elaborado la descripción del comportamiento del hombre y cuya centralidad en la filosofía política moderna es indiscutible: el lobo. Aunque también es difícil no pensar en el monstruo Leviatán. Se trata entonces de una compleja situación en la que lo político, o mejor el momento previo al Estado y el Estado mismo, es delimitado a partir de figuras no humanas, mediante analogías con lo fuera-de-la-ley: el lobo, el Leviatán y Dios. Así, para describir el Estado moderno, Hobbes recurre a la fórmula de Bacon Verulamio, según la cual el hombre es para el hombre un dios: “*homo homini deus*”, mientras que en el estado de naturaleza el hombre es para el hombre un lobo “*homo homini lupus*”⁴⁴. Por otro lado, el Leviatán, aparece como el monstruoso artificio humano que demarca la intersección entre la bestia y el soberano, lugar en que Derrida advierte una cópula onto-zoo-antropo-teológico-política⁴⁵.

40 Ibid., 35s.

41 Ibid., 36.

42 Ibidem.

43 Ibid., 37.

44 Schmitt, *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*, 25.

45 Cf. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, 37.

Pero, según señala Agamben en *Homo sacer I*, la teoría del Estado de Hobbes no debe concebirse a partir de la visión del lobo como una simple naturaleza animal, sino más bien como el “hombre lobo”, el licántropo, híbrido entre humano y animal. El licántropo es la figura del que ha sido *banido* de la comunidad, el hombre sin paz (*friedlos*), el que literalmente es arrojado fuera de los márgenes de la comunidad de los hombres. La vida del banido, como la del hombre sagrado, no es una pura naturaleza, sino que es una vida que está en el umbral entre la naturaleza y la ciudad, entre la *physis* y el *nomos*, sin pertenecer, paradójicamente a ninguno de ellos. El hombre lobo señala “una zona de indistinción entre lo humano y lo animal, licántropo, hombre que se transforma en lobo y lobo que se convierte en hombre: es decir *banido, homo sacer*”⁴⁶.

Pero no se trata de una pura exclusión, sino, como expresa Agamben, de una exclusión inclusiva. Es en este sentido que debe interpretarse el estado de naturaleza al que se refiere Hobbes: no se trata del estado natural que se abandona, sino de la amenaza constante dentro del ordenamiento jurídico. El estado de naturaleza no es un estadio prejurídico, sino la excepción y el umbral que constituyen el derecho. No se trata tanto de la guerra de todos contra todos, sino en cuanto de una condición en que cada uno es, para el otro, nuda vida, *homo sacer*, en que cada uno es, para el otro, hombre lobo. Por ello es que no debe identificarse el lobo con el estado de naturaleza, como momento prejurídico, y el hombre con la ciudad, como instancia política. Ambos están presentes en la teoría del Estado: el estado de naturaleza sobrevive en el Estado.

Para Agamben “*solo la nuda vida es auténticamente política* desde el punto de vista de la soberanía”⁴⁷. El fundamento del poder soberano no se encuentra en la libre cesión, por parte de los súbditos, de su derecho natural, sino en la conservación, por parte del soberano, de su derecho natural de hacer cualquier cosa a cualquiera, que se presenta como el derecho a castigar. En este sentido, expresa el filósofo italiano, la violencia soberana no se funda sobre un pacto, sino sobre la inclusión exclusiva de la nuda vida en el Estado, de modo que, en la persona del soberano, el hombre lobo para el hombre habita en la ciudad⁴⁸.

La figura del hombre lobo permite comprender la formación de la ciudad de los hombres a partir de su exclusión-inclusiva. La lupificación del hombre y la hominización del lobo dan cuenta del estado de excepción que, mientras dura, disuelve a la ciudad y lleva a los hombres a morar en una zona de indistinción con las fieras. En consecuencia, Agamben señala que se debe volver a leer desde el principio la fundación de la ciudad moderna: el estado de naturaleza es el estado de excepción, en el que la ciudad aparece

46 Agamben, *Homo sacer I...*, 137.

47 *Ibid.*, 138.

48 Cf. *Ibid.*, 138-139.

por un instante. La fundación se opera continuamente en el estado civil en la forma de decisión soberana, pero esta se refiere inmediatamente a la vida y no a la libre voluntad de los ciudadanos. Sin embargo, no se trata ni de la vida natural, la *zoé*, ni de la vida cualificada, el *bíos*, sino de la nuda vida del *homo sacer* y del hombre lobo, de la zona de indiferencia y tránsito entre el hombre y la bestia⁴⁹.

En este marco, el aporte de Agamben consiste en señalar esa zona de indiferenciación presente en el *bando* que, más que la oposición schmittiana amigo/enemigo, es lo que sella la relación política originaria. Es en esta estructura de bando donde debemos comprender las relaciones políticas, en cuyo umbral aparecen figuras híbridas, atravesadas por la violencia y la excepción. Hombre lobo y *homo sacer* habitan en el umbral de lo político: entre el hombre y la bestia en el primer caso, entre el hombre y los dioses en el segundo. Ahora bien, a estas figuras que presenta Agamben, nosotros vinculamos la del chivo expiatorio propuesta por Girard, que comparte con el *homo sacer* el umbral entre lo sagrado y lo profano, encarnándolos en las figuras de la persecución.

Agamben y Girard cuestionan el “mitologema científico” que constituye la teoría de la ambigüedad de lo sagrado, con el que se ha querido explicar la selección de las víctimas de la persecución y la violencia impartida a las mismas⁵⁰. Agamben sostiene que lo que define al *homo sacer* no es la ambigüedad de lo sagrado, sino el carácter particular de la doble excepción que lo apresa: está excluido de lo profano y de lo sagrado, a la vez que de la justicia humana y de la divina. Por lo tanto, la violencia que pesa sobre el *homo sacer* no es la del sacrificio, pero tampoco es la del crimen. Por su parte, Girard, en el marco de su interpretación de los mitos, afirma que sacrificio y homicidio están emparentados, ya que “si el sacrificio aparece como violencia criminal, apenas existe violencia, a su vez, que no pueda ser descrita en términos de sacrificio”⁵¹.

El *homo sacer* es el paradigma⁵² de la vida desnuda, que es la vida a la que cualquiera puede dar muerte sin cometer homicidio ni celebrar sacrificios, presentando de este modo las características fundamentales de la vida sujeta al poder soberano: “El *homo sacer* pertenece a dios en la forma de la insacri-ficialidad y está incluido en la comunidad en la forma de la

49 Ibid., 141.

50 Cf. Agamben, *Homo sacer I*, 105. y René Girard, *La violencia y lo sagrado* (Barcelona: Anagrama, 1998), 9-11 y 43s.

51 Girard, *La violencia y lo sagrado*, 9.

52 Agamben utiliza la noción de paradigma en tanto ejemplo: “un objeto singular que, valiendo para todos los otros de la misma clase, define la inteligibilidad del conjunto del que forma parte y que, al mismo tiempo constituye”. El *homo sacer* es la cifra para comprender la biopolítica contemporánea. Giorgio Agamben, *Signatura rerum. Sobre el método* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009), 24.

posibilidad de que se le dé muerte violenta. *La vida insacrible y a la que, sin embargo, puede darse muerte, es la vida sagrada*⁵³.

El principio de sacralidad refiere a la doble excepción que encarna una vida excluida tanto del derecho divino como del humano. Esta vida es abandonada a la violencia soberana, que puede disponer de ella sin cometer homicidio, pues se trata de una vida sin cualificaciones, de una mera vida. De este modo, Agamben muestra cómo la violencia soberana se funda sobre la exclusión inclusiva de la vida desnuda en el Estado. El acto político original no es el pacto, garante del pasaje hacia el Estado, sino la relación de abandono, de la vida desnuda del *homo sacer*.

Por su parte, Girard expone en *El chivo expiatorio* (1986) el “esquema transcultural de la violencia colectiva”⁵⁴, donde la figura del chivo expiatorio le permite mostrar cómo la persecución y el sacrificio se encuentran en los orígenes de toda comunidad. El chivo expiatorio es la base de todos los mitos y, por tanto, de toda la cultura: la noción de “chivo expiatorio denota simultáneamente la inocencia de las víctimas, la polarización colectiva que se produce contra ellas y la finalidad colectiva de esta polarización”⁵⁵.

En este marco, nos interesa mostrar cómo el desarrollo de Girard permite pensar en el chivo expiatorio como figura de la excepción, donde ya no es central la decisión soberana, sino la *economía de la violencia* que se pone en marcha al interior mismo de la comunidad. Girard destaca que los mitos muestran la violencia colectiva desatada de “todos contra uno”, donde el chivo expiatorio es una víctima inocente asesinada por una turba que le atribuye la culpabilidad de una determinada crisis. La víctima se ajusta a ciertos estereotipos que la distinguen del grupo –anormalidad, monstruosidad, extranjería, etc.–, denominados “signos de selección victimaria”. Pero este asesinato cumple una función restauradora: tras él llega la calma social. De este modo, advierte Girard, “el orden ausente o comprometido por el chivo expiatorio se restablece por obra de aquél que fue el primero en turbarlo”⁵⁶. Estas persecuciones ligadas a la ilusión de culpabilidad se convierten en fundadoras de ritos, los cuales perpetúan la persecución en el tiempo y mantienen unas formas culturales que desembocan en instituciones⁵⁷.

Sin embargo, este planteo debe ser comprendido a la luz de *La violencia y lo sagrado* (1975), texto donde Girard postula la omnipotencia proteica de la violencia que busca desencadenarse a partir de una víctima que satisfaga su voracidad, advirtiendo que “la sociedad intenta desviar hacia una víctima

53 Agamben, *Homo sacer...*, 108.

54 René Girard, *El chivo expiatorio* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1986), 30.

55 *Ibid.*, 57.

56 *Ibid.*, 60.

57 Cf. René Girard, “Entrevista a René Girard, pensador, antropólogo de la religión” (Entrevista realizada por Chistian Makarian), pág. Web: http://www.solidaridad.net/imprimir822_enesp.htm

relativamente indiferente, una víctima 'sacrificable', una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio"⁵⁸. Retomando la hipótesis de la sustitución en el sacrificio (que Esposito interpreta como otro dispositivo inmunitario de protección negativa de la vida⁵⁹), Girard muestra que el ritual de sacrificio lejos de ligar a los hombres con la divinidad, desempeña una función *real* que instaura una economía de la violencia en la que se da muerte a un animal o a una categoría de hombre buscando proteger a otra categoría.

El principio de la sustitución es fundamental en esta economía, pues la víctima "sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad por todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de *su* propia violencia"⁶⁰. De este modo, Girard afirma que, en tanto víctimas del sacrificio, no existen diferencias entre el estatuto de lo humano y el de lo animal, pues unas u otras reconducen las tensiones de la comunidad y dirigen la violencia hacia su *afuera*. El elemento que estas categorías comparten es la excepción: no pertenecen o pertenecen muy poco a la comunidad, pues se trata de aquellos que "por arriba o por abajo" escapan de ella y cuyos derechos y deberes son inexistentes. Parece entonces que, dado que ya están fuera de la comunidad, fuera-de-la-ley, las víctimas pueden redireccionar la violencia hacia el exterior, de tal modo que en el sacrificio no haya crimen.

Accentuando este esquema, Girard establece la semejanza entre la función del sacrificio y el sistema judicial: mientras que el primero tiene el carácter preventivo de la violencia (porque evita la venganza), el segundo es curativo: "La racionalización de la venganza reposa en la independencia soberana de la autoridad judicial que está acreditada de una vez por todas y cuyas decisiones nadie pondrá en duda"⁶¹. Aquí también se da una economía de la violencia, solo que el sistema judicial, bajo el esquema de la soberanía, refiere a una teología que garantiza y legitima su verdad y su justicia.

V. CONCLUSIÓN

En la lógica de la soberanía en tanto espacio de la decisión determinante de la excepción se dejar entrever que, para asegurar el derecho, para instaurar una comunidad política y para defender un tipo de vida opera una *economía de la violencia y una gestión diferencial de la vida*⁶². En el esquema de la soberanía

58 Girard, *La violencia y lo sagrado*, 12.

59 Cf., Esposito, *Immunitas...*, 55-66.

60 Girard, *La violencia y lo sagrado*, 15.

61 *Ibid.*, 30.

62 Judith Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (Buenos Aires: Paidós, 2006), 98.

y la biopolítica, la violencia se enmarca en instituciones político-jurídicas, donde a la vez que se protege la comunidad, se delimita su identidad a partir del establecimiento de su *afuera*, instaurando el lugar paradójico de lo fuera-de-la-ley, instancia que comparten la figura del soberano con su reverso: las figuras de la persecución.

En este sentido, la economía de la violencia permite pensar su dinámica, que muchas veces ha sido eclipsada por la de la soberanía. Frente a la idea de soberanía propuesta por Hobbes, donde el soberano garantiza el cese de la violencia de “todos contra todos” propia del estado de naturaleza, es posible señalar por vías diversas que la violencia no cesa: no solo es originaria, sino que se superpone al sistema jurídico político. A la violencia indiferenciada del estado de naturaleza sucede, bajo el predominio del Estado político, el marco en el que la violencia encarna el “Uno contra todos”. Asimismo, en la conformación de la comunidad política, la violencia posibilita el corte dentro de la comunidad (el todos *menos* uno) para establecer su *afuera* bajo las figuras de la persecución, sea el *homo sacer* (como vida desnuda), sea el chivo expiatorio (como víctima que sustituye otra vida). En este marco, la dinámica que reina en la administración de la violencia es la de “todos contra uno”.

Solo la perspectiva del pensamiento político permite señalar, a nuestro juicio, esa gestión diferencial de la vida donde lo negativo rige sobre lo positivo: el enemigo define al amigo, sellando lo político; la decisión soberana se apoya en la negación de lo que quiere proteger, señalando la preeminencia de la muerte sobre la vida. Así, reconocer la relación que existe entre política y violencia como exclusión inclusiva permite dar cuenta de la superposición velada en la que se encuentra el dictado de la ley y su suspensión, el derecho y el no-derecho, la norma y la excepción en tanto umbrales de lo político.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, Giorgio. “Policía soberana”. En *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2004.
- Agamben, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- Agamben, Giorgio. *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2009.

- Benjamin, Walter. "Tesis de Filosofía de la Historia". En *Discursos Interrumpidos*. Barcelona: Editorial Planeta de Agostini, 1994.
- Benjamin, Walter. "Para una crítica de la violencia". En *Para una crítica de la violencia y otros ensayos, Iluminaciones IV*. Madrid: Taurus, 1999.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Castro, Edgardo. "Biopolítica: de la soberanía al gobierno". En *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. 34, n° 2, Buenos Aires, noviembre 2008. http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-73532008000200001&script=sci_arttext#notas
- Esposito, Roberto. *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.
- Esposito, Roberto. *Toda filosofía es en sí política* (Entrevista realizada por Edgardo Castro), 2005. Disponible en: <http://www.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>
- Esposito, Roberto. *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz, 2006a.
- Esposito, Roberto. *Bíos. Filosofía de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006b.
- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Esposito, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira, 1996.
- Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- Galindo Hervás, Alfonso. *La soberanía. De la teología política al comunitarismo impolítico*. Murcia: Res Pública, 2003.
- Girard, René. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1986.
- Girard, René. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- Girard, René. "Entrevista a René Girard, pensador, antropólogo de la religión" (Entrevista realizada por Christian Makarian). Disponible en: http://www.solidaridad.net/imprimir822_enesp.htm
- Hobbes, Thomas. *Leviatán o la materia, forma y poder de una República*. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Schmitt, Carl. *Teología Política*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía, 1998.
- Schmitt, Carl. *El Leviathan en la teoría del Estado de Tomas Hobbes*. Granada: Editorial Comares, 2004.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1999.
- Trías, Eugenio. *La política y su sombra*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2005.

THE REBEL AS SOVEREIGN: THE POLITICAL THEOLOGY OF DIGNITY*

ROBERT OPRISKO**
BUTLER UNIVERSITY

ABSTRACT

This article examines political theology through the Schmittian concept of sovereignty in conjunction with that of dignity. Both concepts are secularized theological concepts that combine to form the basis of continuity and change in society through status quo maintenance and revision. Dignity is shown to be the social value of the unique. The unique position of humanity generally and the individual person specifically presents a clear and present challenge to group leadership. Personal dignity, when actualized, requires the individual to declare himself to be exceptional and, therefore, an exception to the norms of the group. Dignity, therefore, catalyzes rebellion against authority and the assumption of self-sovereignty.

KEYWORDS: Dignity, Sovereignty, Rebellion, Honor, Exception

EL REBELDE COMO SOBERANO: LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE LA DIGNIDAD

Este artículo examina la teología política a partir del concepto schmittiano de soberanía, en conjunto con el de dignidad. Ambos son conceptos teológicos secularizados que planean formar la base de la continuidad y cambio en la sociedad a partir de la mantención y revisión del status quo. La dignidad se presenta como el valor social de lo único. Generalmente, la única posición de la humanidad y específicamente la persona individual, presenta una amenaza clara al liderazgo grupal. La dignidad personal, cuando se actualiza, requiere que el individuo se declare a si mismo ser excepcional, y por lo tanto, una excepción a las normas del grupo. Por ello, la dignidad, cataliza la rebelión en contra de la autoridad y la apropiación de la propia soberanía.

PALABRAS CLAVE: Dignidad, soberanía, rebelión, honor, excepción.

*Paper received on October 28th, 2011 and accepted on March 19th, 2012. An earlier version of this essay was presented at the 2012 annual meeting of the Southern Political Science Association in New Orleans. The author wishes to thank the discussant of the panel Humanity, Dignity, and the Good, Travis Cook (Belmont Abbey College), and fellow panelist Murray Bessette (Morehead State University) for their helpful comments and suggestions on the earlier manuscript.

**Robert L. Oprisko is a Visiting Assistant Professor of International Studies at Butler University, Indiana, EE.UU. Dr. Oprisko specializes in how social structure (from the individual to the international system) leads to conflict and cooperation. His first book, *Honor: A Phenomenology* presents a new precision to the structures that create hierarchy and inequality. He has previously taught for Purdue University and Johns Hopkins University and is an expert at developing teams for Model United Nations. E-Mail: roprisk@gmail.com

I. THE SCHMITTIAN TRIAD

Carl Schmitt's political ontology is founded on the relationship and interpenetration of three concepts: sovereignty, the political, and the exception. Not only do these three concepts interpenetrate one another, they are symbiotic –none can exist without the others. For Schmitt, the sovereign individual is “he who decides upon the exception”¹. The political group is the “decisive entity” and, therefore, the entity that decides upon the exception and *is* the exception². Schmitt's understanding of sovereignty is one that requires action –there must be a decision and social separation– a thing is categorically different. The sovereign is simultaneously exception and example; he stands apart from the group, but is always ever linked to the group. The sovereign is unique, just like everyone else, but assumes responsibility for his unique character vis-à-vis others. The sovereign can and does form political relationships.

To be made sovereign is to be beholden and dominated by a higher authority and, thus, is not truly sovereign. True sovereignty must, therefore, self-manifest. The manifestation is a declaration of being by the self; by realizing that one is unique and different, one creates a grouping based upon that difference. As Camus says, “I rebel –therefore we exist”³. The concept that links man together in unity while simultaneously separating each individual man from one another is dignity.

Dignity is a topic of great discussion throughout philosophical, religious, social, and political literature, though it is misrepresented in some of the last⁴. Examinations of dignity often manifest as pairs, the most common of which are: classical vs. modern, personal vs. human, and meritocratic vs. democratized. Although there is some variation in emphasis, depending on which pair is chosen, the same core lines of argument divide each such that a more accurate, though imperfect, reflection of the discourse on dignity would be the following combinations: classical/personal/meritocratic vs. modern/human/dematocratized. These combinations fracture between the metaphysical argument that all humans occupy a unique position as a living form that was created in a middle position between beasts and the divine vs. the existential projection of a unique cogito. These concepts are not

1 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005). 5.

2 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), 43. Emphasis is mine.

3 Albert Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt* [L'homme Revolte], trans. Anthony Bower (New York, NY: Vintage International, 1991), 22.

4 Dignity is an internal evaluation of the self's value according to me. Dignity is often used as a demand for others to value the self in accordance with social standing, but that is more appropriately a demand of honor. These terms are not synonymous and should not be used interchangeably.

mutually exclusive; the universality of human dignity and the individuality of personal dignity reinforce and coinhere one another.

II. PERSONAL DIGNITY

Aristotle's famous quote, "Dignity does not consist in possessing honors, but in deserving them", is a foundational source for the meritocratic interpretation of dignity. In this quote, honor represents sources of prestige that are actualized by an individual in a society that publicly celebrates his excellence. Dignity is the judgment of the individual by his self, St. Augustine's "largest continent"⁵. It is a phenomenon realized by the excellent who possess attributes and do deeds at a level that "ought" to elicit public honors. We are concerned with what a person "deserves", or, as the dictionary puts it, what he is "rightfully worthy of, or fairly entitled to, or able to claim rightfully by virtue of action done or qualities displayed"⁶. Ideally, the feeling of dignity as esteem (or self-esteem) would flow from the esteemed person being honorable or having some worthy quality that is acknowledged to be such in others and allows the individual to feel, as Aristotle so eloquently puts it, that he deserves the commensurate honors whether or not he receives them. In real life, however, the feeling of dignity as self-esteem is often induced not by the genuine possession of worthy qualities, but by mere external appearances that are often associated with it; people will strive to look a part or feign excellence⁷.

Speier agrees with Aristotle and emphasizes the personal nature of dignity in opposition to the social process of honoring:

To the excellence required by honor there always corresponds a specific form of behavior, which may be called dignity, varying according to the concrete content of honor. Dignity, be it that of a prince or a thief, always serves to demonstrate that the distinction between high and low contained in honor, and more specifically in the code of honor itself, are as compelling for the bearer as he expects them to be for the observers. This compelling force manifests itself in "personal honor," which determines a man's moral integrity, and through

5 George Kateb, *Human Dignity*, Kindle ed. (Cambridge, MA: Belknap, 2011), Location 164.

6 B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, Kindle ed. (Indianapolis, IN: Hackett, 1971), 51-52.

7 Andrew Brennan and Y. S. Lo, "Two Conceptions of Dignity: Honour and Self-Determination," in *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, ed. Jeff Malpas and Norelle Lickiss (Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2010), 44; Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*.

THE REBEL AS SOVEREIGN

which the code becomes part of his personality⁸.

For Speier, the dignity of a person involves the excellence of his moral integrity. If an individual excels in a certain action, he knows it and will maintain his standards because it is personally important to him. He has bought into a value and internalizes it until the defense of that value manifests itself as a part of his ontological projection into the social that we call personality.

Personal dignity is a social construction. It develops within individuals through a process of introjecting value of some kind into the personality of the self. This process cannot be attributed to mere experience, but rather to proception. Proception is “the inseparable union between process and receptivity, of movement in nature, of things shaped with events accepted”⁹. The proceptive direction is a vector that results from the individual’s cumulative history; it represents not only the direction, but also the degree to which a person is propelled in life. This accounts not only for the values that a person holds, but also the level of internalization that we have deemed honorableness. Although Buchler denies that the proceptive direction has anything to do with an individual’s “purpose in life”, a person defines his purpose and commits himself to values based upon the depth to which proceived values are introjected and rejected¹⁰. Proception is a fact—it happens. Dignity is expressed through acts of commitments¹¹.

Personal dignity represents individual perception of how personal qualities ought to be valued by others in a social system. When the personal qualities valued within a society’s honor system are immutable physical characteristics that are circumstantial to the processes of reproduction, the value of persons becomes situated in tiers of worth that cannot be navigated because excellence is defined by the action of being. When this happens, those on social tiers valued less than others effectively become worth less than those valued higher. In extreme cases, some groups lose their status of being persons and are seen as something less than human.

In terms of personal dignity, we are likely to emphasize individual equality, affirming—or insisting—that every person, simply by virtue of his or her humanity, is one whose dignity calls for our respect. Nothing we do or suffer can deprive us of the dignity that belongs to each person. We may offend against that dignity or fail to recognize it, but we cannot destroy it or blot it out¹².

8 Hans Speier, “Honor and Social Structure,” in *Social Order and the Risks of War: Papers on Political Sociology* (Cornwall, NY: George W. Stewart, Publisher, Inc., 1952), 43.

9 Justus Buchler, *Nature and Judgment* (New York, NY: Columbia University Press, 1955), 112.

10 *Ibid.*, 113.

11 Jean-Paul Sartre, *Existentialism is a Humanism* (New Haven, CT: Yale University Press, 2007).

12 Gilbert Meilaender, *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person*, Kindle ed. (New York, NY: Encounter Books, 2009), 7.

Regardless of how society values a person, dignity remains and is dictated by the sovereign individual.

Dr. Martin Luther King, Jr. explores the loss of personhood for black individuals in the United States, but emphasizes the personal and group affirmation of dignity and the rejection of the value-system that fails to see the social-value of an entire being and group of beings based upon a single characteristic:

The tendency to ignore the Negro's contribution to American life and to strip him of his personhood, is as old as the earliest history books and as contemporary as the morning's newspaper. To upset this cultural homicide, the Negro must rise up with an affirmation of his own Olympian manhood¹³.

King shows that honor systems that remove the humanity from persons are a form of subjugation that is maintained through psychological assaults against individuality in the lower-castes. The higher-castes, however, also lose their individuality as they cower behind the ethereal shield of an honor-code to which the lower castes can never belong and, therefore, are neither subject to nor invested in. Rejecting such subjugation requires nothing more than an act of self-realization. He explains:

As long as the mind is enslaved, the body can never be free. Psychological freedom, a firm sense of self-esteem, is the most powerful weapon against the long night of physical slavery. No Lincolnian Emancipation Proclamation or Johnsonian Civil Rights Bill can totally bring this kind of freedom. The Negro will only be free when he reaches down to the inner depths of his own being and signs with the pen and ink of assertive manhood his own Emancipation Proclamation. And, with a spirit straining toward true self-esteem, the Negro must boldly throw off the manacles of self-abnegation and say to himself and to the world, "I am somebody. I am a person. I am a man with dignity and honor"¹⁴.

"The struggle for freedom and dignity has been formulated as a defense of autonomous man rather than as a revision of the contingencies of reinforcement under which people live"¹⁵.

Douglass emphasizes that there is a connection between the physical and psychological acts that project a self:

13 Martin Luther King Jr., "Where Do We Go From Here?," in *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, ed. James Melvin Washington (New York, NY: Harper Collins, 1991), 246.

14 Ibidem.

15 Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, 125.

THE REBEL AS SOVEREIGN

I was a changed being after that fight. I was “nothing” before; I WAS A MAN NOW. It recalled to life my crushed self-respect and my self-confidence, and inspired me with a renewed determination to be A FREEMAN. A man, without force, is without the essential dignity of humanity. Human nature is so constituted, that it cannot “honor” a helpless man, although it can “pity” him; and even this it cannot do long, if the signs of power do not arise¹⁶.

For Douglass, being a man –maintaining personhood– requires liberty that must be defended with force from anyone who would wish to take it. Violence, which Douglass describes as undignified is nonetheless an acceptable and necessary recourse for maintaining his dignity. Personal dignity inspires rebellion against honor systems that eradicate personhood.

Skinner projects his own value system into the debate regarding dignity when he suggests that the valuation of survival and wealth accumulation is greater than the valuation of dignity and freedom because peoples of the former caliber will have a longer lasting impact than those of the latter¹⁷. He uses this to promote the idea that cultures of “science” are superior to cultures of “literature,” and that the achievement of a Utopian society favors survival and progress over freedom and individuality. His argument is a reduction to a value system that alienates the individual actor from his actions by those who honor him. Skinner shows how excellence can be monetized and therefore controlled and exchanged by others¹⁸. Meilaender warns against this, “We may turn naturally to the quantitative language of “value” and conclude that the lives of some people are “worth” less than the lives of others”¹⁹. What Skinner arrives at is Speier’s understanding of Honor as a form of social control by the sovereign authority and sees the control as a good without paying sufficient attention to the interplay between individual and group in which affiliative honor allows one to reinforce the value of the other and vice versa²⁰. He is thus valuing the opposite of Douglass in the name of science, a position shared by the Nazis.

16 Douglass, “My Bondage and My Freedom,” in *The Collected Works of Frederick Douglass* (Halcyon Classics, 2009), Locations 4008-13. His emphasis.

17 Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, 181.

18 *Ibid.*, 51.

19 Meilaender, *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person*, 7.

20 Hans Speier, “Freedom and Social Planning,” *The American Journal of Sociology* 42, no. 4 (1937): 463-83.

III. HUMAN DIGNITY

Dignity is not only the affirmation of individuality but also of the human species as a uniquely situated species among all others in nature²¹. Kateb succinctly explains, “The core idea of human dignity is that on earth, humanity is the greatest type of beings—or what we call species”²². Dignity is a phenomenon derived from an interpretation of human nature that has both religious and secular defenders. The religious origin of human dignity comes from the special position of man in the creation of the universe by God. Pico della Mirandola articulates the monotheistic origin from the book of Genesis:

We have given to thee, Adam, no fixed seat, no form of thy very own, no gift peculiarly thine, that thou mayest feel as thine own, have as thine own, possess as thine own the seat, the form, the gifts which thou thyself shalt desire. A limited nature in other creatures is confined within the laws written down by Us. In conformity with thy free judgment, in whose hands I have placed thee, thou art confined by no bounds; and thou wilt fix limits of nature for thyself²³.

The secular source for the origin of human dignity is very similar:

The human species is indeed something special, that it possesses valuable, commendable uniqueness or distinctiveness that is unlike the uniqueness of any other species. It has higher dignity than all other species, or a qualitatively different dignity from all of them. The higher dignity is theoretically founded on humanity's partial discontinuity with nature. Humanity is not only natural, whereas all other species are only natural²⁴.

Humanity is defined by having no defined seat in the natural order. Each individual can proceed in any direction. He may assume an atavism and become a human animal or he may strive for divinity. He may accept no limits to his agency and project his will regardless of the social implications or he can cede his position to the will of others and internalize his relational positions such that his self is the representative of his unique location in the social world.

Neither heavenly nor earthly, neither mortal nor immortal have. We made thee. Thou, like a judge appointed for

21 Kateb, *Human Dignity*, Locations 106-08.

22 Ibid., Locations 108-09.

23 Pico della Mirandola, *On the Dignity of Man*, trans. Charles Glenn Wallis, Kindle ed., Hackett Classics (Indianapolis, IN: Hackett, 1998), Locations 307-10.

24 Kateb, *Human Dignity*, Locations 133-35.

THE REBEL AS SOVEREIGN

being honorable, art the molder and maker of thyself; thou mayest sculpt thyself into whatever shape thou dost prefer. Thou canst grow downward into the lower natures which are brutes. Thou canst again grow upward from thy soul's reason into the higher natures which are divine²⁵.

Meilaender emphasizes that this freedom of self-realization is not absolute. He writes, "Human life is marked by characteristic powers and capacities, but also by characteristic limits and, even, weaknesses"²⁶. Humanity contains a nature in that we have physical and mental strengths and weaknesses, but we also share community with others. This community is initially defined by the particular condition in which an individual is located:

To be born of human parents is to be connected in particular ways. We are located; we are not just free-floating spirits or citizens of the world. We do not spring up like mushrooms from the ground, and we therefore have special attachments to some, even obligations to which we never consented and which we never chose. These special attachments, loyalties, and obligations are part of what it means to be a human being²⁷.

Human dignity is a combination of being able to be whatever instantiation of humanity that an individual seeks to personify and demonstrate along with the perception that this individuality is not unique to that individual. Humanity is lived uniquely, but no individual is unique in being human.

The Catholic Church asserts that honor is the "social witness given to human dignity", and is charged with articulating the value in each individual because, "everyone enjoys a natural right to the honor of his name and reputation and to respect"²⁸. From a secular perspective, human dignity is a shared value expressed for each individual for living in a world in which none fit; it is the recognized in others as selves and it is promoted as a good because individuals are not only abandoned by God, but also in an absurd existential simultaneous separation from others (for not being able to fully know an other as a holistic person, but only relationally) and anguish (for knowing that his actions as an individual exemplify a form of humanity to all others)²⁹.

25 della Mirandola, *On the Dignity of Man*, Locations 311-13.

26 Meilaender, *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person*, 5.

27 Ibidem.

28 U. S. Catholic Church, *Catechism of the Catholic Church* (New York, NY: Image Books, 1995), 655.

29 Albert Camus, "The Myth of Sisyphus," in *The Plague, The Fall, Exile and the Kingdom, and Selected Essays* (New York, NY: Alfred A. Knopf, 2004); Jean-Paul Sartre, *Nausea*, trans. Lloyd Alexander (New York, NY: New Directions, 2007); Sartre, *Existentialism is a Humanism*.

Human dignity is manifested uniquely and “is to be found in the kind of life that honors and upholds the peculiar nature that is ours, even if there is no recipe book that can always show us how properly to unite and reconcile body and spirit”³⁰. Aristotle sees dignity as the connection between the individual human being, humanity, and the infinite universe³¹. There is value in being in the in-between state that is human. Aristotelian virtues typically reside in rejecting extremes and striking a golden mean between them. Human nature allows for it and so humanity has dignity. Human beings are capable of manifesting it and those who do earn dignity by realizing their worth regardless of any corresponding bestowal of honor.

Appiah defines dignity as “a fundamental right to respect” that “every human being has”³². He argues that it is a personal sense of owned dignity that enables an individual to seek justice within society for recognition of said respect. Dignity is given to each person because they represent an instantiation of humanity that is unique. “Indeed, the term dignity here is really just a placeholder, a shorthand expression for a certain vision of the human”³³. This conception of human dignity asserts that there is a minimal amount of social-value that each individual represents to humanity generally simply by being human. The minimum honor shown to each person must be reflected in some form of observation if it is to be manifested, but as each individual’s dignity (their unique perception of their social-value) is unique, it becomes problematic to value dignity in a universal fashion.

Every individual reserves the right to reject Appiah’s minimal respect of their dignity as being insufficient. It is their dignity that allows for such a rejection. It becomes clear that dignity is defined by each individual proceiver. Dignity requires psychological liberty so that the individual can attempt to project his will; he does not need to do so successfully. Free will therefore illuminates the dignified individual as a sovereign being. Only the individual can determine what authorities to which he will cede sovereignty, but his humanity does not allow him to relinquish his ability to reclaim it at any moment he deems exceptional³⁴.

IV. COINHERED DIGNITY

Dignity is examined as value both from being human and from the individuality of expressing a unique personality. Humanity is dignified because it has the faculties to escape the subsistence living of the natural

30 Meilaender, *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person*, 5.

31 Aristotle, “Physics,” in *Works of Aristotle* (Mobile Reference, 2008), Locations 17925-27.

32 Kwame Anthony Appiah, *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen* (New York, NY: W. W. Norton & Co., 2010), 177.

33 Meilaender, *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person*, 4.

34 Schmitt, *Political Theology*.

THE REBEL AS SOVEREIGN

world be it through the divine intervention of creation or the benefit of evolutionary selection. Personality is dignified because each individual represents a unique form of humanity that will only manifest as it does and portray a singular portrait of what it means to be human that cannot and shall not be duplicated. "In the idea of human dignity to recognize oneself as sharing in a common humanity with every human being is the primordial component of individual identity. Its positive center, however, is belief in one's uniqueness together with the uniqueness of every human being"³⁵. Dignity is the honor of the unique.

Because honor is greatest when the bestowal of said honor is rare, the unique represents a truly great form indeed. However, as all individuals share in any form of human dignity, it is unique only in instances of man v. nature, which makes its social value questionable. Because personal dignity manifests itself out of difference, its unique quality is socially apparent, however, person-hood is a quality of humanity, which means that personal dignity is a value that can only be enjoyed by humans and thus, is derived from the shared identification of species. Humanity is dignified because of personal individuality, and individuality is dignified because it is the human trait par excellence.

Meilaender initiates the conversation on dignity as a coinhered pair of concepts. He writes, "each of us is both human being and person, and we experience this inner distance, this embodiment and transcendence of the body, in everything we do"³⁶. Kateb sees the link between personal and human dignity as a process of identification, "human dignity in its concern with status and stature has to do with the proper recognition of the identity of every human being and the identity of the human species"³⁷. Personal dignity may, therefore, be an evaluation of the individual's example of how best to be human, a reflection on his authenticity as an authoritative source of direction³⁸.

"Kierkegaard thought of the individual not only as 'the one and only,' however, but also as 'every man.' At issue here is not human dignity but what I will call personal dignity"³⁹. Individuality is, as Sartre shows, a source of anguish because he must be unique and express individuality such that others who emulate him do so as a means of being a "better" person. Individuality is forced upon humanity by its condition, "every human being is unique and individual without having to try to be"⁴⁰. Persons thus

35 Kateb, *Human Dignity*, Locations 295-97.

36 Meilaender, *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person*, 103.

37 Kateb, *Human Dignity*, Locations 235-36.

38 Guignon, *On Being Authentic*, Kindle ed., Thinking in Action (New York, NY: Routledge, 2004), Chapter 1.

39 Meilaender, *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person*, 6.

40 Kateb, *Human Dignity*, Locations 231.

experience dignity in both of its forms; they enjoy it by identifying as and affiliating with humanity and they express it through their personality.

The coinherence of dignity's two forms has successfully moved the conversation on dignity from the metaphysical to the existential. Kateb examines the connection:

Existential values, values of identity, includes such cherished aspirations and attainments as developed or distinctive selfhood, autonomy, authenticity, freedom, equality, power for its own sake, virtues for their own sake, perfectionism of character or style of life, honor, glory, and fame. All these values may pertain to individual uniqueness and hence are allied to the idea of human dignity; but they figure in uniqueness as a project, not as a given⁴¹.

Dignity requires the expression of an identity and identity is, as has been shown previously, a reflection of an individual self either holistically or relationally. Uniqueness, personality, individuality are the processes of actualizing one's self as an authentic being within a social environment.

Krause advances dignity as the form of honor by which an individual or group asserts "self-rule" and refuses to bend to external power-projection⁴². She focuses on Frederick Douglass as an exemplar of dignity: "For Douglass, the honorable act of resistance vindicates his 'manhood,' or what he calls his 'essential dignity' as a human being not his status as a member of some particular social class or the inhabitant of a specific social role"⁴³. This form of resistance is a clear assertion that all forms of honor, dignity included, both has a social element and manifests only through action, "it was not sufficient for him simply to be; he also had to act [...] individual action was the key"⁴⁴. The social element is the resistance against an other's denial of the self's value. The act that asserts dignity is any will to power or will against the power of an other because it showcases the individuality of the unique person as sovereign agent. "Without the 'signs of power' that issue from the exercise of individual agency [...] one is 'without the essential dignity of humanity'"⁴⁵. Krause borrows the term "self-sovereignty" from Elizabeth Cady Stanton to reflect individuals' "capacity to carve out their own destiny"⁴⁶.

Krause has made an important observation about honor in her emphasis on resisting despotism and demanding equality. Dignity is the

41 Ibid., Locations 226-28.

42 Sharon R. Krause, *Liberalism with Honor* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002). 117.

43 Ibid., 146.

44 Ibid., 147. Krause is citing Douglass.

45 Ibidem. Krause is citing Douglass.

46 Ibid., 161.

THE REBEL AS SOVEREIGN

honor of a rebel, the excellence of individuality that cuts against the grain of the value-system into which he may be accidentally located. If we follow Aristotle, we come, likely against his will, to the same conclusion. The individual who deserves honor because of his excellence has a dignity –but I include the caveat that he has to understand his excellence. “What we may call the struggle for dignity has many features in common with the struggle for freedom”⁴⁷. Political conflicts for freedom are demands upon the group, typically the state, to include a group once excluded, to value other humans as people with full citizenship.

Dignity represents a minimum expectation of value placed upon an individual for being authentic. In personal dignity, it is a limit set by the individual that determines the minimum amount of value he will stand before asserting himself against the will and wishes of the group, trading in the groups’ honor-systems for his own value-system. Human dignity’s minimum value manifests itself in international politics as rights that are promoted, but not guaranteed. When dignity is denied, individuality is suppressed (this happens as a matter of everyday life) and this oppression is nothing short of a denial of individual personhood and humanity. Some persons and some people may draw a proverbial line in the sand that, once crossed, will initiate absolute resistance against the will of others regardless of the consequences. Others will commit suicide rather than suffer indignity or allow themselves to be annihilated materially, socially, or ontologically. The rebel is an honorable individual who seeks to restore his dignity and the dignity of those others who share his plight, but not every dignified being will embrace rebellion.

V. REBELLION

Rebellion is not mere resistance against the will of the sovereignty of a group’s leadership, but outright defiance against their will and a rejection of their sovereignty because the rebel is establishing himself as an exception. A rebel is rejecting the denial of value in either the self or an other with whom he identifies⁴⁸. His decision to determine what is valuable is reflected in Camus’ revision of Nietzsche, manifesting in a will against power that begins with the self’s assumption of sovereignty over value-judgments⁴⁹.

47 Skinner, *Beyond Freedom and Dignity*, 54.

48 Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, 16-17.

49 Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Vintage Books ed. (New York, NY: Random House, Inc., 1968); Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*, trans. Walter Kaufmann (New York, NY: Vintage Books, 1989); Jean Bethke Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self* (New York, NY: Basic Books, 2008), 195-201.

Rebellion is a battle of will that ends only in annihilation: the rebel can be killed, a material annihilation of the self; the rebel can win and have his value incorporated into the group's value-system, a social annihilation of the conflict; or the rebel's will can break resulting in the group's win through the ontological annihilation of the rebel's existential self⁵⁰.

Rebellion is the actualization of ontological dignity in the social realm. Though the values promoted by the rebel have been influenced by his memberships and identities in the social realm, the dignified value-system is introjected rather than inscribed and is absolute rather than relative. The dignified individual suffers when forced to compromise these particular values and may reach a breaking-point after which he can no longer be himself if he follows the actions prescribed or mandated by laws, norms, and honor-codes that require him to act against his conscience. Reaching the breaking-point will result in either the breaking of the individual and the shattering of the self, the breaking of the self's relation with the group(s) that cause suffering, or rebellion: the ontological defiance against social oppression that stems from a lack of or negative valuation of actions or characteristics by which individuals are identified.

Dignity reveals itself in rebellion because it requires the individual to separate himself from the group, to grant himself distinction based upon his value-system with himself as exemplar par excellence. The rebel directly challenges the leadership of the status quo because his absolute defiance against the value-system of the group requires the development of a competitive value-system that the rebel personifies and defends to the death⁵¹. The rebel is a juristic sovereign who stands simultaneously inside and outside of the juridical order⁵². The rebel is an exception who defends an immanent possible social reality that has not yet manifested⁵³. The rebel is a human par excellence, freely moving back and forth between divinity and atavism, using his will to shape his reality⁵⁴. The rebel is a true political animal, preferring conflict to the death against his Leviathan rather than

50 Terry Eagleton, *On Evil* (New Haven, CT: Yale University Press, 2010). The rebel is a reflection of evil to higher sovereignty. Eagleton's examination of Pincher Martin shows how rebellion must end in such annihilation and that the grace of God would allow it to be a mere physical death and material annihilation. The assumption that a group is best positioned to determine the values of individual members rests upon the assumption that the leadership of the group have a right to sovereignty rather than the capacity to enforce it with the promise of annihilation for rebels.

51 Alexander Welsh, *What is Honor?: A Question of Moral Imperatives* (Yale University Press, 2008), Chapter 1.

52 Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, 13.

53 Giorgio Agamben, *State of Exception*, trans. Kevin Attell, Kindle ed. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005); Niklas Luhmann, *Theories of Distinction: Redefining the Descriptions of Modernity*, trans. Joseph O'Neil, et al. (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002).

54 Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*, trans. Geoffrey Bennington, vol. 1 (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009); Meilaender, *Neither Beast Nor God: The Dignity of the Human Person*.

THE REBEL AS SOVEREIGN

submit to its unquestioned will⁵⁵. The dignified individual's rebellion seeks to "limit conditions of belonging" by promoting plurality of "whatever-beings" as socially-valuable and is therefore the "principle enemy of the state"⁵⁶.

Rebels attain an identity similar to Agamben's *Homo Sacer*, who is "included solely through...exclusion"⁵⁷. The challenge of rebellion forces the common citizen, the follower, to choose between value-systems as defined by the exemplars, thus between the status quo and the rebel's revision of it. "Exception and example constitute the two modes by which a set tries to found and maintain its own coherence. But while the exception is...an *inclusive exclusion*..., the example instead functions as an *exclusive inclusion*"⁵⁸. The set of the group is formed by the tension inherent in the struggle to define the group. The example forms the nuclear center of value and the exception the perimeter of the value system. The conflict between status quo and revision, as personified by exemplars and rebels respectively, generates a tension that simultaneously strengthens and fragments the group around value⁵⁹.

The set of a group can be examined by comparing it to a normal distribution curve. In the figure below (*figure 1*), the vast majority of the group is comprised of common members. On either side are those who excel. On the left are the exemplars who represent the value-system of the group as it is and therefore are leading the status quo. On the right are the rebels against the status quo who are seeking revision of the value-system. At this point, the group is depicted as a whole, though the value-system may change, the group remains. Those who are considered exemplars and rebels may change depending upon the evolution of the group, but the group itself is not endangered by rebellion.

55 Aristotle, "Politics: A Treatise on Government."; Thomas Hobbes, *Leviathan*, Kindle ed., Oxford World's Classics (New York, NY: Oxford University Press, 2009).

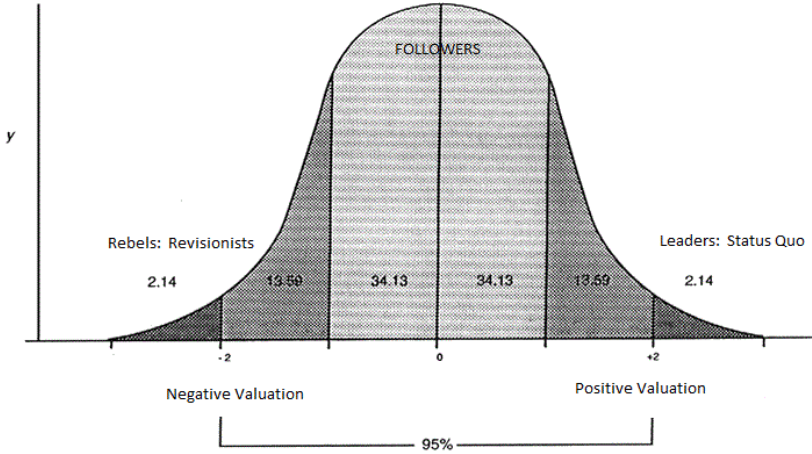
56 Alain Badiou, *Being and Event* (London, UK: Continuum, 2005); Giorgio Agamben, *The Coming Community*, Theory out of Bounds (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993); Sergei Prozorov, "Generic Universalism in World Politics," *International Theory* 1, no. 2 (2009): 215-48.

57 Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen, Kindle ed. (Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1998), Location 210.

58 *Ibid.*, Location 253. Emphasis is Agamben's.

59 Georg Simmel, *Conflict and the Web of Group-Affiliations*, trans. Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix (New York, NY: The Free Press, 1964).

FIGURE 1: EVOLUTIONARY TENSION BETWEEN STATUS QUO MAINTENANCE AND REVISION



Individuals may place themselves in a political relationship with their group or state. Although Schmitt perceives this to be practically suicidal, logic and probability have very little say in situations that are absolute in character and irrational according to social norms. Leigh Jenco beautifully develops Zhang Shizhao’s political philosophy of social change based upon effective political action. Zhang’s focus is on cumulative rather than concerted victories. Talent is personal and “self-use of talent (*ziyong cai*)” is the irrevocable weapon of the dignified rebel⁶⁰. Talent refers to excellence in an act –to whatever degree– and is a democratizing power as talent can be cultivated, but cannot be seeded. Zhang’s society is one where personal idiosyncrasy and political dissent forms the expressions of self as distinctly different from all other selves. It is where such difference is accepted that societies flourish as inclusive communities. Zhang shows how the exceptional talent of excluded individuals within group challenges hierarchical exclusivity with the “always destabilizing potential of democratic action”⁶¹. According to Zhang values change through the action of individuals. When they are cumulative, but not concerted, change occurs through social evolution by rebellion. Concerted acts against the status-quo is a revolutionary political challenge.

60 Leigh K. Jenco, *Making the Political: Founding and Action in the Political Theory of Zhang Shizhao* (New York, NY: Cambridge University Press, 2010), 18-20.

61 *Ibid.*, 20.

THE REBEL AS SOVEREIGN

The dignified individual rebels against being as defined by an other according to a value-system external to, and perhaps anathema to, his personal honor⁶². The dignified rebel exists within a social world, but views social activity ontologically, which includes an introjected value system that, to him, is absolute. It is possible for others to emotionally identify with him, to become emotionally infected by him, and/or to adopt his value-system as their own⁶³. Charismatic leadership hinges upon a rebel whose values are in ascension. When the rebel's values begin to successfully challenge not only the value-system of the group, he is seeking to change the value-system. If his personal honor-system becomes the value-system of a group, it can hijack the rebellion and challenge the political leadership of the group, the rebellion has ignited a revolution that is no longer dependent upon the dignity of the rebel. The rebel may become the exemplar par excellence of this new code regardless of whether he continues to support the new direction of the group, merely coexists with the group that gradually differentiates itself, or is ousted by the group (in some form) to remove the absolute character of the rebellion. Dead heroes achieve a legendary status and can never diminish the socially constructed importance of their own deeds as articulated by the sovereign authority⁶⁴.

REFERENCES

- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Theory out of Bounds. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1993.
- _____. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Kindle ed. Palo Alto, CA: Stanford University Press, 1998.
- _____. *State of Exception*. Translated by Kevin Attell. Kindle ed. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.
- Appiah, Kwame Anthony. *The Honor Code: How Moral Revolutions Happen*. New York, NY: W. W. Norton & Co., 2010.
- Aristotle. "Physics". Translated by R. P. Hardie and R. K. Gaye. In *Works of Aristotle*. Mobile Reference, 2008.
- _____. "Politics: A Treatise on Government". Translated by William Ellis. In *Works of Aristotle*. Mobile Reference, 2008.
- Badiou, Alain. *Being and Event*. London, UK: Continuum, 2005.

62 Camus, *The Rebel: An Essay on Man in Revolt*, 14.

63 Max Scheler, *On Feeling, Knowing, and Valuing*, ed. Donald N. Levine, trans. Harold J. Bershady, *The Heritage of Sociology* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992).

64 J. K. Campbell, "The Greek Hero," in *Honor and Grace in Anthropology*, ed. J. G. Peristiany and Julian Pitt-Rivers, *Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005).

- Brennan, Andrew, and Y. S. Lo. "Two Conceptions of Dignity: Honour and Self-Determination". In *Perspectives on Human Dignity: A Conversation*, edited by Jeff Malpas and Norelle Lickiss. 43-58. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2010.
- Buchler, Justus. *Nature and Judgment*. New York, NY: Columbia University Press, 1955.
- Campbell, J. K. "The Greek Hero". In *Honor and Grace in Anthropology*, edited by J. G. Peristiany and Julian Pitt-Rivers. Cambridge Studies in Social and Cultural Anthropology, 129-150. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005.
- Camus, Albert. "The Myth of Sisyphus". Translated by Justin O'Brien. In *The Plague, the Fall, Exile and the Kingdom, and Selected Essays*. 489-606. New York, NY: Alfred A. Knopf, 2004.
- _____. *The Rebel: An Essay on Man in Revolt* [L'homme Revolte]. Translated by Anthony Bower. New York, NY: Vintage International, 1991.
- Church, U. S. Catholic. *Catechism of the Catholic Church*. New York, NY: Image Books, 1995.
- della Mirandola, Pico. *On the Dignity of Man*. Translated by Charles Glenn Wallis. Hackett Classics. Kindle ed. Indianapolis, IN: Hackett, 1998.
- Derrida, Jacques. *The Beast and the Sovereign*. Translated by Geoffrey Bennington. Vol. 1, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2009.
- Douglass. "My Bondage and My Freedom". In *The Collected Works of Frederick Douglass*. Halcyon Classics, 2009.
- Eagleton, Terry. *On Evil*. New Haven, CT: Yale University Press, 2010.
- Elshtain, Jean Bethke. *Sovereignty: God, State, and Self*. New York, NY: Basic Books, 2008.
- Guignon. *On Being Authentic*. Thinking in Action. Kindle ed. New York, NY: Routledge, 2004.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Oxford World's Classics. Kindle ed. New York, NY: Oxford University Press, 2009.
- Jenco, Leigh K. *Making the Political: Founding and Action in the Political Theory of Zhang Shizhao*. New York, NY: Cambridge University Press, 2010.
- Kateb, George. *Human Dignity*. Kindle ed. Cambridge, MA: Belknap, 2011.
- King Jr., Martin Luther. "Where Do We Go from Here?". In *A Testament of Hope: The Essential Writings and Speeches of Martin Luther King, Jr.*, edited by James Melvin Washington, 245-252. New York, NY: Harper Collins, 1991.
- Krause, Sharon R. *Liberalism with Honor*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

- Luhmann, Niklas. *Theories of Distinction: Redescribing the Descriptions of Modernity*. Translated by Joseph O’Neil, Elliott Schreiber, Kerstin Behnke and William Whobrey. Stanford, CA: Stanford University Press, 2002.
- Meilaender, Gilbert. *Neither Beast nor God: The Dignity of the Human Person*. Kindle ed. New York, NY: Encounter Books, 2009.
- Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morals and Ecce Homo*. Translated by Walter Kaufmann. New York, NY: Vintage Books, 1989.
- _____. *The Will to Power* [in German]. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale. Vintage Books ed. New York, NY: Random House, Inc., 1968.
- Prozorov, Sergei. “Generic Universalism in World Politics”. *International Theory* 1 (2) (2009): 215-248.
- Sartre, Jean-Paul. *Existentialism Is a Humanism*. New Haven, CT: Yale University Press, 2007.
- _____. *Nausea*. Translated by Lloyd Alexander. New York, NY: New Directions, 2007.
- Scheler, Max. *On Feeling, Knowing, and Valuing*. Translated by Harold J. Bershady. *The Heritage of Sociology*, edited by Donald N. Levine. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992.
- Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Translated by George Schwab. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996.
- _____. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005.
- Simmel, Georg. *Conflict and the Web of Group-Affiliations*. Translated by Kurt H. Wolff and Reinhard Bendix. New York, NY: The Free Press, 1964.
- Skinner, B. F. *Beyond Freedom and Dignity*. Kindle ed. Indianapolis, IN: Hackett, 1971.
- Speier, Hans. “Freedom and Social Planning”. *The American Journal of Sociology* 42 (4) (1937): 463-483.
- _____. “Honor and Social Structure”. Chap. 4 In *Social Order and the Risks of War: Papers on Political Sociology*. 36-52. Cornwall, NY: George W. Stewart, Publisher, Inc., 1952.
- Welsh, Alexander. *What Is Honor?: A Question of Moral Imperatives*. Yale University Press, 2008.

HACIA EL SUJETO IMPERSONAL*

ENRICA LISCIANI PETRINI**
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO

RESUMEN

Mientras gran parte del siglo xx estuvo caracterizado por la “deconstrucción” del sujeto, en los años recientes tiene lugar una recuperación de la noción moderna de “sujeto agente”, aunque repensado de manera diferente. El presente ensayo, aun reconociendo las motivaciones ético-políticas de tal re-proposición, expresa una evaluación crítica de la misma. A través de una excavación genealógica, que repasa los complejos desplazamientos lógico-semánticos (desde la escolástica hasta Locke) que están en el origen de la categoría de “sujeto agente responsable”, pone en evidencia la estructura constitutivamente antinómica de la misma que se remonta a su articulación lógica con el “dispositivo de la persona”. Contra los efectos excluyentes que derivan de ello, se propone una nueva figura, filosófica y política, del “sujeto impersonal”.

PALABRAS CLAVE: Sujeto, persona, impersonal.

TOWARDS THE IMPERSONAL SUBJECT

While great part of the twentieth century was characterized by the ‘deconstruction’ of the Subject, in recent years we have witnessed a revitalization of the modern notion of “agent-subject”, although rethought in a different way. Although recognizing the ethical-political motivations of such re-proposal, this essay expresses a critical evaluation of the latter. Through a genealogical excavation of the logical and semantic displacements that have originated the notion of ‘responsible agent-subject’, from the Scholastics to Locke, the essay shows its constitutively contradictory structure that emerges from its logical articulation with the ‘dispositive of the person’. Against the excluding effects that derive from it, the essay proposes

* El presente artículo fue publicado originalmente bajo el título “Verso il soggetto impersonale”, en *Filosofía Política* 1 (abril de 2012): 39-50. Agradecemos a la autora y a la revista por su permiso para reproducirlo en lengua castellana. Traducido del italiano al español por Matías L. Saidel, Doctor en Filosofía Teorética y Política por el Istituto Italiano di Scienze Umane (Nápoles, Italia). E-mail: matiaslsaidel@gmail.com

** Enrica Lisciani Petrini es Profesora Ordinaria de la Universidad de Salerno, Italia. Sus trabajos escritos giran en torno al pensamiento filosófico de los siglos xix y xx. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Memoria e poesia*. Bergson, Jankélévitch, Heidegger (Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 1983); *Tierra en blanco. Música y pensamiento a inicios del siglo XX* (Madrid: Editorial Akal, 1999); *Il suono incrinato. Musica e filosofia nel primo Novecento* (Torino: Einaudi, 2001); *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty* (Napoli: Edizioni scientifiche italiane, 2002). Ha editado las traducciones italianas de algunos escritos de Vladimir Jankélévitch, como *La musica e l'ineffabile* (Milano: Bompiani, 1998) y de Jean-Luc Nancy, *All'ascolto* (Milano: Cortina Raffaello, 2004). E-mail: eliscian@unisa.it

a new embodiment, both philosophical and political, of the 'impersonal subject'.

KEY WORDS: Subject, Person, Impersonal

I.

Como es sabido, desde hace un siglo a esta parte, la categoría de sujeto, especialmente en su configuración moderna de "individuo racional de voluntad autónoma", se halla sometida a una "deconstrucción radical". Y como suele suceder, debido a aquella dialéctica histórico-conceptual hecha de impulsos y contra-impulsos, también esta elaboración innovadora encuentra resistencias o contra-tendencias en nombre de una "ideología razonable". Naturalmente, tal respuesta reactiva no carece de motivos. De hecho, expresa exigencias y preguntas para nada infundadas. Desde diversos ámbitos se pregunta: ¿cómo proceder en la elaboración teórica y en la dinámica política sin el baluarte que representa lo que hasta ahora ha sido definido "sujeto"? Si no es dentro de ese paradigma, ¿dónde fijar un punto de agregación de la experiencia individual y colectiva capaz de producir cambios en la esfera del saber y en aquella del poder? Es así que, junto a, o contra, los intentos de producir una transformación semántica y teórica que vaya más allá de la categoría de "sujeto" –y su obvio contrario, "el objeto"–, se vuelven a presentar puntualmente, de un lado, aquello que Merleau-Ponty llamaba el "gran Sujeto", o sea, la convicción de la necesidad de partir siempre del presupuesto o simplemente de la pre-condición de una "consciencia agente consciente de sí misma y de sus actos" para poder operar política e históricamente, quizás re-propuesta bajo nuevas formas¹; y del otro el "gran Objeto", es decir, la convicción de que existe una datidad "real" que funciona como terreno incontrovertible para el conocimiento y la orientación en el mundo², siguiendo un movimiento constitutivo de la modernidad que se prolonga, de manera explícita o implícita, dentro de nuestros actuales perímetros teóricos.

Por lo tanto, sin negar los problemas en los que hunde sus raíces esta tendencia restauradora, por así decir, del "sujeto agente auto-consciente", la pregunta que debe hacerse es si tal categoría, más o menos reactualizada, está efectivamente en condiciones de hacerles frente a los inéditos desafíos

1 Sobre este tema véanse, aún en su elaboración teórica autónoma, los dos textos de Geminello Preterossi, "Ciò che resta del soggetto" y Davide Tarizzo, "'Italian Theory': soggetto, moltitudine, popolo", incluidos en *Filosofia politica* 3 (2011), "Soggetto 1".

2 La referencia implícita aquí es al llamado "neorrealismo", que encuentra en Italia un agudo representante en Maurizio Ferraris, en particular en su libro *Documentalità* (Roma-Bari: Laterza, 2009) cuya intención de partida es, en cierta medida, compartible: querer canalizar algunas derivaciones opacas del rechazo de cualquier planteo fundacional –derivaciones que, por cierto, no se pueden imputar a tal rechazo.

que nos plantea la contemporaneidad, a aquel dramático intersecarse y, frecuentemente, contrastarse, de dinámicas incontrolables (de la economía, de la técnica y de la sociedad misma) por las cuales nuestra vida parece asida y alterada. Mi opinión es que no, y que incluso la noción de sujeto estaría exactamente en el origen de los actuales *impasses* y de la condición aporética, cuando no desorientada y confusa, en la cual parecemos encallados, justamente porque se sigue adoptando un aparato categorial construido en base a las exigencias de la modernidad, y por ello inadecuado para contener la complejidad del presente y, más aún, para perfilar un modelo interpretativo diferente.

De modo que es muy difícil que una enfermedad –el agotamiento de las categorías filosófico-políticas modernas– pueda ser curada con su mismo mal. Por lo demás, si en un cierto momento se ha sentido la necesidad de someter la categoría de sujeto a una crítica radical, evidentemente eso respondía a un problema real, o sea, precisamente, a su incapacidad de hacerle frente a las dificultades de-veladas por la contemporaneidad. Por consiguiente, antes de volver a proponer su utilización, sería quizás oportuno recordar su génesis, para focalizar sus ocultas prerrogativas estructurales, originariamente antinómicas, que presiden su mismo nacimiento, pero también su agotamiento, a lo cual el paradigma de lo “impersonal” ha intentado ofrecer una respuesta categorial y semántica diferente.

La primera cosa que debemos hacer, entonces, es trazar un perfil genealógico necesariamente sintético de la categoría de sujeto, con el objetivo de poner en evidencia tanto su controvertido ingreso en el horizonte conceptual moderno, cuanto el doble pliegue aporético que lo caracteriza desde el inicio. Solo en ese punto será posible introducir una propuesta paradigmática distinta.

II.

“Aquello que es sabido, precisamente porque es sabido, no es conocido”: esta sentencia hegeliana mantiene intacta su profunda verdad. Ello vale más que nunca a propósito de la noción de “sujeto”, cuyo uso acrítico nos oculta tanto su origen como las mutaciones genéticas que han intervenido de manera tal de conferirle “un predominio filosófico general que, por más de un milenio, nada hubiese dejado auspiciar”³; pero, sobre todo, ofusca

3 Sobre toda esta cuestión véase el amplísimo análisis genealógico, dotado de una documentación imponente, llevado a cabo por Alain de Libera en torno a la noción de “sujeto”, en los dos ponderosos volúmenes de la *Archéologie du sujet I, Naissance du sujet*; y *Archéologie du sujet II, La quête de l'identité* (Paris: Vrin, 2007-2008), de los cuales son en buena medida deudoras las consideraciones que siguen (para la cita véase p. 18). También es muy útil el texto de Etienne

su íntima y contradictoria cifra estructural. Como bien se puede entender, la reconstrucción de tal recorrido es extremadamente compleja, porque concierne a un proceso muy largo y para nada homogéneo, pero aquí bastará trazar algunos ejes fundamentales.

En tanto, para despejar inmediatamente el terreno de un arraigado malentendido, cabe notar que para la historiografía filosófica es un hecho adquirido que la reconstrucción-interpretación según la cual la idea de un “sujeto autónomo y agente, consciente de sí y de sus actos” nacería en la modernidad con Descartes –en virtud de la elaboración de la noción de “*res cogitans*” junto a aquella de “consciencia de sí” ligada al *cogito*, como fundamento o “sustancia” del mundo externo objetivo–, es una “invención” de Kant⁴, retomada por Hegel y desarrollada por Husserl y Heidegger. En realidad el término “*subjectum*” no aparece casi nunca en cuanto tal en la obra de Descartes y, cuando lo hace, es en una acepción distinta de aquella conectada a la “*res cogitans*”. A Descartes le interesaba definir la actividad de la consciencia a través de un pensamiento consciente de sí, lo cual no significa para nada afirmar un “sujeto agente” como soporte o substrato de actos y operaciones (como es aquél específicamente “moderno”).

El razonamiento debe ser proyectado inmediatamente en parte hacia atrás y en parte hacia adelante, porque es justamente en esta doble fluencia que se produce el acoplamiento crucial sobre el cual deberemos detenernos.

Primeramente hacia atrás, hacia las intrincadas disputas medievales que, como se sabe, tenían que ver con el fundamento (*ypokeimenon*) del conocimiento (de Dios) y por lo tanto el pensamiento (el *Logos*) en cuanto dimensión sobrehumana. La primera cosa que hay que decir a este respecto es que, en este contexto de derivación aristotélica, una conjunción entre *ypokeimenon* y *sub-jectum* en el sentido de “agente” (operador de actos) tampoco es concebible, justamente porque *ypokeimenon* tiene en todo caso el significado de “objeto” del conocimiento. Las únicas categorías adecuadas para designar un ser humano en el contexto medieval eran “persona” –como estamos por ver, fundamental por todos los sucesivos desplazamientos– y “ego”. ¿Cómo adviene entonces el paso del “sub-jectum” (*ypokeimenon*) [subjetividad] al “sujeto-agente” (*subjectum*) [subjetividad]? La atribución al “*subjectum*” de una forma de agencia ha advenido a través de un proceso de interpolación-contaminación quiasmática⁵, mediante el cual se cruzan y se hacen interactuar “el principio [lógico-gramatical] de la denominación del sujeto [*ypokeimenon*] a través del accidente” y el “principio [ontológico] de la su-jeción de la acción en la potencia de un agente”, conjuntamente con el otro

Balibar, Barbara Cassin, Alain de Libera, “Sujet: Subjectivité et assujettissement”, en B. Cassin (comp.), *Vocabulaire européen des philosophies* (Paris : Seuil, 2004), 1243-1253 (En adelante VEP).

4 Precisamente los autores recordados más arriba de la entrada “Sujeto” en el VEP (cit., 1244) hablan de “una invención kantiana: el sujeto ‘cartesiano’”.

5 de Libera, *Archéologie du sujet*, I, 50s. y ss.

principio según el cual “*actiones sunt suppositorum*” (cada acción debe tener su propio supuesto). Es esto lo que lleva al “principio de la denominación del sujeto a través de la acción” –o sea, al “sujeto agente” como “supuesto” de sus acciones. Así se pasa, o adviene la “mutación genética”, de la subjetividad a la subjetividad. Por lo tanto, se trata de un proceso de cambio largo y subterráneo que se apoya y comienza a desarrollarse ya en el ambiente de la Segunda Escolástica.

Sin embargo, obviamente, esto no es todo. Faltan algunos encastres importantes, en particular aquel por el cual el “sujeto agente” es estructurado como “sustancia indivisa” y, sobre todo, “consciente de sí”. Para proceder en esta dirección es necesario, ahora, proyectar el discurso hacia adelante, más allá de Descartes, sin perder de vista, sin embargo, el necesario –y determinante– trasfondo medieval. De hecho es con Locke⁶, y su elaboración del “*self*” unido a la “*consciousness*”, que el “sujeto agente” deviene aquel individuo “autorreflexivo”, “consciente de sí mismo y de sus actos”, de modo tal de completar la construcción del “sujeto agente” moderno. Pero lo que más interesa de esta elaboración son las estrategias teóricas puestas en acción por Locke, puesto que los elementos que este hace entrar en juego son esencialmente dos, y ambos de derivación escolástica (e incluso anteriores). Ante todo, la noción de “persona” –que hace su ingreso en filosofía (antes pertenecía a un contexto exclusivamente jurídico-romano y teológico-cristiano) a través de Boecio con su célebre definición de la persona como “*naturae rationabilis individua substantia*” [sustancia individual de naturaleza racional] (*Contra Eutychem et Nestorium*, cap. 3). Ahora bien, el término *persona* en la edad patristica era sinónimo de *hypostasis* y era expresado también por otros términos, como *suppositum* (supuesto: traducción justamente de *hypostasis*) e *individuum*. De aquí deriva (a través del concepto de “supuesto”) su entrelazamiento con el principio hace poco recordado, “*actiones sunt suppositorum*” (cada acción debe tener su propio supuesto) por el cual la categoría de persona puede así injertarse en la naciente noción de “sujeto agente”. Y puesto que la persona es “sustancia indivisa”, resulta claro entonces cómo es precisamente ella la que le confiere al “sujeto agente” aquella “unidad” que lo hace el centro único e individual de todos los actos y operaciones: exactamente aquella unidad atribuida por Locke al sujeto agente. Pero no alcanza. Locke toma un préstamo ulterior de la escolástica: este retoma la antigua noción de *kategoría*, tanto en la acepción (como hemos visto anteriormente) de la “atribución” al sujeto de la acción (por lo cual este deviene sujeto agente) como en la otra acepción del término: “acusación” o “imputación”. Ahora bien, es justamente este último significado el que le permite identificar en

6 Quiero precisar enseguida que dejo de lado, en esta genealogía, a Leibniz y todas las importantísimas conexiones teológicas que también entran en ella a pleno título, para no complicar y ampliar demasiado el discurso en este lugar.

HACIA EL SUJETO IMPERSONAL

el “sujeto agente” aquel trabajo de atribución o imputación de los actos a sí mismo, que presupone “la consciencia [*consciousness*]” en cuanto “recuerda al ‘sí mismo’ los pensamientos y los actos llevados a cabo”. Como afirma Locke en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*:

Sólo mediante la consciencia la personalidad se extiende más allá de la existencia presente hacia el pasado, y con ello se compromete y *deviene responsable de él*; reconoce como propias e *imputa a sí misma* acciones pasadas sobre la misma base y por la misma razón por la cual lo hace para las acciones presentes⁷.

Es dentro de este circuito semántico que adviene el ajuste que conduce a la “relación entre la *consciousness*, el *self* y la persona” en cuanto “término judicial”, que “culmina en la teoría de la responsabilidad *en cuanto imputabilidad*”⁸. A lo largo de esta línea se determina luego aquella ecuación entre la autorreflexividad subjetiva y la autonomía política que abrirá el camino a la noción de ciudadano concebido como sujeto autónomamente capaz de darse reglas, para arribar a aquel “*Rechtssubjekt* [sujeto de derecho] elaborado por Kant, con el cual se completa la configuración del individuo como sujeto de imputación, tanto en el plano teológico como en el judicial. De este modo, por lo demás, hace su ingreso la ética de la “responsabilidad” –a la cual está conectada, evidentemente, aquella específica y sucesiva filosofía de la “escucha”, todavía hoy al centro de muchas propuestas, cuyo eje articulador primario es la escucha de la propia consciencia autorreflexiva, según un perdurable tono, implícito pero tampoco demasiado velado, teológico-religioso–⁹. Se trata de la tonalidad ética asumida actualmente como bastión y característica irrenunciable del “sujeto agente” como protagonista de la vida política, y cuya caída parece exponer a toda la sociedad al desorden ético-político más ingobernable.

Pero vayamos ahora al punto neurálgico de toda la cuestión. Como se hace evidente en las últimas líneas, que versan sobre la formación de

7 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* [1690] (Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1999), libro II, cap. XXVII, §26, 331 [§28 en las trad. italianas y castellanas; trad. propia del original en inglés (NdT)]. Sobre toda esta cuestión véase en particular E. Balibar (ed.), *John Locke. Identité et différence. L'invention de la conscience* (Paris : Seuil, 1998), ed. bilingüe con la traducción francesa del capítulo sobre la persona del *Essai philosophique concernant l'entendement humain* de Locke; y E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, (Paris : PUF, 2011).

8 de Libera, *Archéologie* I, 98s.

9 Sobre este punto siguen siendo fundamentales las archiconocidas páginas de *Sein und Zeit* de Heidegger sobre la “llamada de la conciencia”, en la sección dedicada al “cuidado”. Que luego todo esto tenga que ver con la “confesión” y la relativa “sujeción” en ella escondida, es algo que ha puesto en evidencia, como se sabe, Michel Foucault. Por otro lado, como es sabido, los análisis foucaulteanos son además centrales para toda la temática de la sujeción, ínsita en los procesos de subjetivación, que estoy por afrontar. Cfr. Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* (Buenos Aires: FCE, 2002).

la “autoconciencia” en el “sujeto agente”, este se constituye en su perfil completo *sólo porque en el sujeto mismo se produce una separación* entre una parte de sí que se desliza hacia arriba y observa, “imputa”, los actos ejecutados por el sí-mismo, desde una perspectiva “superna” por definición, o sea “soberana”; y otra parte de sí, que por el contrario resbala hacia abajo deviniendo, también aquí por definición, la parte inferior, dominada y por ende literalmente “sujetada”. Por lo demás, esta antinomia, ante todo semántica, pero al mismo tiempo ontológica –entre el sujeto en el sentido activo del término, aquel que decide y hace; y el sujeto en el sentido pasivo del término, aquel que es sujetado a/por alguien o algo– sea intrínseca desde el origen a la noción de “*Subjectum*”, es ya evidente en aquel principio recordado más arriba, del cual la noción misma de sujeto se pre-forma: el “principio de la su-jeción de la acción en la potencia de un agente”. Y bien, de aquí toma impulso aquel giro epistemológico determinado por la carga expansiva de esta categoría, que reverbera en todos los niveles, en una especie de efecto dominó, su propia cifra doble y antinómica, basada en un proceso interno de separación/exclusión, o mejor, de inclusión excluyente.

La primera consecuencia evidente de tal dinámica es la implantación definitiva de un esquema que –retomando, a través de Tomás de Aquino, la tradicional separación o jerarquía aristotélica del alma, dividida en tres dimensiones: vegetativa (o sea natural), sensitiva o animal (o sea psíquica) y racional (o sea espiritual y personal)– fija la imagen del hombre dentro de un registro doble e inescindible. Por una parte, es una entidad inconfundiblemente dotada de espíritu racional y por ende en estado de trascendencia constitutiva. Por otra, posee un sustrato físico-biológico –que lo acomunaría a los animales y a los otros organismos vivientes– pero tal que, en virtud del “gobierno” de la razón, de la “libre voluntad soberana”, puede ser “gobernado”, o sea sujetado y forjado en modo tal de someter o elidir la originaria capa animalesca y transformarse en la manifestación exterior de la presencia interior de la razón (el verdadero sujeto sujetante), reabsorbiendo o remodelando la parte inferior al interior de la superior, anexándola y sometiéndola a esta última; o sea incluyéndola en cuanto está, de hecho, en su naturaleza real, excluida. Por lo tanto, dentro de cada hombre individual se activa ya el proceso divisorio/excluyente ínsito en la noción de “sujeto”. Pero el mismo mecanismo se reproduce horizontalmente en la relación recíproca entre varios hombres: y aquí comenzamos a ingresar en el ámbito ético-político. De hecho, la separación/exclusión del/por el sustrato corpóreo material es necesaria porque ello hace al hombre promiscuamente confundible no solo con los animales, sino incluso con los otros ejemplares humanos. Allí donde la “ley” de la individualidad y de la unicidad, ligada, como hemos visto, a la noción de sujeto, obliga a confeccionar un “sí mismo”, siempre sobre la base de la “libre voluntad soberana”, máximamente individualizado e irrepetible, gracias al perímetro

restringido e identificador de sus “propiedades” exclusivas –en el doble sentido de “características” (físicas y/o morales) e “intereses o bienes materiales”–. Intereses y propiedades que, en consecuencia, deben ser máximamente tutelados y promovidos, pero potenciando, evidentemente, en una sociedad fundada en la “propiedad”, el mecanismo de la inclusión por exclusión: se está tanto más incluidos en cuanto “propietarios” de distintas formas de “bienes” y “propiedades” (que pueden ser también de carácter “inmaterial” como, por ejemplo, títulos de crédito o de muchas otras cosas), y, en consecuencia, con la exclusión de quienes no poseen nada. Lo cual, de manera igualmente evidente, produce un inmediato efecto vertical: los detentores de las “propiedades”, a partir de aquellas “espirituales” y “racionales” (siguiendo, pero no necesariamente, aquellas económico-materiales) gobernarán a quienes no tienen tal tipo de posesiones. Pero luego se producirán conjuntamente otro tipo de exclusiones. En primer lugar, respecto de los llamados “hombres no civilizados”, que serán, obviamente, “civilizados”, y de ese modo nació tiempo atrás la colonización, así como hoy se determinan otros movimientos de discriminación, no menos excluyentes, respecto de hombres simplemente distintos por etnia, religión o cultura. Luego, respecto de quienes no poseen la razón (los llamados “locos”), y así nacían los manicomios¹⁰. Y una vez más, los no poseedores de “bienes” materiales: los pobres en nuestras opulentas sociedades; y los pobres, en el más amplio marco geo-político, pertenecientes a los llamados “países pobres”, diferenciados de los así llamados “países ricos”.

Sin querer instituir ninguna relación directa, quizás no sea inadecuado buscar en el dispositivo filosófico-político, hasta aquí delineado, una de las posibles matrices del mundo global actual caracterizado precisamente por la separación en dos zonas contrapuestas por recursos y hasta por posibilidades de supervivencia. En cualquier caso es aquí –en este cortocircuito interior al “sujeto” entre subjetivación y sujeción– que residen todas las aporías que han ido haciendo que esta categoría no resulte apta para “normar” las complicadas dinámicas de la sociedad contemporánea, cada vez más inaprehensibles con las tradicionales dicotomías jerárquicas entre cuerpo y espíritu, pasión y razón, singular y universal, privado y público, y así sucesivamente. Tan es así, que justamente a partir de aquí, de la creciente conciencia de la insuficiencia categorial de tal noción, nació la exigencia de su “deconstrucción”.

Se podría objetar que estos mecanismos de inclusión/exclusión preceden ampliamente a la “época del sujeto”: ya en la antigua Roma existía un poder soberano, ejercido en base a los implacables mecanismos de inclusión mediante exclusión. Sin embargo, ello tiene una explicación precisa que no solo no nos aleja de las reflexiones sobre el sujeto sino

10 No hace falta recordar el texto pionero de M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* [1964], (México: FCE, 1967).

que nos coloca justamente en su centro y nos permite completarlas de la manera más adecuada. De hecho, el inmenso dominio romano adquirió el rostro de una potentísima máquina hegemónica, gracias a un tejido normativo capilar en cuyo centro sobresale el dispositivo de la persona. Es precisamente este dispositivo, naturalmente transformado y transmigrado en la escolástica, constituyendo a través de Locke –como vimos– la célula germinativa esencial para el nacimiento del “sujeto agente” moderno en la configuración completa de “libre voluntad racional soberana” que lo convirtió, y parece todavía convertirlo, en el fulcro de todo discurso ético, político y jurídico, al punto tal que, de hecho, hablar del “sujeto” equivale a hablar de la “persona” y viceversa.

III.

Naturalmente, es imposible volver a recorrer aquí el largo camino histórico-conceptual que ha conducido a la formulación de la noción de persona como la conocemos hoy, pero al menos las coordenadas fundamentales pueden y deben ser recordadas, en vistas de la elaboración de la propuesta conclusiva que aquí intento proponer en la clave de una filosofía del “sujeto impersonal”. Es oportuno volver a partir de su origen romano, porque justamente así se hace claro cómo, desde el inicio, la noción jurídica de “persona” contiene en sí aquellos elementos dobles y antinómicos que han transmigrado hacia la categoría moderna de “sujeto”, a lo largo de una línea que, obviamente a través de una serie de giros y metamorfosis también claras, llega hasta nuestros días¹¹.

Como se sabe, la noción latina de “*persona*”, de incierta proveniencia etimológica, calcada del griego *prosopon* que significa “máscara”, o sea el rostro de un personaje representado por un actor –que por lo tanto indica el “rol” de “representante” de algo o alguien–, adquiere toda su pregnancia en la cultura romana cuando del significado originario de “máscara” se pasa a aquel, con evidente deslizamiento político-jurídico, de “representante” de la civitas. Por ejemplo, para Cicerón “persona” es el magistrado como aquel que representa la ley (*De Officiis*, I, 34). Pero justamente porque la persona “representa” la ley, el ciudadano romano debe ser, a todos los efectos,

11 Sobre el “dispositivo de la persona” en relación a la cuestión del sujeto, son esenciales los análisis de Roberto Esposito en *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2009) como así también en *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, (Torino: Einaudi, 2010). Para una mirada más amplia sobre toda esta temática son importantes: Aldo Schiavone, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente* (Torino: Einaudi, 2005); Emanuele Stolfi, *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari* (Bologna: il Mulino, 2010). Alessandro Corbino, Michel Humbert, Giovanni Negri (eds.), *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana* (Pavia: IUSS Press, 2010).

“persona”: aquel que exhibe y lleva en sí la ley romana en cuanto, antes que nada, se somete a ella. Entonces, ya aquí, –y este es el punto que quisiera poner inmediatamente en evidencia, y por ello hemos recordado datos bien conocidos– en sus iniciales elementos constitutivos, se descubre con toda evidencia el mecanismo que opera desde entonces: la “persona” produce, o presupone, una brecha entre una parte que representa la ley y otra sujeta a la primera (sometida a la ley). La categoría romana de “persona” es, por tanto, aquello que produce automáticamente, para decirlo en términos foucaultianos, una subjetivación a través de la sujeción. En efecto, en el sistema jurídico romano, “persona” es el dispositivo sobre la base del cual son instituidas separaciones capilares y concatenadas: por ejemplo, entre hombre libre y esclavo; y luego, dentro de los libres, entre “ingenuos” y “libertos”; y luego entre padres e hijos; y, entre los hijos, los hijos a su vez devenidos *patres familias* y los otros; y así sucesivamente. Precisamente porque los individuos están divididos en modo que –como escribe Gayo– “*Quaedam personae sui iuris sunt, quaedam alieno iuris subiectae sunt*” (*Institutiones*, I, 48), en una secuencia –hecha de desplazamientos internos más o menos variables y reversibles –que va de la “persona” a la *res servil*, y no solo permite dividir entre hombres diferentes jerárquicamente, sino también hacerlos transitar de una zona a la otra: por ejemplo, el esclavo, asimilable a la cosa y como tal comprado, usado y eventualmente revendido, una vez que se hace “liberto” pasa a una condición oscilante que podría definirse como “semi-persona”. Una compleja y minuciosa medida distributiva en virtud de la cual cada individuo asume determinadas prerrogativas que lo distinguen de todos los demás, pero reproduciendo a cada nivel el mecanismo, intrínseco al dispositivo, de la subjetivación mediante objetivación propia o de otros. Y es este el mecanismo, basado en cortes precisos en zonas distintas y recíprocamente subordinadas de la realidad humana, que, como se decía más arriba, crea aquel peculiar y capilar andamiaje jurídico que hace de Roma el más formidable aparato ordenador e impositivo de la antigüedad.

Por lo tanto, a partir de todo ello se entiende bien cómo tal dispositivo pueda haber sido retomado e injertado en la naciente categoría de “sujeto agente”, soberanamente autónomo gracias a la propia razón –a pesar de que “el objetivismo” jurídico romano delinea un cuadro categorial totalmente diferente y no superponible al “subjetivismo” jurídico moderno– ya que es precisamente tal reasunción lo que permitió el injerto en el “sujeto individual personal” de aquel mecanismo excluyente en virtud del cual él se constituye como ente centrado y cerrado dentro de su propia “racionalidad”, en cuanto se separa del propio cuerpo en su inmediato sentido material –como la máscara superpuesta, pero separada del rostro del actor.

En suma, el sujeto se constituye *ab origine* desdoblado en dos dimensiones superpuestas y contrapuestas: una representada por la “razón” y por la “voluntad autónoma soberana”, que es aquella verdaderamente humana; la

otra ligada a la simple naturaleza corpóreo-material, que es aquella próxima a la animalidad, sujeta por ello a la primera como si fuese una “cosa” de la cual el sujeto agente puede disponer a título de propietario, cuando no expulsada, incluso, del “sínolo alma-cuerpo” que solamente la persona representa en su integridad. Dentro de este “doble giro” se dibuja, desde entonces en adelante, el perfil del “sujeto moderno”, a su vez detonador (como vimos precedentemente) de una reacción en cadena de separaciones y exclusiones cuyo germen inicial está allí, justamente, en su misma cifra constitutiva –de derivación romana, y por otro lado cristiana (en sentido trinitario y en sentido cristológico)– y en su dialéctica intrínseca entre una dimensión afirmada y otra negada, pero al mismo tiempo reafirmada en cuanto “superada”, como demuestra el mismo sujeto hegeliano –que también, en cierto modo, pareciera escapar a esta “máquina” a través de un movimiento inmanente de rasgos impersonales y por ende ultra-subjetivistas (un punto, este último, que, dicho sea de paso, ameritaría una recuperación decidida y una reflexión atenta).

Como se sabe, precisamente en este lecho nace el “personalismo” del siglo xx, como específica corriente de pensamiento que reanuda toda la línea del discurso relacionado con el sujeto moderno, incluso en relación al nexo entre derecho y propiedad, relanzándolo hacia adelante, siguiendo una trayectoria que aún hoy encuentra muchos sostenedores¹². Allí la articulación determinante es siempre la misma: la instauración de una trascendencia constitutiva de la razón, de la dimensión por así decir ‘intelectual’ o “espiritual”, respecto a la naturaleza empírica del cuerpo, lo cual repercute en la visión general de las cosas atravesada por un quiebre entre dos niveles de realidad: uno dominante y superior, atinente al mundo de la razón y de las ideas; el otro, subyacente y dominado, que atiene al mundo de la corporalidad material. Pero donde –si bien se mira– este mismo nivel corpóreo-material resulta a su vez cortado o dividido en dos secciones asimétricas. Una parte encuadrada bajo la jurisdicción de la razón soberana –a través del instrumental de las “normas” y de los “derechos” que por definición tienen que ver con un sector de lo real, por amplio que pueda ser, y nunca con el todo– y de forma tal de constituirse en lo que es denominado, por un lado, (por el lado del hombre) “cuerpo propio”¹³; y por

12 El hecho de que la “persona” tenga “propiedades” –en el doble sentido de “características” y “posesiones”, y por lo tanto “derechos”– encuentra una formulación lapidaria en Jacques Maritain, representante fundamental, junto con Mounier, del personalismo: “La persona humana tiene derechos, por el mismo hecho de que es una persona, un todo dueño de sí mismo y de sus actos...”. Jacques Maritain, *Los derechos del hombre: cristianismo y democracia* (Madrid: Palabra, 2001), 58. En el trabajo, por ejemplo, de Stefano Rodotà, “Dal soggetto alla persona”, *Filosofía Política* 3 (2007): 365-77, se hace evidente en qué medida la categoría de persona está aún hoy en el centro del debate teórico jurídico-político.

13 Esta expresión, como se sabe, es central en el discurso fenomenológico. No casualmente hay todo un vector de la fenomenología de carácter fuertemente personalista, ya a partir de Husserl del cual Merleau-Ponty toma distancia. Quizás también el feminismo debería ajustar cuentas

el otro (del lado de la realidad) “mundo institucionalizado” y/o normado. Otra parte, en cambio, que escapa a la razón y a la persona misma: aquella precisamente impersonal, anónima, de nosotros mismos, que se extiende y se vuelve a colocar en el flujo de nuestras inextricables relaciones con el mundo ambiente externo, igualmente anónimo e impersonal. Es la parte habitualmente reprimida o expulsada a favor del orden racional.

Toda la genealogía hasta aquí delineada explica, entonces, por qué cualquier discurso deconstructivo del “sujeto moderno” y de sus aporías internas, pero también todo discurso eventualmente reconstructivo de la figura del “sujeto” –porque, ciertamente, en política no se puede operar en su ausencia–, si no quieren correr el riesgo de detenerse, uno en un rechazo prejudicial de la subjetividad, y el otro en una simplista, e incluso reaccionaria, vuelta hacia atrás, deben partir de una crítica argumentada de la persona. Es el dispositivo de la persona y su desactivación lo que confiere relevancia histórica y fuerza teórica a todo el discurso dirigido a una profunda revisión del concepto de sujeto. Empujando, de esta manera, hacia un pensamiento de lo impersonal.

IV.

Es con Freud, Heidegger y en cierta medida Bergson que, en los primeros años del siglo pasado fue tematizado, de manera explosiva, el desfundamiento de la noción clásica de sujeto, en conexión con aquella de la persona. Si Bergson, ya en *Matière et mémoire*, habla de una “percepción impersonal”¹⁴ que en la *Evolution créatrice* se amplía a la tematización de la “vida”, Freud, analizando los “complejos personales”, descubre que la (cada) persona está continuamente sometida a un flujo de referencias descentradas, en un *mecanismo quiasmático entre personal e impersonal* por el cual la persona misma está *siempre* dominada y expropiada¹⁵. Pero es Heidegger quien, ya en los años veinte, y especialmente en los cursos de 1921-22 y de 1923¹⁶, pone en obra la “deconstrucción” del sujeto, conectándola a la de la persona. Y lo hace anudando, significativamente, tal deconstrucción a lo que él mismo

alguna vez con esta oculta ascendencia moderna, e incluso liberal, del propio aparato teórico y reivindicativo, basado en la noción de “cuerpo propio”.

14 Henri Bergson, *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (Buenos Aires: Cactus, 2006), 193.

15 Véase en particular Sigmund Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana* (Madrid: Alianza, 1966).

16 Me refiero a las *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica* (del WS 21/22), (Napoli: Guida, 1990) [hay trad esp: *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (Madrid: Trotta, 2002)] en adelante IFA; y a *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (del SS 1923), trad. de Jaime Aspiunza (Madrid: Alianza, 1999) en adelante, HF.

define como un giro “en sentido radical”: la apertura del pensamiento a la “vida fáctica” (*das faktische Leben*). Haciendo exactamente lo contrario de lo que hasta allí se había hecho –separarse de la inmediatez del vivir ordinario para superponerle una red ideal de formas trascendentes, detentadas y operadas por el “sujeto agente y pensante”–, él identifica en la vida fáctica la dimensión constitutiva e insuperable de nuestro estar en el mundo: “No es algo que se le añadiera al existir, algo que se le endosara, se le adhiriera por fuera, sino algo a lo que el propio existir llega por sí mismo, desde lo cual vive, por lo cual es *vivido*” (HF, 52). He aquí por qué tal dimensión está ya desde siempre antes y más acá de cualquier “sujeto pensante”: la “facticidad [...] no encierra en principio [...] nada en sí de la idea de “yo”, persona, yoidad, centro de actos” (HF, 49). Ella es de todos y de “nadie”.

El punto neurálgico está perfectamente establecido: es necesario llevar nuevamente al pensamiento ante todo a la dimensión que desde siempre acompaña al hombre en su originario estar en el mundo: la vida en su facticidad. Dimensión irreductible a todas las figuras que la tradición filosófica, en particular en sus versiones humanistas, subjetivistas y personalistas, ha elaborado como contrapunto subjetivo y “apropiador” de ella –a partir de la idea griega del “hombre” como ser viviente provisto de razón; siguiendo con aquella cristiana de “persona” (HF, 45-49), entendida como el ser “*factus ad imaginem et similitudinem Dei*” que por ello repite, de Dios, los rasgos esenciales del “*liberum arbitrium intellectualis*” y de la “*potestas*” (o sea de la posesión de sí mismo) (HF, 45-49)–. Pero si es así, entonces esto significa no solo que la facticidad es inobjetivable, sino que ella “desfonda” cualquier concepto de “*persona potestatis*”, en cuanto dimensión *impersonal* por la cual el hombre, precisamente, “es vivido”. Incluso, significa que ella *no es jamás apropiable* por quien sea, siendo más bien la dimensión dinámica “fundamental” –la “motilidad” de la vida misma– al interior de la cual cada vez surgen y se despliegan los tres mundos íntimamente entrelazados: “El mundo-ambiente [*Um-welt*], el mundo colectivo [*Mit-welt*] y el mundo propio [*Selbst-welt*]”, y dentro de los cuales se explican a su vez –como modos originarios “en vida en la vida misma [...] para ‘formar’ la vida” (IFA, 120)– los encuentros “objetivos” con las cosas, con los animales o con los otros y además la institución subjetiva de la categoría de “Yo” (cfr. IFA, 90). Lo cual, dicho sea de paso, hace a la vida totalmente inasimilable –como por el contrario a veces se usa de manera irreflexiva por no decir confusa y pre-filosófica– a todo concepto de “subjetividad” que, como hemos visto, pertenece a una semántica y a un horizonte categorial totalmente diferente; además de que una tal asimilación antropomorfiza indebidamente algo que, por definición, no es reducible a lo humano.

El cambio de rumbo que aquí se cumple es claro y adquiere en seguida un significado epocal: toda reconstitución de la forma que el hombre quiere darse para actuar en el mundo, y “actuar” el mundo, no puede sino pasar

por aquella dimensión impersonal viviente a la cual él está constantemente vinculado y en la cual está constantemente plegado. No casualmente, exactamente en aquellos años también en el campo artístico –dadas las antenas intuitivas y sensibles, siempre anticipatorias de los artistas– comienza a desplegarse un vasto proceso de ruptura de la figura humana subjetiva y de despersonalización de los procesos creativos-formativos. De Musil a Joyce, de Kafka a Beckett, del cubismo al arte abstracto, de la dodecafonía a la música serial, no hay evento artístico que no deconstruya la persona y el personaje (en el autor mismo).

En los años sucesivos, este disruptivo “hilo rojo” temático, en el plano filosófico, se hunde como un río subterráneo: el mismo Heidegger pliega su propio discurso hacia la “jerga de la autenticidad”¹⁷ y hacia una cada vez más marcada atención a la cuestión del Ser. Luego, a causa de la tormenta nazi, que destruyó la idea de persona a favor de una biocracia devastadora, el paradigma de la persona es elevado nuevamente y puesto en el centro de la escena, como baluarte, según parecía, contra cualquier deriva biologicista o bio-vitalista, ciertamente presente en el vector vitalista impersonal, *pero* como su posible perversión mortífera.

Es con Merleau-Ponty en los años cincuenta y luego, sucesivamente, con Blanchot y, en particular, con Deleuze¹⁸, que el tema de lo impersonal vuelve a asomarse potentemente en la escena filosófica, recibiendo últimamente, en Italia, un impulso determinante por parte del trabajo de Agamben y sobre todo de Esposito. En el caso de este último, a través de una analítica deconstrucción genealógico-política de la categoría de “persona”. Naturalmente, es totalmente posible y deseable encontrar las ramificaciones lejanas o antiguas de un pensamiento de lo impersonal en autores como Hegel o en el idealismo alemán en general, por no hablar también de Bruno o Spinoza. Pero esto, lejos de sustraerle a ese pensamiento sus connotaciones innovadoras, por el contrario, le confiere mayor espesor, en el seno de la profundidad temporal y de la amplitud temática. En todo caso lo hace mucho más eficaz estratégicamente en la actualidad, en el momento en el cual, como se decía anteriormente, la categoría tradicional de “sujeto” aparece extenuada y, a estas alturas, inadecuada para dar cuenta de la complejidad del presente.

Repensar entonces tal categoría en la perspectiva abierta por lo impersonal, significa ante todo desactivar el dispositivo divisorio por el cual el “sujeto” –abstrayéndose de la vida efectiva (la vida fáctica diría Heidegger) en sus intrincadas dinámicas hechas de flujos imprevisibles (como dirían Bergson y Deleuze)– se cierra o piensa poderse cerrar

17 Como es sabido, se trata del título del escrito de Theodor W. Adorno, *La jerga de la autenticidad*, en *Obras Completas*, tomo 6 (Madrid: Akal, 2005).

18 He tratado esta articulación histórico-filosófica en “Fuori della persona. L’“impersonale” in Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze”, *Filosofia politica* 3 (2007): 393-409.

dentro de un perímetro identitario centrado en sus propios “derechos” individuales exclusivos/excluyentes. Adoptar ese pensamiento, trabajar en su elaboración para nada definitiva, significa “remendar” la separación “moderna” entre sujeto y vida, reconectándolo así a la capa impersonal de la cual, en realidad, de todos modos, aquel no puede jamás desvincularse. Y, por ende, acceder a la conciencia de que no solo todo sujeto es “vivido” por las dinámicas externas infinitamente más de cuanto se dé cuenta –lo cual destituye de sentido toda presunta “identidad autónomamente agente” y toda “voluntad soberana”: verdaderas “supersticiones”, para decirlo con Wittgenstein, de la modernidad–, sino también que toda la historia está literalmente “hecha” de ondas relacionales, eventos impersonales e imprevisibles. En estos procesos metaindividuales, a la vez singulares y colectivos, pueden quizás inspirarse los nuevos “sujetos impersonales” de la política futura.

Por lo demás es lo que la actualidad nos está evidenciando; ciertamente, con toda la ambivalencia, y también los riesgos, que toda novedad histórica comporta. Movimientos revolucionarios enteros están naciendo de realidades dinámicas multipolares, difícilmente clasificables en la grilla de la subjetividad política clásica, favorecidos y desplegados a través de redes y conexiones totalmente impersonales. Obviamente, eso no es todo. Múltiples procesos –desde la fecundación artificial a la curación de las enfermedades, desde las fuentes energéticas a la economía sumergida– se presentan con o como estructuras transpersonales y polirreticulares, haciendo muy difícil si no imposible continuar utilizando el venerable lenguaje de los “derechos personales individuales”, dado que, al menos algunos de ellos, se presentan más bien bajo la nueva noción de “bienes comunes”. Estas son, precisamente, las dinámicas que esperan estar contenidas dentro de nuevas categorías por parte de un pensamiento político a la altura del presente. El “sujeto impersonal” quisiera estar entre estas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor W. *La jerga de la autenticidad*, en *Obras Completas*, tomo 6. Madrid: Akal, 2005.
- Balibar, Etienne (ed.). *John Locke. Identité et différence. L'invention de la conscience*. Paris : Seuil, 1998.
- Balibar, Etienne, Barbara Cassin, Alain de Libera, “Sujet: Subjectivité et assujettissement”, en B. Cassin (comp.). *Vocabulaire européen des philosophies*. Paris : Seuil, 2004.

HACIA EL SUJETO IMPERSONAL

- Balibar, Etienne. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris : PUF, 2011.
- Bergson, Henri. *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Corbino, Alessandro, Michel Humbert, Giovanni Negri (eds.). *Homo, caput, persona. La costruzione giuridica dell'identità nell'esperienza romana*. Pavia: IUSS Press, 2010.
- De Libera, Alain. *Archéologie du sujet I, Naissance du sujet*. Paris: Vrin, 2007.
- De Libera, Alain. *Archéologie du sujet II, La quête de l'identité*. Paris: Vrin, 2008.
- Esposito, Roberto. *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino: Einaudi, 2010.
- Esposito, Roberto. *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- Ferraris, Maurizio. *Documentalità*. Roma-Bari: Laterza, 2009.
- Foucault, Michel. *Historia de la locura en la época clásica*. México: FCE, 1967.
- Foucault, Michel. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: FCE, 2002.
- Freud, Sigmund. *Psicopatología de la vida cotidiana*. Madrid: Alianza, 1966.
- Heidegger, Martin. *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, (seminario del semestre invernale 1921-22). Napoli: Guida, 1990.
- Heidegger, Martin. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (curso de la primavera de 1923), trad. de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 1999.
- Lisciani Petrini, Enrica. "Fuori della persona. L' "impersonale" in Merleau-Ponty, Bergson e Deleuze". *Filosofia politica* 3 (2007), Bologna: Il mulino: 393-409.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding* [1690]. The Pennsylvania State University, 1999.
- Maritain, Jacques. *Los derechos del hombre: cristianismo y democracia*. Madrid: Palabra, 2001.
- Preterossi, Geminello. "Ciò che resta del soggetto". *Filosofia politica* 3 (2011), Bologna: Il mulino: 357-364.
- Rodotà, Stefano. "Dal soggetto alla persona". *Filosofia Politica* 3 (2011), Bologna: Il mulino: 365-377.
- Schiavone, Aldo. *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Torino: Einaudi, 2005.
- Stolfi, Emanuele. *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*. Bologna: il Mulino, 2010.
- Tarizzo, Davide. "Soggetto, moltitudine, popolo. A proposito dell' 'Italian Theory' ". *Filosofia politica* 3 (2011), Bologna: Il mulino: 431-448.

**EL LUGAR DE LA CULTURA EN LA VÍA
CHILENA AL SOCIALISMO.
NOTAS SOBRE EL PROYECTO ESTÉTICO DE
LA UNIDAD POPULAR***

NADINNE CANTO NOVOA**
UNIVERSIDAD DE CHILE

RESUMEN

El presente ensayo intenta reconstruir las líneas de fuerza y nudos conceptuales de lo que aquí denominamos el *proyecto estético de la Unidad Popular*. Se trata de sistematizar los elementos y figuras conceptuales que articulan el emblemático relato del *Hombre Nuevo*, identificando las particularidades de este régimen enunciativo desarrollado por un grupo de intelectuales de la escena local de los 60-70 que trabajan la vinculación entre “cultura” y “socialismo”, como dos ejes estructurales en torno a los cuales se proyecta un proceso simbólico que aspira a posicionarlo “popular” como nueva figura hegemónica. La hipótesis es la siguiente: la voluntad modernizadora de este régimen enunciativo nos lleva a considerar cómo a través del desarrollo de una política representacional de lo “popular” se dinamiza la reflexión en torno a lo político como relación entre identidades (relaciones de oposición, subordinación, hegemonía, etc.), tornándose visible la potencia de este régimen enunciativo como dispositivo de subjetivación. Esta reflexión del problema político como problema eminentemente representacional permite comprender –aun en clave ideológica, como producción de conciencia social–, la radical importancia dada a la cultura como horizonte de integración y formulación de una nueva unidad social.

PALABRAS CLAVES: Unidad Popular, cultura, subjetividad, lo popular, ideología, hegemonía.

**THE PLACE OF CULTURE IN THE CHILEAN WAY TO SOCIALISM. NOTES ABOUT
THE AESTHETIC PROJECT OF THE UNIDAD POPULAR**

The present essay tries to reconstruct the force lines and conceptual knots of what

* Artículo recibido el 23 de noviembre de 2010 y aceptado el 10 de mayo de 2012. [N.A.: Para mis abuelos Gaby Vega Zúñiga y Marcelino Novoa Lambert, por su amor y tiempo compartido].

** Estudiante del programa de Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile (Becaria Conicyt). E-Mail: cantonovoa@gmail.com

EN LUGAR DE LA CULTURA EN LA VÍA CHILENA AL SOCIALISMO

we here denominate the *aesthetic project of the Unidad Popular*¹. The purpose is to systematize the elements and conceptual figures that join the emblematic narrative of the *New Man*, identifying the particularities of this enunciative system developed by a group of intellectuals of the '60s-'70s local scene that studied the relation between "culture" and "socialism" as two structural lines in which a symbolic process that places the "popular" as the new hegemonic form is thrown forth. The hypothesis is the following: the modernizing will of this enunciative system makes us consider how, through the development of "representational" or "popular" politics, the reflections on the political as a relation between identities (relations of opposition, subordination, hegemony) are reinforced, whilst making visible the subjectivizing power of this system. This consideration of the political problem as a conspicuously representational problem allows the understanding –still under the ideological code, as social conscience– of the essential importance given to culture being the horizon of integration and formulation of a new social unity.

KEY WORDS: Unidad Popular, Culture, Subjectivity, The Popular, Ideology, Hegemony.

I. INTRODUCCIÓN

"Momento importante éste en el que una sociedad prestó palabras, giros y frases, rituales de lenguaje, a la masa anónima de las gentes para que pudiesen hablar de sí mismas"
Michel Foucault, *La vida de los hombres infames*.

Es de fácil constatación que el socialismo a la chilena apostó firmemente por la construcción de un *Hombre Nuevo* a través de la cultura, concebida esta como un horizonte de integración indispensable para el asentamiento de una nueva forma de relación social.

La relación entre política y cultura se desarrolló según dos estrategias que dinamizaron la escena local: por un lado, desde un punto de vista discursivo, hubo un despliegue teórico a través del posicionamiento de ciertos nudos problemáticos en el campo político-intelectual de la época, que fueron reflexionados desde distintas tradiciones filosóficas ligadas al marxismo; por otro, y con el objetivo de asentar y alinear la escena intelectual de izquierda e incorporar nuevos agentes a la discusión, se levantó cierta infraestructura de orden institucional para la promoción de la cultura a través del desarrollo de un significativo número de conferencias, discusiones y publicaciones, una importante producción artística que se pensó a sí misma como potencial cognitivo, además del accionar de asociaciones populares

1 [N.A.: "Unidad Popular" or Popular Unity is the name given to the government of Salvador Allende, overthrown by the military intervention in 1973].

de agitación y propaganda que fueron configurando una escena concebida críticamente para delinear un *proyecto estético* de origen popular aplicable al contexto chileno.

Si pensamos la confinidad gestada en el Gobierno de la Unidad Popular entre el proyecto político –de raigambre partidista– y el proyecto estético –fraguado en la escena intelectual– conservando esta división tajante de los quehaceres, tendemos a desarrollar una interpretación del fenómeno de relación entre ambas esferas según una *clave ilustrativa*. Según esta comprensión, las acciones y discursos artísticos y culturales ligados a la izquierda en aquel periodo responderían a una determinada ideología o a un esquema político-partidista, que la escena intelectual y artística reproduce mediante el desarrollo de ciertas figuras de orden sensible. En este sentido, a la escena intelectual solo le resta someterse al discurso político, desarrollando desde sus lineamientos una *política representacional*.

Por el contrario, esta investigación se aboca a retratar cómo la proyección de una nueva unidad cultural no estuvo exenta de roces y disidencias, en cuyo núcleo encontramos una problematización de la relación ilustrativa entre arte y política –con mayor o menor énfasis, con disímiles resultados– que deja entrever una discusión efervescente entre el campo político y el campo cultural, en torno a lo que podemos definir como el tipo de subjetividad paradigmática para el proceso social en desarrollo: lo que se denominó, abstractamente, el *Hombre Nuevo*. Concretamente, este trabajo aspira a trazar un método de análisis a fin de comprender de modo orgánico la “política cultural” desarrollada en la Unidad Popular (en adelante UP), tratando de reconstruir el núcleo conceptual de orden identitario en torno al que se articularon las distintas problemáticas y discusiones. Lo anterior no quiere decir que se desaloje *a priori* toda manifestación particular de la relación entre cultura y política –tanto a nivel de figuras y formas como de contenidos e idearios–, sino que la apuesta es a comprender esas particularidades dentro de un horizonte teórico mayor, en el que sea posible interrogarnos sobre la envergadura del proyecto general de orden político-estético que se intentó materializar (fallida o acertadamente) en el gobierno de la Unidad Popular.

Como es sabido, esta articulación entre cultura y política estuvo determinada por un paradigma epistémico particular: el marxismo, entendido en una doble acepción. La primera, una tradición gnoseológica que desde su origen ha discurrido por diversos derroteros según el orden contingente de su aplicación, lo que ha diversificado, a su vez, las interpretaciones y desplazamientos conceptuales, formando diversas *escuelas*. Pero además de esta acepción, es posible pensar el marxismo desde

un uso social² y plantearse como sistema cognitivo que permite una relación particular entre sujeto y realidad y que, en su afán práctico, termina por *adaptar* la teoría.

En el intento por configurar nuestro objeto de estudio, adentrándonos en los conceptos y propuestas que tramaron las discusiones sobre política cultural en el periodo estudiado, no revisaremos documentos oficiales del gobierno³, sino que intentaremos rescatar algunas de las voces más importantes que, desde el panorama intelectual, trabajaron en torno al problema. Atendiendo al importante cuerpo de escritos y documentos que reflexionan sobre la relación entre cultura y política o, más localizadamente, entre cultura y socialismo publicados tanto en revistas culturales y académicas, como en ediciones individuales financiadas por los Partidos Políticos o las Universidades a través de su área de investigación y extensión, hemos recuperado tendencias dominantes⁴, procedentes de escenarios particulares y que dan cuenta de las diversas *territorializaciones* de la tradición marxista en el contexto local.

La primera tendencia está afiliada al Partido Comunista y comprometida con el proceso de reformulación social desde un enfoque más doctrinario. Si bien el PC chileno de aquella época se caracterizó por la convivencia entre sus filas de diversos grupos y corrientes, con militantes de distintas orientaciones y proveniencias sociales y culturales, es reconocible una línea dominante que, desde la década del cuarenta, aclimata el paradigma marxista-leninista en Chile⁵. Es posible inferir que la tendencia marxista-leninista fue la más extendida en el horizonte cultural de la UP, siendo posible reconocer su importancia tanto en la estructura encargada de su difusión –Juventudes Comunistas, brigadas muralistas, organizaciones de agitación y propaganda, etc.– como en la visibilidad que, tanto dentro del Partido como fuera de él, alcanzó su ideario y los intelectuales que lo pregonaron—Pablo Neruda, Volodia Teitelboim, Carlos Maldonado, entre otros—.

Sin embargo, el objetivo de examinar esta tendencia responde a su cercanía con la teoría política que se formuló *en* la experiencia de los

2 Esta consideración al rendimiento práctico con que fue introducida la teoría marxista en nuestro país, bebe de una investigación desarrollada por Tomás Moulián sobre el uso social del marxismo desde la década de los 50. Tomás Moulián, *El marxismo en Chile: producción y utilización* (Santiago: FLACSO, 1991).

3 Valga la consideración de que no existió en la institucionalidad de la época algún organismo específico para el área de la cultura y el arte, si bien no faltaron proyectos para su constitución.

4 Dentro de la multiplicidad de voces que conformaron el panorama de la UP se recortaron solo dos tendencias por razones muy concretas: 1) son las mejor articuladas a nivel teórico y discursivo; 2) produjeron publicaciones específicas sobre el tema, en formato libro y con tirajes superiores a los 3000 ejemplares; 3) si bien ambas utilizan un instrumental de raíz marxista, cada una toma una vertiente distinta, lo que permite visualizar las diferentes incorporaciones de esta tradición al contexto local.

5 Moulián, *El marxismo en Chile*, 25.

socialismos reales y a su modo de comprender el papel de la cultura en el proceso de revolución social, siendo Rusia el ejemplo más importante y el que nutrió de conceptos, figuras y arquetipos al proyecto chileno.

Para comprender el origen de la segunda tendencia se hace necesario aludir al proceso aglutinante que desencadena el triunfo de Salvador Allende, que va configurando una intelectualidad de izquierda de carácter plural no exenta de roces y diferencia. Por intelectualidad de izquierda debe entenderse tanto a aquellos militantes de partidos participantes del conglomerado de gobierno, como a los no militantes pero no por eso *menos marxistas ni menos intelectuales*⁶. Esta segunda tendencia que recortamos del panorama general estaría conformada por intelectuales identificados primordialmente con la esfera universitaria (Universidad de Chile y Universidad Católica) y su tradición académica que, agrupados en torno a Ediciones Conmorán, aspiran a participar de la configuración del proyecto político sin abandonar su actividad literaria. Esta postura, interpretable como una *doble militancia*, confía en que la incorporación de enfoques y comprensiones provenientes de diversas tradiciones de la literatura, la filosofía y el arte resultaría provechosa para la óptima reflexión y posterior implementación de una política cultural orgánica al proyecto de reformulación social de la UP. Si bien sus discursos participan abiertamente del enfoque marxista, anotan principal influencia de la teoría crítica – especialmente de los postulados de Marcuse– y el pensamiento de Sartre, ambos exponentes de un marxismo que se piensa a sí mismo en un contexto democrático y, por lo tanto, necesario de agenciar políticamente. Estos intelectuales, agrupados en torno a Ediciones Conmorán, vehicularon su orientación heterodoxa hacia una reflexión metodológica, perceptible en las constantes propuestas e interrogantes al desarrollo concreto del proyecto de la UP⁷, y en la voluntad de traducción de ciertos conceptos al contexto local que terminó por situarlos en interesante confrontación e intercambio con la facción del PC ligada al marxismo-leninismo.

Como es presumible, el reconocimiento de estas dos facciones fue posible gracias al análisis de un cuerpo textual definido. En el caso de la facción ligada al Partido Comunista de Chile, se trata principalmente de la publicación *La revolución chilena y los problemas de la Cultura*, de 1971. En esta compilación se recogen los documentos de la Asamblea Nacional de Trabajadores de la Cultura del PC, realizada los días 11 y 12 de Septiembre

6 Hernán Valdés en su texto *¿Prudencia o desorientación para formular las bases de una política cultural?* alude a la “intolerancia por un pensamiento marxista marginado de la estructura de los partidos marxistas”, dando cuenta de la distancia entre los intelectuales de orientación crítica y autónoma y los intelectuales ligados a los partidos del conglomerado. Hernán Valdés, “¿Prudencia o desorientación para formular las bases de una política cultural?”, *Cuadernos de la realidad nacional* 8, Centro de Estudios de la realidad nacional, PUC, Santiago (1971): 243-256.

7 Que van desde la creación de una Corporación de Fomento de la cultura y un Instituto del Libro y Publicaciones, hasta análisis comentados de las pugnas *políticas* dentro del campo.

del mismo año. Destacan las intervenciones de Carlos Maldonado y Volodia Teitelboim que se pliegan a las reflexiones y directrices trazadas desde el Partido⁸ respecto al problema de la cultura en el tránsito al socialismo. Por su parte, el examen a la segunda tendencia, correspondiente al colectivo agrupado en torno a ediciones Conmorán, se apoya en el texto “Política cultural y Gobierno Popular”, aparecido en el número 8 de la Revista *Cormorán* en diciembre de 1970 y firmado por el autodenominado Taller de Escritores de la Unidad Popular⁹. Un segundo documento considerado para la reconstrucción del panorama discursivo es el libro *La cultura en la vía chilena al socialismo*, publicado en Diciembre de 1971 en conjunto con la Editorial Universitaria, en el que se incluyen ensayos de Enrique Lihn, Hernán Valdés, Cristián Huneeus, Carlos Ossa Coe y Mauricio Wacquez. De este compendio se ha privilegiado el ensayo de Enrique Lihn “Política y cultura en una etapa de transición al socialismo”, debido a la detallada descripción de ciertas situaciones de orden contingente que incitaron la eclosión de antagonismos a nivel conceptual o, para ser más precisos, una desavenencia en torno a los énfasis e interpretaciones dados a ciertos conceptos.

Esta escena discursiva muestra un intenso deseo de *materialización*: toda reflexión y apuesta se halla determinada por la exigencia de prácticas concretas, es decir, por la exigencia de que la teoría sirva como dispositivo para la modificación *real* del orden social. La inminencia –real o imaginaria– de la revolución interpeló a los intelectuales de izquierda, obligándolos a interrogarse sobre dos asuntos fundamentales: el primero, su posición y nivel de injerencia en la empresa reorganizativa del diagrama social; el segundo, la potencia de la que sería portadora el arte, es decir, su promesa de emancipación.

Para concluir, valgan unas últimas consideraciones respecto al objetivo y metodología que direccionan esta investigación. El retorno a este proyecto epocal y a su arquitectura discursiva aspira a ir más allá de un simple revisionismo que se satisfaga en la constatación de un interés manifiesto en la esfera intelectual por la materialización de aquel deseo colectivo de reivindicación social que, en su empresa, exigió el desborde de toda autonomía disciplinar al intentar minar –en mayor o menor medida– la jerarquía inherente a su estructura. Planteándolo en términos estrictamente

8 Partido en el que participaban activamente, ocupando cargos importantes como en el caso de Maldonado quien era Encargado Nacional de Cultura del Partido. Sin embargo, aún cuando ambos personajes parezcan cohabitar en mundos separados –en la institucionalidad universitaria en el caso de Lihn, y en la cúpula partidista en el caso de Maldonado–, ambos orbitaron en torno a la Universidad de Chile, específicamente a la Escuela de Bellas Artes.

9 Firmando por el Taller de Escritores de la Unidad Popular, integrado por: Alfonso Calderón, Poli Délano, Luis Domínguez, Ariel Dorfman, Jorge Edwards, Cristián Huneeus, Hernán Lavín, Enrique Lihn, Hernán Loyola, Germán Marín, Waldo Rojas, Antonio Skármeta, Federico Schopf y Hernán Valdés.

filosóficos, esta investigación aspira a replantear la articulación que se habría dado en el contexto de la UP entre lo que podríamos denominar *proyecto estético* y *proyecto político*. Ahora bien, la relación entre arte y política o entre cultura y política en este contexto, ha sido reflexionada utilizando la figura de la *subordinación*¹⁰, según la cual la esfera del arte *suspendería* el desarrollo de sus asuntos internos ante la avasalladora urgencia con que se presenta el proyecto político; esta investigación también aspira a examinar la pertinencia de esa figura a la luz de los antecedentes discursivos aquí presentados.

La metodología puesta en obra en esta investigación está determinada justamente por los objetivos planteados. La intención de presentar ambas voces –la de Maldonado y la de Lihn como representantes de las dos corrientes identificadas– y de profundizar en su antagonismo en torno a aspectos puntuales no pretende instalar una disidencia fundamental entre ellas. La apuesta es a comprender este antagonismo más allá de la diatriba intestina propia de un campo a ratos asfixiante –tal como recrean pormenorizadamente los textos consultados– situándolo, por el contrario, en un nivel teórico de primer orden. Si bien es comprensible que en un diálogo entre dos agentes que se conciben a sí mismos como *vanguardia* surjan desavenencias, lo realmente interesante es notar cómo esas desavenencias –a nivel conceptual, proyectivo y operacional– catalizan procesos reflexivos que muestran hasta qué punto la cultura es percibida como agente de subjetivación política.

II. MODELO CULTURAL NACIONAL-POPULAR COMO PROYECTO DE REAGRUPACIÓN DE LA TOTALIDAD SOCIAL

Atendiendo a la especificidad de la articulación entre cultura y política en el proyecto de la UP, la confluencia tanto de la esfera profesional del arte proveniente de la tradición académica de enseñanza artística como de la esfera militante-partidista, se torna necesario reflexionar sobre el particular desplazamiento realizado desde la noción de arte como esfera autónoma preocupada de su constante modernización formal, hacia una noción de arte más cercana a la cultura, entendida como manifestación esencial de un pueblo. Podríamos argumentar que este desplazamiento nunca se concretó por completo, sino más bien orbitó constantemente entre ambos polos sin asentarse definitivamente en ninguno.

Para despejar lo anterior, quizá sea la concepción de “arte comprometido” o “arte militante” la que pueda darnos luces sobre la

10 Pablo Oyarzún. “Arte en Chile de veinte, treinta años”, *Arte, visualidad e historia* (Santiago: Editorial La Blanca montaña, 1999), 208.

singularidad con que se dio la identificación entre arte y cultura. Valga entonces, como ensayo para la resolución de lo anterior, una pregunta: ¿con qué se comprometía el “arte comprometido”? ¿Con sus procesos internos de producción o, por el contrario, con la posibilidad de una *reorganización de lo sensible*¹¹ en la que el arte se posiciona como promesa estética de una comunidad política?

Incluso en el término “trabajador de la cultura” es posible identificar un interés por obrar una nueva *división de lo sensible*, división que “fija al mismo tiempo un común repartido y unas partes exclusivas. Este reparto de partes y lugares se basa en una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determina la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en dicha división”¹². Pero la reformulación de esta división –o su progresivo anulamiento– no agotaría su despliegue en la eliminación de las jerarquías entre artista y público o entre intelectual y pueblo o en el acercamiento entre el folclore y las artes cultas, solo por citar algunos de los objetivos del proyecto. Interpretando, podemos argumentar que esta voluntad de reformulación se abocaría principalmente al desarrollo de *prácticas estéticas* (que pueden ser discursivas como las que hemos visto en los documentos reseñados o artísticas propiamente tales) que configurasen un modo singular de inscribir *sentido* en la comunidad, impugnando la naturalización de un orden social arbitrario y desigual, a la vez que delineando un nuevo modelo social que, a través de un repertorio significativo en conformidad con el proyecto popular, pudiese integrar a las masas a través de su reconocimiento en ciertas *figuras*¹³.

En el intento por configurar un nuevo estatuto de comunidad, tanto la esfera de la cultura como la esfera política comprometida con la UP apelaron a la necesidad de modelar una identidad capaz de posicionarse como englobante del cuerpo social. A este objetivo –fundamental para el éxito del proceso socialista– respondería el amplio desarrollo que en el periodo alcanzó *lo nacional*, entendido como una poética que se materializó de diversas formas, tanto en los discursos como en la producción cultural de la época¹⁴. El proceso de construcción de esta nueva imaginaria cultural fue precedido por una crítica orientada a dismantelar la propia tradición. En el proceso de discusión, el consenso alcanzado entre los intelectuales de izquierda apuntó a la condena del estado de dependencia económica y cultural

11 Jacques Ranciere, *La división de lo sensible. Estética y política* (Salamanca: Consorcio Salamanca, 2002).

12 *Ibid.*, 15.

13 “La liberación de nuestras posibilidades como pueblo, hasta hoy marginado, solo será posible si la comunidad se redefine, busca expresarse y se da el esfuerzo constante de crear las imágenes de sí misma que la historia reclama”. VV.AA “Política cultural y gobierno popular”, revista *Cormorán* 1 n° 8, Editorial Universitaria, Santiago (1970): 7.

14 El caso más paradigmático del intento por reconfigurar el diagrama de lo nacional, es la publicación quincenal ilustrada *Nosotros los chilenos*, que alcanzó a editar casi medio centenar de números, con tirajes de 50.000 ejemplares por número.

que caracterizaba al desarrollo institucional de Chile. Tras la aceptación de este principio de dependencia endógeno, el ánimo reconfigurador de lo nacional se distancia de cualquier intento conservacionista de aquella tradición nacional fraguada bajo “una concepción burguesa de la cultura como producto de una superestructura social, relativamente desligado del desarrollo de la sociedad en su conjunto”¹⁵. Esta precisión no solo indica el indeleble cariz marxista de estos discursos, sino que, como corolario, hace emerger en su negatividad aquel campo señero de identificación cultural que fueron las masas populares.

Aparejada a la determinación de trabajar un nuevo modelo cultural de raigambre nacional, se instala la necesidad de definir su núcleo determinante: lo “popular” se posiciona como un potente significante a la hora de acordar una *imagen* que identifique las aspiraciones de reformulación del proyecto socialista. El modelo cultural nacional-popular se posiciona, a luz de este argumento, no solo como un repertorio que permitiría subsanar la falta de expresiones locales haciéndole frente al influjo cultural europeo y norteamericano, sino que respondería a una operación más compleja: proceder como una nueva síntesis que permita vencer la fragmentación social. Ahora bien, el proceso de rearticulación de este modelo cultural –que anudado a lo “popular”, aspira volverse hegemónico– no se plantea como retorno a un estadio pretérito inicial que podría comprenderse como orgánico, sino más bien apuesta a una labor proyectiva cuyo objetivo principal sería la modulación de un sujeto unitario y racional, en otras palabras, *consciente*, capaz de asentar una nueva estructura social. La investigación que aquí desarrollamos, interpreta el particular acercamiento entre el campo de la cultura y el campo político en el proceso socialista chileno como la manifestación de una voluntad conjunta de radical transformación de la comunidad. Esa voluntad se consumaría tras poner en marcha un proyecto de *producción de subjetividad* que, según los lineamientos del contexto, implicaría tanto una labor reflexiva como una operativa. Ahora bien, para poder aplicar con propiedad la hipótesis arriba presentada, se torna imprescindible desglosar este proyecto que hemos definido como *producción de subjetividad*. Valiéndonos del método inductivo para el análisis de los documentos publicados por las dos líneas de pensamiento aludidas (la del PC y la de Ediciones Conmorán), es posible reconocer el paradigma de sujeto a producir, gracias a ciertas referencias a las *identidades políticas* que, moduladas a través de la cultura, cimentarían un nuevo estatuto de comunidad.

La pretensión de *organicidad* de las identidades políticas respecto a aquella *unidad cultural* en gestación se vuelve palpable en los discursos analizados. Sin embargo, previo a cualquier cuestionamiento respecto al tipo de identidad y a su correspondencia con una unidad particular,

¹⁵ VV.AA “Política cultural y gobierno popular”, 7.

debiésemos plantear una pregunta epistémica que atañe a la formación misma de aquella *unidad* o, más precisamente, al método desplegado para su conformación. Esta pregunta metodológica aspira a definir si, para estos discursos, aquella unidad de la que hablamos sería la consumación de un desarrollo histórico trazado *a priori* y con subjetividades ya asignadas de antemano o, por el contrario, sería una unidad que necesariamente se construye en la contingencia. Estas dos maneras de plantear el proceso, y los tipos de identidades atingentes a cada sistema, será lo que analizaremos a continuación.

III. POR UNA REINTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA NACIONAL

“Nuestra historia se evidencia como una dura búsqueda de expresión nacional, marcada por grandes realizaciones individuales que constituyen una tradición desde la cual todo esfuerzo renovador ha de surgir. En estas creaciones se encuentran paralelamente expresadas las condiciones del subdesarrollo y su crítica”¹⁶

El modelo cultural nacional-popular, en su apuesta por realizar una reforma social de largo alcance, aspira a ampliar su radio de acción más allá de los problemas y temáticas propias del arte y la cultura. Se propone mediante un examen de la tradición o, más bien, de una resignificación de lo histórico oficial a través de una crítica a su organización, impugnando el marco que organiza la representación histórica. Este modelo manifiesta un marcado interés por comprender el pasado, entendiéndolo no como algo cerrado, sino como un conjunto de episodios que claman por su reinterpretación. Este interés es reconocible principalmente en dos operaciones: la primera, rescatar ciertos “valores nacionales”¹⁷ que puedan hacerle frente a los valores foráneos y, la segunda, derivada a su vez de la primera, determinar el proceso de reagenciamiento de ciertos hitos históricos, que serían ahora resituados según un prisma anclado en lo “popular”.

Las dos facciones intelectuales aludidas –la del PC y la de Conmorán– concuerdan tanto sobre el doble procedimiento retrospectivo como respecto al prisma específico según el cual se encuadraría esta nueva unidad nacional, coincidiendo incluso en ciertos hitos comunes a revalorizar. Sin embargo, en esta genealogía de los *valores nacionales*, es posible reconocer una diferencia respecto a la connotación que le fue otorgada a lo “popular”: la

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Carlos Maldonado, “La revolución chilena y los problemas de la Cultura”, en *La revolución chilena y los problemas de la Cultura. Documentos de la Asamblea Nacional de Trabajadores de la Cultura del Partido Comunista, realizada los días 11 y 12 de septiembre* (Editorial Horizonte, Santiago, 1971), 18.

primera acepción podríamos signarla como “proletaria” y la segunda como “progresista”. Esta distinción entre ambas posiciones irá configurándose discursivamente a medida que el enfrentamiento entre los paradigmas vaya reduciendo el espacio para pensar la contingencia.

Antes de adentrarnos en los paradigmas en oposición, revisaremos algunos puntos significativos que marcaron la pauta en este proceso de reinterpretación de lo nacional. Para una óptima deconstrucción del aparato discursivo dominante en el campo cultural de la UP resulta imprescindible adentrarse en la tradición marxista, con la finalidad de distinguir y profundizar en aquellas líneas de pensamiento operativas en las discusiones nacionales. Considerando el ineludible reacomodo que conlleva la importación del paradigma marxista al contexto de la UP, proponemos un *marco teórico* que permite reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de un *marxismo* operativo. Con esto nos referimos a aquella línea de pensamiento abocada a instalar un horizonte conceptual que permita hacer frente a los problemas prácticos que la instalación del marxismo en contextos particulares hiciera emerger. El caso chileno, con sus peculiaridades y ambivalencias, se inscribe indudablemente en esta tradición, como consecuencia del carácter *reformista* del proyecto de la UP, entendiendo que este carácter se origina en la necesidad de salir del *tronco* de la teoría y ampliar sus concepciones al tener que resolver los problemas prácticos que supone la instalación del marxismo en un contexto social particular.

Nuestro interés por esta línea del pensamiento marxista responde al hecho que para pensar el proyecto cultural de la UP en términos estrictamente teóricos (tal como intentamos hacerlo) es necesario reconocer los condicionamientos epistémicos que tramaron aquella *relectura* de lo nacional. Para estos efectos, hemos delimitado dos puntos en torno a los cuales ambas facciones se vieron enfrentadas. El primero consiste en el relego de los denominados “factores subjetivos” en relación con los “factores objetivos”, jerarquización que implícitamente supone un enfoque determinista de la economía respecto a la superestructura, y que termina por adquirir su forma más concreta en la llamada “teoría de las etapas”. El segundo punto concierne al problema de la “ideología”. Nuestra hipótesis es que este concepto se comprendió de forma distinta en cada facción, y esta diferencia habría influido en la proyección de la labor ideológica que cada grupo planteó.

IV. EL PROBLEMA DE LA TÓPICA: DISEÑO EN EL ÉNFASIS DE LOS FACTORES “OBJETIVOS” Y “SUBJETIVOS”

Según la exposición de Maldonado (representante del PC), cualquier apuesta para construir un modelo crítico para el análisis de lo nacional debería refutar, necesariamente, la noción de *desarrollo autónomo*. Por el contrario, esta investigación propone un análisis que comprenda al caso nacional como manifestación de un fenómeno mayor y de alcance planetario: el desarrollo del capitalismo es signado como regla que determinaría transversalmente la organización social de todas las naciones, agudizando la contradicción entre clases. La relevancia adoptada por la esfera de la infraestructura por sobre la superestructura es lo que se conoció en el léxico epocal como el predominio de los factores “objetivos” por sobre los “subjetivos”. Lo anterior quiere decir que el éxito de todo proyecto socialista estaría determinado por una modificación de la estructura económica, única capaz de asegurar las transformaciones subjetivas.

En correspondencia con el paradigma marxista leninista aclimatado en Chile, el PC se plegó a la teoría de la “revolución por etapas”, concibiendo el proceso socialista como un devenir que necesariamente debía cumplir con ciertas fases determinadas, a su vez, por el desarrollo de la infraestructura. Sin embargo, esta teoría etapista tuvo en Chile dos momentos –tal como lo apunta Moulian¹⁸–, realizando movimientos acomodaticios respecto al paradigma leninista soviético. En un primer momento, desde la década del 40 hasta casi fines de los 50, la teoría etapista originó una particular teoría de la modernización¹⁹, que consideraba necesario, en el contexto chileno, el cumplimiento de ciertas tareas desarrollistas, a las que el Estado debía abocarse mediante un proceso de industrialización. En este escenario, el Partido Comunista tomó la opción de operar en el marco institucional realizando reformas gracias a una política de alianzas con los partidos de centro, concibiendo la “teoría de la modernización como precondition del socialismo”²⁰ y subordinando el proyecto socialista al proceso de modernización capitalista. Un segundo momento se inicia tras las elecciones presidenciales de 1958, en las que el candidato Salvador Allende obtiene casi un 29% de los votos. Este hito plantea la posibilidad de un gobierno de izquierda autónomo que, si bien seguiría adelante con la política de alianzas, se hallaría direccionado por la izquierda. En este nuevo escenario se produce un giro dentro de la teoría etapista, que empieza a concebir al *gobierno popular* como la primera fase de un tránsito institucional hacia el socialismo, tránsito que echa por tierra la tesis de la lucha armada²¹.

18 Moulian, *El marxismo en Chile*, 24.

19 *Ibidem*.

20 *Ibid.*, 25

21 *Ibid.*, 28.

En este sentido, tras un progresivo “copamiento del poder estatal”²², el gobierno popular podría dirigir la política de reformas desembarazándose de la burguesía nacional considerada incapaz de llevar a cabo el proceso de cambio a la velocidad y los niveles requeridos, papel que es reasignado a los partidos obreros²³.

Este acomodo de la teoría marxista clásica al contexto nacional, envuelve dos puntos de gran importancia que caracterizan al proyecto de la UP. Por un lado, la elección de un camino pacífico de conducción progresiva al socialismo permite pasar por alto cualquier posibilidad de enfrentamiento armado a la par que instala la necesidad de enfatizar en los aspectos políticos de la lucha de clases²⁴. Por otro, la opción por la teoría de copamiento del aparato estatal –a la que responde el plan de engrandecimiento y centralización del Estado en la UP– necesariamente exige una redefinición del concepto de Estado socialista y, sobre todo, del papel que le cabría al poder político en este proceso de tránsito institucional democrático²⁵.

Sin embargo, todos estos acomodos del paradigma leninista-soviético en Chile, que parecían necesitar una teorización respecto al rol de la política como instancia articuladora de identidades, siguieron sustentándose en “las mismas bases de determinismo-economicista de la teoría de la modernización”²⁶, generando el desfase entre la óptica económica y la política que tanto propició la fricción entre los diversos agentes, no solo en el campo político, sino también –como vemos en los documentos analizados adelante– del campo cultural. Lo importante para el problema que nos convoca es que el énfasis dado a los factores objetivos implica una subordinación del proyecto político a las condiciones estructurales, en el sentido en que no es la voluntad de las masas ni su estado de conciencia lo que provoca la revolución, sino que esta es posible solo gracias a la existencia de condiciones objetivas que posibiliten su puesta en marcha, condiciones que se conciben como un cierto grado de maduración de las contradicciones estructurales. Esta comprensión determinista y economicista que caracterizó al discurso leninista soviético aclimatado en Chile por el PC, utiliza la “contradicción” como principal figura epistémica, no solo a nivel económico, sino también para explicar la composición social. Para esta escuela teórica, el capitalismo, además de la contradicción inherente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, traería implícita una contradicción entre burguesía y proletariado, contradicción que también tendría su origen en la infraestructura.

22 Ibid., 29.

23 Ibid., 30.

24 Ibid., 29.

25 Ibid., 31.

26 Ibid., 32.

Ahora bien, la organización de las identidades de clase en torno a esta antípoda burgués-proletaria implica un determinismo económico de triple arista: primero, la identidad de clase sería ante todo una identidad esencialista y monolítica determinada por el lugar que ocupa el sujeto en la estructura económica, cuya actuación en el plano político no alteraría en nada su composición; segundo, la masa proletaria no tendría una influencia radical como sujeto histórico en el plano político (salvo a través del Partido), sino que dependería también de un futuro movimiento en la infraestructura que le permita volverse dominante; y tercero, la pluralidad social queda –a ojos de esta lectura– subsumida solo a dos facciones en oposición.

Frente a la postura “objetivista” del PC, se emplazan facciones en cuya comprensión del proceso socialista prevalecen los factores “subjetivos”. Este sería, según una de la hipótesis propuestas en la presente investigación, el caso de los intelectuales agrupados en torno a Ediciones Conmorán, quienes sitúan su análisis principalmente en el ámbito de la cultura, utilizando los conceptos y la glosa marxista, pero sin un lineamiento *ortodoxo*, es decir, no encuadrándose necesariamente en el paradigma de la teoría de la revolución. Aquello, en el contexto de la UP y de sus pugnas teóricas, no implica necesariamente –como fue recepcionado en su momento por algunos agentes²⁷– que Conmorán superpusiera la esfera de superestructura por sobre las modificaciones de la infraestructura, sino más bien que demandaba una comprensión que superase el economicismo y el determinismo de los análisis, especialmente los del PC, que parecían restarle potencialidad al ámbito de la cultura y el arte en la tarea de transformación de la subjetividad. En este sentido, el énfasis en lo subjetivo debe comprenderse como el convencimiento de que, para alcanzar el socialismo como modo de organización, necesariamente debe alcanzarse un nivel de conciencia en el cuerpo social para que este desee y legitime ese tipo de orden. De ahí que los intelectuales cercanos a Conmorán concibieran el proceso “presocialista” como un estadio en el que es indispensable un trabajo político, principalmente a través de la cultura entendida en su amplia acepción.

Atendiendo el particular desarrollo del Gobierno de la UP, como tránsito a una “Democracia socialista”²⁸, el discurso de Conmorán plantea con una considerable holgura doctrinaria el trayecto hacia un nuevo tipo de

27 Este debate en torno a la figura de la tópica, estuvo cruzado por acusaciones de “antimarxismo” dentro de la izquierda chilena, acusaciones que rayan en la interpretación libresca del Prefacio a la Contribución: “tenemos que ser inflexibles en la lucha contra el enemigo de clase y en la defensa de los principios revolucionarios [...]. Tan peligrosas son las desviaciones de la Derecha, el paternalismo, por ejemplo, como las infantiles impacencias de la ultraizquierda, que pretende comenzar a construir el edificio del Socialismo, por el techo”. Maldonado, “La revolución chilena”, 15. Lihn, a su vez, recoge el guante. Enrique Lihn, “Política y Cultura en una etapa de transición al Socialismo”, *La cultura en la vía chilena al socialismo* (Santiago: Conmorán, Editorial Universitaria, 1971), 16.

28 Lihn, “Política y Cultura”, 17.

organización social. Se abre así un cisma con la comprensión etapista del PC, en tanto no se subordina el *nivel* de la conciencia solamente al devenir de las transformaciones en la infraestructura, sino que se le otorga a la lucha política –indisociable de la cultura, a ojos del contexto– un alto potencial de aceleración del proceso. Esta facción, al no estar anudada a una lógica trazada *a priori* –como es la lógica etapista–, concibe el proyecto político como instancia dinámica, es decir, en constante formación y modificación, cuya condición *sine qua non* es la articulación de un consenso social, posible mediante la integración de los diversos agentes interesados en el proceso.

Aquella consideración a la pluralidad social y a la necesidad de conformación de alianzas lejos del fin instrumental, determina a su vez el modo en que son comprendidas las identidades de clase: si bien utilizan la figura de “dominantes” y “dominados”, estos intelectuales no realizan el calce con las categorías de “burgués” y “proletario”, sino que –influidos por el discurso antimperialista de Marcuse– fijan la contradicción entre el “imperialismo” al que la burguesía nacional ha acoplado sus intereses, y el “pueblo” cuyo sector más importante, pero no único, es el proletariado.

V. INTERPRETACIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE “IDEOLOGÍA”: ¿UN PROBLEMA DE FORMA O CONTENIDO?

El discurso de Maldonado –siguiendo los lineamientos planteados por el PC– tiende a establecer una profunda relación entre ideología y cultura, concibiendo a esta última como un espacio posible de ser saturado con *contenidos* ideológicos proletarios. No parece arbitrario vislumbrar una ligazón entre el giro hacia una comprensión “positiva”²⁹ y el énfasis que podríamos denominar “contenidista”, dado al concepto de ideología. El giro positivo respondería a la necesidad de sistematizar la crítica a la ideología burguesa mediante la conformación de una ideología proletaria, por lo que el acento se desplazaría al contenido –nocivo o positivo– de cada ideología, en detrimento de la *forma* ideológica³⁰. Es en el campo de la superestructura donde debe librarse la lucha ideológica entre estas dos concepciones de mundo: la burguesa y la proletaria. Siguiendo esta lógica, el procedimiento de reconducción de la cultura burguesa, dotada de contenidos proletarios, implica un movimiento de apropiación de las *formas culturales*, que suprime en ellas la ideología burguesa que, entendida como sistema de pensamiento

29 Jorge Larraín, el concepto de ideología. *Volumen II. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser* (Santiago: Editorial LOM, 2008).

30 Podríamos definir la forma ideológica a través de una cita que resume muy bien la operación: “Hay ideología siempre que un contenido particular se presenta como más que sí mismo”. Ernesto Laclau, “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología” en *Misticismo, retórica y política* (Buenos Aires: FCE, 2008).

propio de una clase, organiza un universo simbólico e identitario particular. Lo anterior evidencia una taxativa distinción entre forma y contenido, o entre los modos de representación y lo representado, que caracterizaría la manera en que fue comprendido el problema ideológico. Esta modulación ideológica en la cultura, especialmente en la cultura de masas, respondió a la necesidad de construir una coalición o bloque, que permitiese aglutinar posiciones en torno al proyecto de la UP. De ahí que la cultura se concibiera como el horizonte privilegiado para trabajar la unidad ideológica y, por tanto, política de la clase.

Sin embargo, vemos instalarse una interrogante que cruza la aparente transparencia con que se concibe esta relación entre ideología y cultura en el discurso del PC, y que tiene relación con la procedencia de aquella unidad y la legitimidad del método puesto en obra para su conformación en la esfera de la lucha política. Respecto al primer punto, a saber, la procedencia de la unidad ideológica de la clase obrera, vale la pena recordar que el paradigma leninista emplaza su fundamento en la esfera de la infraestructura, es decir, en las relaciones de producción. La unidad estaría dada, por lo tanto, en una esfera que trasciende y determina la política, pero que, sin embargo, la necesita para el reconocimiento interno de la propia clase, de su identidad proletaria. En este sentido, la identidad obrera se concibe como preconstituída e invariable en la esfera política. No obstante, en el desarrollo de la ideología proletaria, se hace necesaria la actuación de un agente que podríamos denominar *externo* a la clase obrera, único capaz de inocular la ideología –madurada en la esfera política– en esta identidad constituida en la infraestructura, que se manifiesta de modo latente.

Para comprender el segundo punto de este problema, a saber, el método a través del cual la ideología proletaria puede *exportarse* a las masas, se hace imprescindible traer a colación la distinción realizada por Kautsky y Lenin, respecto a los dos tipos de conciencia que se empalman gracias a la dirección del Partido: se trata de la llamada conciencia “espontánea” y “socialdemócrata”, siendo la última la que le permite a la primera –característica de la clase obrera– un acceso a la conciencia, que podríamos denominar, política. Esta figura compartimentada de los tipos de conciencia, y la posibilidad de su unificación a través del Partido –especialmente en la figura del ideólogo– es reapropiada por el PC en su análisis del desarrollo de la cultura en el proyecto de la UP.

La interpretación de la conciencia ideológica (es decir, de la conciencia desarrollada por el Partido para representar los intereses de la clase obrera en la esfera política) que plantea el PC chileno en concomitancia con el paradigma leninista soviético, es instalada con tal ímpetu, que incluso identifica ciertos hitos de la historia nacional que mediante la importación de la ideología, podrán articularse a fin de conformar la tan ansiada cultura proletaria. En este sentido, el reconocimiento de la clase trabajadora se

circunscribe particularmente a los aportes de ciertos elementos culturales “democráticos y presocialistas que son los que deben desarrollarse en su calidad de embriones de la futura cultura nacional y popular”, pero que sin la labor ideológica, direccionada por el Partido, no sería posible lograr que “[...] los elementos que hasta el momento han sido, se transformen en una cultura coherente”³¹. Siguiendo este planteamiento, habría que interpretar aquellos elementos contribuidos por la masa como portadores de una identidad proletaria *velada*, que solo puede ser rescatada de su latencia gracias a la ideología. En este sentido, podría hablarse de un acceso *discursivo* a la identidad de la clase obrera, en tanto la ideología es concebida como un discurso autónomo que se le imprime al sujeto, que alcanza así un nivel de conciencia al que no podría acceder por sí solo.

En oposición a una comprensión *contenidista* de la ideología, podemos situar la reflexión de Enrique Lihn, quien no desarrolla el concepto con aspiraciones a sentar un precedente doctrinario ni menos despliega una reflexión teórica sobre las implicancias de este giro en la comprensión del problema de la ideología³², sino que le da una destinación y un uso más bien práctico y contextual. El énfasis contextual se manifiesta en su discurso a través de un llamado a producir un sentido local para ese concepto, sin implantar el paradigma *clásico*, es decir, el leninista-soviético, que eclipsaría un uso dinámico:

Si se admite que la ideología no es una religión, ni necesariamente una falsa conciencia como ocurre en el seno de las capas dominantes; ni, en ningún momento, una construcción monolítica que impida el desarrollo de la ideología en conformidad a las situaciones reales. Si se está de acuerdo en que, desde cierto punto de vista, una ideología “es un sistema de ideas teóricas y prácticas cuyo conjunto debe, a un tiempo, fundarse sobre la experiencia, interpretarla y superponerla en la unidad de proyecciones racionales y técnicas”³³.

Como se ve, el discurso de Lihn participaría de la concepción “positiva” de la ideología, entendida no como “falsa conciencia” (como Marx) sino como portadora de un componente racional que le otorga la posibilidad de reorganizarse en pos de los objetivos prácticos que exija el devenir del proceso político. Este carácter dúctil con que Lihn concibe la ideología, enfatizando en sus posibilidades de adaptación y reconfiguración, aunado

31 Maldonado, “La revolución chilena”, 9s.

32 Este giro sería el reflexionado por Althusser, al argumentar que la ideología es principalmente un problema de *forma*, es decir, del modo en que los sujetos se representan sus condiciones materiales y la realidad, y que por lo tanto, determina su actuar. Louis Althusser, “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en *Ideología: un mapa de la cuestión*, Slavoj Žizek (comp.) (Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005).

33 Lihn, “Política y Cultura”, 61.

con su capacidad de hacer frente a problemas prácticos, son recogidas de una definición dada por Sartre, antecedente fundamental para la facción ligada a Conmorán.

Es su acercamiento al concepto de ideología entendida como *pensamiento práctico*, lo que permite recepcionar de mejor forma el planteamiento de Lihn y su distancia respecto a la concepción leninista. No parece arbitrario deducir que la noción de ideología desarrollada por Lihn participa de una interpretación *operativa* del concepto: operativa en tanto el problema no se circunscribe al puro ámbito de las ideas, sino que implica también lineamientos para la acción, los cuales para conseguir un óptimo alcance en el proceso particular, debiesen estar determinados por un análisis contextual.

VI. LO “POPULAR” Y LA DISPUTA POR SU AGENCIAMIENTO

Es importante recuperar en los dos discursos analizados –el de Maldonado y el de Lihn– ciertos personajes, hitos e instituciones que durante la historia del Chile republicano habrían contribuido a la lucha popular. En el discurso de Maldonado, el uso de categorías particulares delata la filiación con una tradición marxista definida. A la luz de estas categorías y de la genealogía que articula entre los diversos hitos, leídos desde una óptica de clase, Maldonado hace visible su confianza respecto a la existencia de un escenario tramado por la oposición burgués/proletario, escenario que a su vez está resguardado por un desarrollo histórico cerrado a la contingencia, que evidencia el prisma *etapista* bajo el que comprende, incluso, la articulación de elementos diversos en el campo político chileno. Según podemos interpretar en su discurso, la proletarización sería un paso inevitable, por lo que el desajuste de etapas –resuelto mediante la figura de la modernización y el copamiento estatal– no anula necesariamente su consumación, sino que instala un nuevo contexto en el que la clase obrera, a través de su dirigencia política, es decir, el Partido, se ve obligada a actuar en el territorio de masas.

En el caso de Lihn, no puede hablarse del uso de categorías clasistas propiamente tales, sino de una sostenida estrategia de ampliación del concepto de lo “popular”, que permite aglutinar voluntades de modo transversal. Esta divergencia en torno al lugar de la clase obrera en el proceso reivindicativo fue solucionada apelando a la “solidaridad” entre las diversas facciones sociales que, para el proyecto cultural chileno, no solo representaría la posibilidad de extirpar los paradigmas extranjerizantes en búsqueda de un “proceso culturalmente autónomo [y] genuinamente

chileno³⁴, sino que, además, es concebida como la única posibilidad de llevar a cabo el proyecto de instaurar una “democracia socialista”.

Si bien es posible reconocer una discrepancia en torno al núcleo que debería determinar lo “popular”, ella se vuelve gravitante en el campo cultural tras el llamado “affaire Padilla” y la *Declaración chilena*³⁵, dos hechos que forzaron una toma de posiciones respecto al papel que le correspondería a los intelectuales en el proceso socialista, en consideración a su origen de clase³⁶. El progresivo acercamiento hacia posiciones teóricas más ortodoxas por parte del PC, como la de “revolución cultural”, genera una respuesta aireada de los intelectuales ligados a Cormorán, fraccionando la aparente unidad programática inicial. La crítica sostiene inauguralmente que es indispensable un análisis de contexto que determine la traducción de ciertas figuras y su aplicabilidad al proyecto chileno, pues, si bien estos intelectuales reconocen la necesidad de analizar las líneas trazadas por otros países con socialismos operativos –el caso más cercano es Cuba– y de tantear las posibilidades de su aplicación en Chile, reclaman que la anexión descontextualizada solo traerá desajuste.

La figura de la “revolución cultural” es desarrollada dentro de la tradición marxista primeramente por Lenin, pero quien le otorga un tenor particular, en parte por su aspiración más radical, es Mao Zedong. Si bien Maldonado nunca define teóricamente la figura de la revolución cultural, la describe en términos operativos y de sus líneas centrales, rescatando los elementos proclives a la propagación. Entre estos elementos, es posible distinguir la idea de una *autoregulación del pueblo*, mediante un trabajo político de masas abocado a labores ideológicas y organizativas, en las que la labor artística y cultural se encuentra circunscrita a la creación de nuevos arquetipos de raigambre obrera, campesina y militar.

La “revolución cultural” como estrategia involucra una férrea demarcación ideológica entre burguesía y proletariado. Esto se hace posible en un estadio avanzado del proceso socialista tras alcanzar cierto nivel de educación de las masas que posibilite la conformación de una intelectualidad de raigambre puramente proletaria, capaz de llevar a cabo el proceso bajo los términos de clase estipulados. Para el caso chileno, la instauración del

34 VV.AA “Política cultural y gobierno popular”, 7.

35 En esta declaración, cierta intelectualidad chilena apoya y se pliega a la acción tomada por Cuba en contra del poeta Heberto Padilla acusado, tras haber participado activamente en el proceso socialista de su país, de contrarevolucionario. Padilla terminó retractándose, al alero de la autocritica como figura exculpatoria. Tras este incidente, Cuba deja atrás la política del Frente Único y toma una posición más radical, en la línea de la Revolución cultural. Publicada en la revista *Ahora*, nº 10, el 22 de Junio de 1971, Lihn, “Política y Cultura”, 68.

36 Sobre este punto, el novelista Lisandro Otero, Consejero Cultural de la Embajada de Cuba en Chile, se expresa de la siguiente manera: “El pueblo no tiene por qué tolerar a una casta autoelegida de censores de los hechos colectivos, que se mantienen al margen del esfuerzo masivo y pretenden dialogar cómodamente, desde la vera del camino, de potencia a potencia, con quienes sudan y trabajan”. *Ibid.*, 42.

modelo de la “revolución cultural” en el proceso *presocialista*, acarrea un desajuste fundamental, avizorado y denunciado por algunos intelectuales. Esto se fundamenta en la suposición de que el posicionamiento de la masa como agente fundamental en el contexto chileno tendría su origen en una modificación de la infraestructura que posibilitaría un incremento en la capacidad de consumo de la masa –tal como lo plantea la línea del Partido Comunista– propiciando una ampliación del público³⁷ sin responder a un proceso fraguado en la superestructura. El principal inconveniente y origen del desajuste es que a este nuevo “público” (hasta cierto punto *informe*), debe primeramente garantizársele su participación en cantidad (es decir, ampliar la producción de objetos y experiencias culturales) y, además, dotar aquellas manifestaciones de *contenidos* que puedan formarlas: a lo primero respondería una reformulación en la industria cultural que permitiese una ampliación del consumo de productos culturales y, a lo segundo –y más importante bajo el prisma de los involucrados–, respondería una reorientación ideológica.

La crítica de los asociados a Conmorán descansó en este cisma entre una *figura importada* y la realidad local: la puesta en marcha de una “revolución cultural” implica un cabal grado de control sobre la institucionalidad, es decir, haber completado el proceso de amalgama entre los distintos organismos y agentes de la superestructura; ese control es ideológico. En el caso chileno, el proceso de amalgama estaba lejos de haber fraguado, situándose, más bien, en un contexto de lucha por el agenciamiento de los organismos y los actores.

Está claro que ambos discursos –el del PC y el de Conmorán– reconocen la necesidad contingente de una relación amplia entre los diversos elementos de cuño progresista, igualitarista y modernizador que, a lo largo de la historia nacional, parecen haber situado sus aspiraciones en un proyecto popular. La disposición integracionista, tanto de elementos democrático-burgueses como proletarios, provenientes de dos facciones discursivas diferentes –la de la intelectualidad burguesa, por un lado, y la de la dirección partidista, por otro– respondería, tal como se estipula en los documentos analizados, a una determinada coyuntura histórica en la que se cree posible la adhesión en masa a los postulados de la UP. Es a la luz de esta discusión que se vuelve imperativa la resolución del *tipo* específico de identidad política que actuaría como núcleo de lo “popular”, disyuntiva en la que el concepto de “hegemonía” tomaría una gravidez insospechada

37 “Los cambios infraestructurales incorporan a las grandes masas a los problemas nacionales, creándose así nuevas necesidades culturales tanto de calidad como de cantidad, y la satisfacción de estas nuevas necesidades contribuirá al éxito en la Batalla de la Producción, y en aquellas metas que la vida nos vaya planteando en el camino hacia el socialismo”. Maldonado, “La revolución chilena”, 6.

VII. PRÁCTICAS DE LA "HEGEMONÍA"

Tal como hemos intentado comprobar en esta investigación, en el caso de la vía chilena al socialismo se daría una multiplicidad de antagonismos que desborda la antinomia burgués-proletaria, imposibilitada para englobar la pluralidad que caracteriza a *las masas populares*. Frente a ese contexto, ambas facciones estudiadas ensayan una estrategia basada en la hegemonía como operación fundamental. Ahora bien, ambas prácticas hegemónicas se posicionan de manera diferente, acorde al tipo de identidad que aspiran a construir mediante un aparente *rescate* del pasado, oscilando entre lo democrático y lo autoritario³⁸.

En el caso de la facción ligada al PC, la hipótesis es que se daría una práctica autoritaria de la hegemonía, basada en lo que Laclau y Mouffe denominan "lógica de la necesidad". Esta se caracteriza por la predominancia del criterio clasista al concentrarse solamente en las reivindicaciones del proletariado, por lo que la relación con otros grupos es establecida de modo instrumental. Esta concepción está determinada por la noción etapista y la alianza de clases.

El etapismo se caracteriza por una comprensión de la historia como un continuo de fases, remitidas a grupos específicos. Ahora bien, uno de los desarrollos teóricos que se le dio al etapismo (una reformulación que permitió no renunciar a él) es el propuesto por Lenin, quien advierte, en su estudio sobre el imperialismo, que el terreno de la política burguesa contemporánea se caracteriza por el levantamiento de la categoría de masa por sobre la de clase. Esta alteración en el flujo del etapismo, que es, a fin de cuentas, una "escisión estructural entre 'masa' y 'clase'"³⁹, se justificaría en el desarrollo desigual y combinado, muy característico de las llamadas revoluciones periféricas, como es el caso de Chile. Como es evidente, esta alteración ingresa al modelo analítico del *etapismo* como una coyuntura, pero se analiza "en términos del modelo tradicional de etapas"⁴⁰, entendiéndose como un desajuste y no como una alteración que obligue a replanteárselo.

Por otro lado, la "alianza de clases", también desarrollada por Lenin, es una operación que descansa en un tipo particular de representación: la "representación de intereses" que se da entre la clase obrera y el Partido, en la cual la "conciencia espontánea" del proletariado se subordina a la "conciencia real" socialdemócrata, única capaz de importar la ideología proletaria a la clase obrera y direccionar su lucha en el campo político. Estos dos tipos de conciencia cristalizadas en el Partido se conciben como una unidad cerrada que engloba la lucha política y la económica: en la

38 Ambas figuras pertenecen al análisis desarrollado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004).

39 Ibid., 95.

40 Ibid., 90.

concepción monolítica, donde la identidad de la clase obrera estaría dada por la infraestructura, descansa la idea de que al Partido solo le resta *direccionar* la lucha reivindicativa en la arena política. Ya que el partido *representa* los intereses que están constituidos en un plano distinto al político, las articulaciones dadas en este campo no pueden alterar la identidad de la clase obrera y adquieren un carácter instrumental, es decir, son pensadas como acciones *necesarias* para lograr los propios intereses clasistas, constituidos *a priori*.

Sin faltar a este horizonte teórico, pero conscientes de la multiplicidad de antagonismos propios de la sociedad de masas, la práctica autoritaria implementa –según la hipótesis de Laclau y Mouffe– un “conjunto de estrategias discursivas”⁴¹ cuyo carácter es singularmente *performático*, en tanto no afecta la identidad de cada facción en relación, al afirmar una “equivalencia” entre los distintos sectores populares respecto de su enfrentamiento con el polo dominante⁴². El problema se sitúa así no en la identidad de los elementos agrupados (identidad de la que se desprenden intereses particulares), sino en el “contexto de su aparición y presencia”⁴³, de donde que se colige que estos elementos se caracterizan por ser sustituibles. De ahí se explica la predominancia dada a la categoría de “pueblo” en los discursos comunistas posteriores al VII Congreso de Kominter, que inaugura la época de los Frentes Populares⁴⁴. La implantación de este paradigma en el caso chileno articularía las equivalencias de la siguiente forma: el polo dominante estaría compuesto principalmente por los agentes imperialistas y la burguesía chilena, plegada a sus intereses; como contraposición, el polo dominado incluiría principalmente al proletariado –considerado el agente fundamental en la recomposición socialista– pero también a las capas medias, el campesinado y sectores progresistas ligados a cierta intelectualidad de origen burgués.

La diferencia entre la práctica “autoritaria” y la “democrática” de la hegemonía se hallaría en que la primera no aspira a una recomposición de las identidades tras la relación hegemónica: según este paradigma la identidad estaría dada *a priori* y asegurada por la condición *etapista* de la historia. La segunda, en cambio, además de “aceptar tanto la diversidad estructural de las diversas relaciones en que los agentes sociales están inmersos” considera la posibilidad de que “el grado de unificación que pueda existir entre las mismas no es la expresión de una esencia común subyacente, sino el resultante de una lucha y construcción políticas”⁴⁵. La

41 Ibid., 95.

42 Ibid., 96.

43 Ibídem.

44 “Es en las prácticas enumerativas de los Frentes Populares donde, tímidamente al comienzo, el ‘pueblo’ ese agente central en las luchas políticas del siglo XIX, vuelve a reaparecer en el campo de la discursividad marxista”. Ibid., 97.

45 Ibid., 98.

práctica democrática de la hegemonía, caracterizada por una “lógica del espontaneísmo”, no opera confiando en un método de lo literal, como sería una lógica que cree que en el proceso de representación lo único que emerge es lo representado –es decir, una operación de puro referente–, sino, según Laclau y Mouffe, en la práctica democrática se utilizaría primordialmente una lógica del símbolo, subvirtiendo todo sentido literal, debido a que se genera un “desbordamiento del contenido en comparación con su expresión”⁴⁶. La relación que la práctica democrática establece con la masa no es instrumental, pues implica haber superado en cierto punto la idea de los intereses clasistas como único valor en juego; esto no significa que la clase obrera haya perdido su rol reivindicador, sino que para continuar en esa posición debe, necesariamente, “transformarse en el articulador de una multiplicidad de antagonismos y reivindicaciones que la desbordan”⁴⁷. Esta multiplicidad debe, para ganar en potencia, establecer un vínculo intrínseco que le permita actuar como un bloque convencido en la potencia de la disputa para una reorientación histórica.

De este modo, las reivindicaciones dejan de estar anudadas al carácter económico, desde donde provendría –para el discurso ortodoxo– la unidad de la clase, sino que encuentran, en el ámbito de la lucha política, la posibilidad de su consumación. La predominancia dada a la lucha política implica, además, la renuncia a la concepción teleológica del movimiento de la historia, pues ¿por qué la unificación de las masas debe concebirse solo como temporal y contingente y no puede pensarse como vínculo duradero, al incorporar a las mayorías con la finalidad de volverse hegemónica?

Tras la revisión de ambas facciones en oposición en el contexto chileno podemos concluir que, en el caso del discurso del PC, encontramos un férreo diseño del tipo exacto de sujeto a construir: un sujeto clasista. Por el contrario, en el caso de Conmorán, es legible una mayor apertura respecto al tipo de subjetividad a modular, enfatizándose constantemente más el proceso de su conformación, que el resultado final. Por último, es solo en el territorio de la hegemonía, entendida como una práctica abierta a la rearticulación de las facciones –operación que necesariamente modifica los elementos en relación a fin de conformar una unidad social más allá de las alianzas instrumentales–, donde la cultura podría tener un lugar que trascendiera la simple subordinación al proyecto político, entendiendo por subordinación una división de los roles, donde lo político configura *contenidos, esencias* a representar, y la cultura y el arte solo se limitan a crear formas y modos representacionales acorde con esos contenidos.

Ya despejado lo anterior, es posible darle un último giro al problema de la ideología. Ya que ella no se concibe como simple proselitismo, cuyo objetivo fundamental sería inculcar en la base social la identidad proletaria

46 Ibid., 36, nota 5.

47 Ibid., 90.

que, debido a su carácter de inconsciencia, la base es incapaz de reconocer en sí⁴⁸, la ideología se posiciona como una práctica capaz de dar forma a los intereses comunes. Estos intereses, en tanto que comunes, se configuran en la contingencia, de modo que su multiplicidad solo puede ser englobada mediante un “símbolo” que no reduzca su contenido a una unidad suturada, sino que, por el contrario, sea capaz de mantener una latencia de los diversos elementos, en constante reacomodo. Esta capacidad englobante del símbolo, de desbordamiento del significante por los significados –como apuntan Laclau y Mouffe– permite a cada facción no solo sentirse representada, sino además *salir* del campo de su propia identidad para encontrarse con otras subjetividades y, mediante un movimiento político que rompa las esferas autonomizadas, conformar una *unidad* social.

VIII. CONSIDERACIONES FINALES

Tras la revisión de los documentos publicados durante la Unidad Popular respecto a lo que se signó en su momento como “política cultural”, es posible afirmar la existencia de una particular escena discursiva en la que se fraguó un *ensayismo social*. Más allá de su valor como *documento* histórico sobre la configuración del campo, lo que puede concluirse tras el examen de aquella escena discursiva tramada por las dos tendencias dominantes que la presente investigación ha reconstruido, es el inevitable desarrollo de un proceso de *contaminación* o *alteración* en los paradigmas de cada uno, tras el encuentro entre ambas facciones, lo que cabe resaltar. La alteración solo fue posible en tanto ambas tendencias se dedicaron a discutir posturas, exponer conceptos y ensayar figuras que permitiesen traducir –en mayor o menor medida– el léxico marxista al contexto local.

Como resultado de esta oposición entre la facción del PC, y su comprensión esencialista e instrumental, y la facción de Conmorán, con su comprensión contingente y relacional de la política, la identidad “popular” no se halló suturada, es decir, no logró asignársele un significado invariable (ya sea “proletario” o “progresista”). Planteada así la argumentación, nos vemos inducidos a pensar el asunto como un problema representacional en tanto aquella imposibilidad de sutura impugna cualquier transparencia a la hora de pensar la constitución de identidades políticas. Lo anterior permite pensar las identidades no como atadas a una esencia o idea, sino como posiciones relacionales que los sujetos toman en la arena política. Es justamente este espacio de movilidad el que posibilita nuevas construcciones de unidades ideológicas, a fin de seguir reflexionando e interviniendo en las problemáticas contemporáneas.

48 Siguiendo lo que hemos llamado una noción “contenidista” de la ideología.

Solo al entender el asunto como un problema representacional, es posible volver a replantear la relación entre el proyecto político y el proyecto estético en el horizonte de la Unidad Popular y concluir que existió un tipo de reflexión que trasciende por lejos cualquier subordinación entre uno y otro. Esta reflexión posiciona a la “ideología” como un problema político de representación, en tanto construye un tipo de relación particular entre sujeto y mundo. Por último, si aceptamos que no existen contenidos a ser representados en la arena política –entendidos bajo los términos de *esencias* y *apariencias*–, sino puro juego de agenciamiento y fijación, es posible aquilatar la importancia que tendría la cultura en la configuración de una unidad social, simbólica y también concreta, que permita superar el problema de la fragmentación. En la capacidad de trabajar nuevas *divisiones de lo sensible* residiría el rendimiento político del arte.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, Louis. “Ideología y Aparatos Ideológicos del estado”. En *Ideología: un mapa de la cuestión*. Compilado por Slavoj Zizek. Buenos Aires: Editorial Paidós, 2005.
- Laclau, Ernesto. “Muerte y resurrección de la teoría de la ideología”. En *Misticismo, retórica y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Larraín, Jorge. *El concepto de ideología. Volumen II. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago: Editorial LOM, 2008.
- Lihn, Enrique. “Política y Cultura en una etapa de transición al Socialismo”. En *La cultura en la vía chilena al socialismo*. Santiago: Editorial Universitaria- Conmorán, 1971.
- Maldonado, Carlos. “La revolución chilena y los problemas de la Cultura”. En *La revolución chilena y los problemas de la Cultura. Documentos de la Asamblea Nacional de Trabajadores de la Cultura del Partido Comunista, realizada los días 11 y 12 de septiembre*. Santiago: Editorial Horizonte, 1971.
- Marx, Karl, y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Buenos Aires: editorial Nuestra América, 2004.
- Tomás Moulian. *El marxismo en Chile: producción y utilización*. Santiago: FLACSO, 1991.

EN LUGAR DE LA CULTURA EN LA VÍA CHILENA AL SOCIALISMO

- Oyarzún, Pablo. "Arte en Chile de veinte, treinta años". En *Arte, visualidad e historia*. Santiago: Editorial La Blanca montaña, 1999.
- Ranciere, Jacques. *La división de lo sensible. Estética y política*. Salamanca: Consorcio Salamanca, 2002.
- Richard, Nelly. *Márgenes e Instituciones. Arte en Chile desde 1973*. Santiago: Ediciones Metales Pesados, 2007.
- Valdés, Hernan. "¿Prudencia o desorientación para formular las bases de una política cultural?". En *Cuadernos de la realidad nacional* 8. Santiago: Centro de Estudios de la realidad nacional, PUC, 1971.
- VV.AA. *Programa Básico de Gobierno de la Unidad Popular*. Santiago, sin datos de edición, 1969.
- VV.AA. "Política cultural y gobierno popular". En *Revista Cormorán* 1, nº 8. Santiago: Editorial Universitaria, 1970.

LA TEORÍA DEMOCRÁTICA DE ARISTÓTELES (ENTREVISTADO POR DIEGO SAZO)*

OSCAR GODOY ARCAJA**
CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

RESUMEN

En la presente entrevista el profesor Oscar Godoy se refiere a su experiencia académica y a la publicación de su próximo libro sobre Aristóteles. En la primera parte de la conversación, Godoy aborda el desarrollo de su formación intelectual, destacando el origen de sus intereses filosóficos, la afinidad teórica con ciertos autores y la importancia de la filosofía política en la politología. Posteriormente, se pronuncia sobre los tópicos centrales de lo que será su próximo libro, fundamentando por qué su trabajo sí supone una contribución al estudio de Aristóteles. La principal novedad estaría que se identifica una teoría sistematizada de la democracia, a partir de la composición integral del *corpus* bibliográfico del pensador griego.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, teoría democrática, deliberación, filosofía política.

THE DEMOCRATIC THEORY OF ARISTOTLE (INTERVIEWED BY DIEGO SAZO)

In this interview, Professor Oscar Godoy talks about his academic experience and the publication of his next book on Aristotle. In the first part, Professor Godoy presents his academic formation, highlighting the origin of his philosophical interests, theoretical affinities with some authors and the importance of political philosophy in political science. Later, he talks on the main issues of his next book, arguing why his work is a contribution to Aristotle's studies. The main novelty about

* Cientista político de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador titular del Centro de Análisis e Investigación Política. E-mail: dsazo@caip.cl

** Oscar Godoy Arcaya es Doctor en Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Es miembro del Consejo Directivo del Centro de Estudios Públicos (CEP), miembro de número de la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto Chile, miembro correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas de España, y miembro del Directorio del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos. Ha sido profesor titular de Teoría Política en el Instituto de Ciencia Política de la Universidad Católica de Chile, profesor investigador en la Universidad de Fordham (Nueva York), profesor visitante en la Universidad de Georgetown (Washington D.C.) y en el Instituto de Estudios Políticos de París. Actualmente es Embajador de Chile en Italia y Representante Permanente de Chile ante los Organismos de las Naciones Unidas en Roma (FAO, FIDA y PMA). E-mail: ogodoy@puc.cl

this would be the identification of a systematized theory on democracy, starting from the integral composition of the bibliographical body of the Greek thinker.

KEYWORDS: Aristotle, Democratic Theory, Deliberation, Political Philosophy.

Oscar Godoy Arcaya (1938) es uno de los intelectuales más destacados en el desarrollo de la teoría política en Chile. Dicha condición le pertenece con propiedad, pues ha contribuido por décadas a la reflexión y discusión en torno a los asuntos políticos, principalmente a través de la docencia, seminarios, debates, presencia en los medios de comunicación e innumerables publicaciones académicas, que continúan siendo lectura obligatoria para estudiantes y profesores que aspiran a comprender el acontecer político.

En funciones diplomáticas desde 2010, actualmente se encuentra próximo a publicar uno de sus proyectos más ambiciosos en el plano académico. Se trata de una obra dedicada al pensamiento político de Aristóteles, quizás el autor que más ha trabajado a lo largo de su carrera docente. En esta entrevista, concedida en la embajada de Chile en Roma durante el verano de 2011, conversamos sobre este y otros temas.

I. VIDA ACADÉMICA Y FILOSOFÍA POLÍTICA

Diego Sazo (DS): Usted ha dedicado su vida intelectual al estudio de la teoría política. ¿Por qué? ¿Cuál fue su motivación?

Oscar Godoy (OG): Mi motivación fundamental ha sido que la teoría política da cuenta de los fundamentos más radicales de la política, en el sentido general del término. No solamente de la estructura del poder, sino del poder mismo y de las causas por las cuales los individuos lo utilizan para organizarse como sociedad civilmente adecuada para realizar los grandes fines humanos.

DS: Me interesa reconstruir académicamente su interés por este tipo de estudios. Cuéntenos acerca de su formación intelectual.

OG: En mi formación juvenil, que empieza en Chile, tuve la enorme fortuna de tener en la educación media dos profesores muy potentes. En primer lugar, Rafael Gandolfo, que es un filósofo relativamente poco conocido, pero que influyó a mucha gente de mi generación. Era un hombre con una fuerza intelectual muy grande. Trabajó bastante a Martín Heidegger aunque todos

sus artículos fueron publicados después de su muerte. En segundo lugar, tuve el influjo de un chileno muy connotado, el padre Osvaldo Lira, eximio tomista, profesor de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica y que dejó una gran cantidad de libros escritos. Por tanto, el primer Aristóteles que recibí fue uno intermediado por Osvaldo Lira. Fue posteriormente, en mis estudios universitarios, donde descubrí a Aristóteles en su propia salsa, en sus textos y en el trabajo sobre su pensamiento propiamente tal, pero Lira fue muy importante en esta etapa anterior. Luego, de mi tiempo en la universidad, le debo mucho a Juan de Dios Díaz Larraín, profesor que actualmente es colega mío en la Academia de Ciencias Sociales, Políticas y Morales del Instituto de Chile. Con él leí la *Ética a Nicómaco* y *La metafísica*. Tengo una gran deuda intelectual con él.

DS: Sus estudios de pregrado los realizó en los sesenta en la Universidad Católica de Valparaíso (donde compartió con compañeros como Alfonso Gómez-Lobo, Agustín Squella, entre otros). Sin embargo, tengo entendido que en un comienzo usted desarrolló estudios en otras disciplinas.

OG: Bueno, empecé a estudiar leyes al salir de la educación media, pero solo por dos años. Fue durante ese periodo que hice en paralelo cursos de filosofía, fundamentalmente seminarios monográficos, estudiando los diálogos de Platón y los primeros textos de Aristóteles. Ahí me di cuenta, muy tempranamente, que lo que a mí me gustaba era la filosofía política. Ese interés no solamente me alejaba del derecho, sino que también, en cierta medida, de la filosofía pura. Por ejemplo, la filosofía más fundamental: la metafísica.

DS: Posteriormente, se desplazó a Europa para continuar sus estudios de posgrado en filosofía política. Allí tuvo la oportunidad de asistir a clases dictadas por grandes pensadores, vigentes en la actualidad, como Michel Foucault o Xavier Zubiri entre otros. ¿Cómo fue esa experiencia?

OG: Ese tipo de personalidades produce un influjo muy fuerte porque son excepcionales y, en cierto sentido, ellos mismos son un paradigma, un modelo. En el caso de Foucault, al estar presente en sus cursos comprendí que él venía a ser para mí como un afluente que nutría una concepción más concreta de lo que es el ejercicio, las vicisitudes y la cotidianidad del poder; de cómo este penetra en la sociedad, en los hombres y en los individuos. Por ejemplo, cómo esa concepción del príncipe de Maquiavelo, de dominación hacia el otro, es capaz de instalarse en ese otro y movilizarlo hacia el cumplimiento del fin que él quiere, que está inscrito en su proyecto. Yo sentía una sintonía y relación muy clara con mi línea de pensamiento,

que nutría lo que yo estaba haciendo. Por último, en el plano de la docencia, destaco ciertas similitudes formales entre estos dos pensadores (Foucault y Zubiri): la articulación y coherencia de su modo expositivo y la fluidez del discurso, realizado prácticamente sin apoyo material, en el sentido de no usar recursos sino la pura palabra. Ambos poseían una confianza muy fuerte en que el discurso interno del que piensa puede expresarse a través de la palabra, sin usar trucos para hacerlo más atrayente. Creo que eso le daba una cierta frescura al mensaje, al entregar la palabra directamente al auditor, sin intermediarios ni intermediaciones. Eso no significa una superioridad especial respecto de otros estilos de docencia, porque hay grandes autores que solamente leen porque quieren ceñirse al rigor de la palabra escrita y eso no los hace tampoco superiores a los otros. Son maneras distintas de hacer uso de esto que se llama la palabra y el discurso.

DS: Durante su carrera usted ha trabajado bastantes autores que han teorizado sobre la política, ¿cuáles le generaron mayor interés? ¿Por qué?

OG: Es difícil mencionar un solo nombre, pues fui atraído en forma sucesiva por varios autores, siguiendo la cronología del aprendizaje de la filosofía misma, que en términos académicos es siempre genética e histórica. Uno empieza estudiando a los presocráticos (640 a.C.–370 a.C.) y luego se pasa a la filosofía antigua más madura. Fue en ese momento cuando me aproximé a Aristóteles (384 a.C.–322 a.C.), sintiéndome fuertemente cautivado, a pesar del brillo espectacular de Platón (427 a.C.–347 a.C.). Luego, al pasar a la Edad Media, me di cuenta de que Aristóteles recobraba ímpetu y se hacía vigente en otros periodos, influyendo decisivamente en la filosofía política medieval madura, como fue el caso de Tomás de Aquino, Dante Alighieri, entre varios otros. En ese recorrido no advertí un cambio en mis afinidades, pues Aristóteles seguía influyendo fuertemente en mí.

DS: ¿Qué teóricos destaca tras el período teocéntrico?

OG: El segundo autor que me causó un gran impacto fue Nicolás Maquiavelo (1469-1527), que con sus planteamientos inaugura la teoría política moderna. Me cautivó pues yo reconocía en su lectura una huella manifiesta de Aristóteles.

DS: ¿Cómo identifica ese vínculo entre ambos autores?

OG: Por ejemplo, Aristóteles desarrolló en *La política* toda una concepción acerca de por qué los regímenes nacen, se desarrollan, decaen y mueren. Al

hablar de los modos para enfrentar el desgaste del tiempo y la decadencia, formuló un análisis bastante espectacular, que Maquiavelo retoma y transforma en una teoría del poder político. Y si bien no lo manifiesta, se sabe empíricamente (por la composición de su biblioteca) que el florentino leyó y trabajó a Aristóteles.

DS: Sin embargo, Maquiavelo también sostiene profundas diferencias con el Estagirita, entre ellas, la transfiguración del concepto de virtud. ¿En qué consiste esta divergencia entre el florentino y los clásicos?

OG: Tanto en Platón como en Aristóteles la virtud es el resultado de un cultivo de sí mismo, que culmina en la adquisición de una cierta excelencia a partir de las cualidades nativas que uno ha heredado genéticamente. Eso significa que, por naturaleza, los individuos estaríamos inclinados hacia un bien propio. Según Aristóteles, estos bienes naturales, transformados a lo largo de un ejercicio y perfeccionamiento moral de nosotros mismos, culmina en la adquisición de la virtud, significando que la virtud está vinculada al bien. En cambio, en Maquiavelo hay una ruptura total con esa posición, pues para él no hay *el bien* sino la maximización de *lo útil*: la utilidad del príncipe, del gobierno, de los seres humanos. En consecuencia, los actos que conducen a aquello no son una transformación de nosotros mismos en hombres buenos, sino en hombres eficaces, potentes, poderosos, que son capaces de dominar y construir un proyecto político, es decir, la política misma. Por ello, el cambio es total.

DS: Continuemos con el recorrido temporal de autores. ¿Qué intereses desarrolló tras la lectura de los autores del período del Renacimiento?

OG: Para mí fue muy importante el descubrimiento de Thomas Hobbes (1598-1679), porque en su planteamiento existe –a diferencia de en el de Maquiavelo– la construcción de una filosofía política sistematizada, organizada al modo clásico. En Hobbes encontramos una especie de estructura nominalista de la realidad, en la cual la política opera usando mecanismos de poder centrados fundamentalmente en el Estado. En ese sentido, el *Leviatán* es la expresión de esa teoría política, que funda el poder político en la entrega, transmisión o transferencia del poder soberano hacia un individuo. Hobbes piensa que los otros regímenes no cumplen con el ideal de la política: que sea un soberano individual el que organiza la sociedad políticamente. Esa noción me sorprendió mucho.

DS: Con todo, el siglo XVII es muy importante para usted, pues cronológicamente estamos en los albores del liberalismo político.

OG: Por cierto, aquí aparece un autor que contrasta con Hobbes y que yo estimo enormemente: John Locke (1632-1704). Principalmente, porque en él encontramos una teoría muy acabada del contrato –que podríamos denominar *contrato social democrático*– que permite que los individuos tengan ciertos derechos a partir de los cuales son capaces de cambiar o anular al poder político, poner en cuestión al soberano y por último, incluso dar por extinguido el contrato que ha creado a este soberano. En la historia de la teoría política, esto es muy importante. Además, en Locke encontramos un diseño básico de las instituciones fundamentales que hoy están vigentes: el parlamento, el congreso, el sistema representativo, el Estado de derecho y los derechos y libertades individuales.

DS: ¿Qué trascendencia identifica de esos postulados en la historia del pensamiento político?

OG: Desde allí encuentro que se ha desarrollado una corriente que podríamos llamar Lockiana, y que pasa por autores muy distintos como Montesquieu y Kant. Sobre este último, se instala hasta hoy una suerte de filosofía política subyacente, virtual, inmanente que está continuamente ejerciendo un influjo y reapareciendo de forma expresa. Por ejemplo, en el siglo XX, John Rawls escribe su tratado de la justicia o su libro sobre el liberalismo y nos expone las bases de la democracia representativa, que si bien está siendo cuestionada, sigue vigente y es capaz de dar respuesta y mantenerse a pesar los vaivenes de la actualidad.

DS: La siguiente pregunta es sobre el panorama actual de nuestra disciplina. Se sabe que la dimensión filosófica no es el ámbito más popular o masivo dentro de la ciencia política, tanto entre académicos como entre estudiantes. A su juicio, ¿qué lugar corresponde al estudio de la filosofía política? ¿Cuál es su importancia para los politólogos?

OG: Yo pienso que la filosofía política es para nosotros, los contemporáneos, una hermenéutica acerca de nuestro tiempo, es decir, un modo de interpretar todos los fenómenos políticos en sus fundamentos, en sus causalidades primeras, pues se orienta a la raíz más profunda. Allí encontramos explicaciones que ninguna otra disciplina puede dar acerca de lo político. En cambio, las ciencias políticas empíricas hacen una descripción de fenómenos que son coyunturales y que son de una duración limitada en

el tiempo. Por lo tanto, son superficiales, en el sentido noble de la palabra, porque la superficialidad no es algo que haya que denostar o que haya que descalificar, pues todos vivimos en la contingencia. Con esto no digo que no deberían existir los estudios de descripción cuantitativa o cualitativa de la contingencia, por el contrario, ellos son muy importantes. Si yo mismo he escrito análisis políticos valiéndome de instrumentos como las encuestas. Les tengo mucho respeto, pero ninguna de esas disciplinas puede dar cuenta de cosas más radicales que están implicadas en lo político, pues se quedan en el umbral y no van hacia las cuestiones de fondo. Esa es la razón por la que creo que es muy importante que el estudio de la teoría política cuente con un lugar destacado en la formación de un estudiante de ciencia política. La teoría política ilumina la comprensión del presente y de la contingencia, más allá de lo que nos pueden entregar como información, como descripción, las otras disciplinas que están más pegadas a la coyuntura.

II. LA TEORÍA DEMOCRÁTICA EN ARISTÓTELES

DS: Usted acaba de concluir un proyecto de varios años de trabajo, en específico, de casi una década. Me refiero a su libro sobre el pensamiento político de Aristóteles. ¿Cuál fue su motivación para escribir sobre un tema que –en apariencia– se encuentra ampliamente abordado?

OG: Cuando uno se introduce en un autor lo hace tomando contacto directo con la fuente de su pensamiento y también a través de la lectura de interpretaciones. En el trabajo académico obviamente se tienen que hacer las dos cosas: por un lado leer y conocer la fuente y por otro saber que existen tales o cuales interpretaciones que se han dado a lo largo del tiempo. Con todo, cuando uno hace estos recorridos muchas veces se da cuenta de que ellos o te llevan a una mayor comprensión del autor o no conducen a ninguna parte o bien te llevan a descubrir que hay vacíos en la interpretación de ese autor. Para mí, lo más interesante es descubrir que hay cosas que parecen no dichas, innovadoras, una cierta dimensión del pensamiento que se está investigando y que ha pasado inadvertido o bien ha quedado en la penumbra.

DS: Me doy cuenta de su inconformidad ante las interpretaciones sobre Aristóteles.

OG: Claro, cuando yo leí a Aristóteles lo hice dentro del formalismo general, es decir, de acuerdo con los tópicos ya establecidos por la academia y por ciertas modas que estaban vigentes y que te hacían –en cierta medida– mirar

al autor de una manera predeterminada. Si tú rompes ese esquema y miras al autor desde una perspectiva distinta, a lo mejor descubres en él algo diferente. En mi caso, más allá de lo que está canónicamente establecido, me llamó la atención que no hubiese un desarrollo fuerte de lo que podríamos denominar “la teoría democrática aristotélica”, o sea, un conocimiento acabado sobre la democracia. Normalmente sabemos que, para Aristóteles, la democracia, de acuerdo con su división de los regímenes políticos, es un régimen corrupto y punto. Mucha gente se queda en eso, pues parece una opinión ilustrada. Sin embargo, creo que esa es una lectura simplificadora que no recoge todo el análisis aristotélico acerca de la democracia.

DS: ¿Cómo se gesta la preparación de este libro?

OG: Este libro tiene una larga gestación, podríamos decir, desde el momento en que me introduje en Aristóteles, cuando di cursos y charlas sobre *La Política*, por allá en los años setenta en la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso. A partir de ese momento, seguí trabajando y cubriendo todo lo pertinente a *La Política* y *La Ética*, aunque de forma esporádica. Y si bien durante varios años estudié en profundidad a otros autores, como Maquiavelo, Tocqueville, Constant, entre otros, siempre tuve presente el tema que me interesaba de Aristóteles: la teoría democrática. Recuerdo que hace unos quince años, en el mundo anglosajón, empezó a salir bastante bibliografía sobre democracia deliberativa, como una especie de contrapunto con la democracia representativa. La primera supone que todo el pueblo co-delibera, mientras que la segunda afirma que los representantes son los que toman las decisiones en nombre del pueblo. Ese debate había sido objeto de un amplio desarrollo teórico y práctico por parte de Platón y Aristóteles. Entonces empecé a construir la idea del libro, aunque fue hace aproximadamente solo siete años que me dediqué a un trabajo exclusivo, sistemático y continuo sobre el tema.

DS: ¿Cuál es el objetivo central del libro?

OG: Lo que yo he hecho es hacer una investigación de todas las líneas que concurren a una rearticulación del cuerpo de conocimiento democrático establecido por Aristóteles. Algunos podrán objetar lo siguiente: “pero si eso está en tal lugar y esto otro está en otro lugar”. Sí, de acuerdo, pero dichos elementos aún no han sido unidos entre sí para configurar una sola concepción sistemática de lo que Aristóteles entendía por democracia. Eso me ha llevado a sugerir, por ejemplo, que existe una relación entre la concepción aristotélica de discurso retórico y la de democracia, pues el discurso retórico político es adecuado y propio de regímenes democráticos y

no tiene vigencia en otro contexto. Por otro lado, si la retórica política es una retórica de la deliberación, entonces existe en Aristóteles una condición de la democracia deliberativa y eso conduce, a su vez, a preguntarse ¿cuáles son los instrumentos que los individuos usamos para deliberar públicamente? A mi juicio, todo esto forma parte de la teoría democrática aristotélica, siendo una visión distinta de la lectura canónica del pensamiento del autor.

DS: ¿Qué otro tipo de conceptos políticos intenta reconstruir?

OG: Este trabajo es muy extenso y tiene diversas dimensiones, pues no solamente se encuentra un análisis de la democracia como régimen político, sino también un desarrollo de conceptos como régimen político, ciudadanía, poderes políticos y ética política. Este último es bastante significativo, porque Aristóteles supone que para que haya un buen gobierno tiene que haber buenos ciudadanos y una cosa que se llama la “virtud política”, que es distinta a la “virtud del hombre bueno”. Asimismo, supone que hay un modo de deliberar específico de este régimen, que es la deliberación pública y que existe una epistemología adecuada para esa forma de co-deliberar. En último lugar, Aristóteles supone que hay un tipo de amistad política, que es propia también de la democracia. A mi juicio, todos estos temas han sido relativamente poco trabajados o lo han sido de forma aislada. En fin, uno cuando se pone viejo se pone sintético y busca armonizar las cosas, probablemente por eso escribí este libro.

DS: Respecto al proceso hermenéutico de su investigación ¿Cuál es el corpus aristotélico que sustenta su propuesta?

OG: Por de pronto *La Política* y *La Constitución de Atenas*, que son dos textos estrictamente políticos. El primero es muy importante, el otro lo es en menor escala porque se trata del estudio de una constitución. En segundo lugar, la *Ética a Nicómaco*, la *Ética Eudemia* y la *Magna Moralía*, tienen gran importancia, toda vez que Aristóteles considera que la política tiene un vínculo con la ética, pues piensa que el fin supremo de la ciudad es la felicidad humana. En seguida, en los temas más específicos que dicen relación con la deliberación, trabajé la *Retórica*, puesto que allí hay una teoría sobre el discurso político democrático; también sus textos lógicos como el *Órganon*. Pero, además, me introduje en otras cosas, como los escritos biológicos, porque considero que hay en Aristóteles ciertas formulaciones que intentan dar cuenta de todo lo real, pues era un pensador omnicomprendivo. Como ejemplo: cuando nos dice que el hombre es un *zoon politikon*, él tiene una teoría acerca de qué es un animal y de por qué razón los vivientes son vivientes, por qué tienen un principio de animación y cómo viven (*De ánima*). Asimismo, dice que hay

muchos animales que son políticos, entre ellos el hombre. Y si bien en *La Política* plantea que el hombre es un animal político, en cuanto a los aspectos biológicos dice que hay vivientes políticos entre los cuales está el hombre, pero al hacer el estudio sobre la politicidad de los vivientes, te va a hablar de los vivientes en muchos niveles de seres animados.

DS: Sin duda que lo que usted señala es un novedoso aporte a la discusión en torno a Aristóteles.

OG: Es mirar las cosas desde una manera sorprendentemente distinta. Te doy otro ejemplo, donde hay explicaciones estructurales: ¿Por qué el viviente político, llamado hombre, expresa su politicidad a través de la palabra? La explicación fisiológica de aquello está en los textos biológicos: porque el hombre tiene una estructura de la faringe que le permite emitir una voz que es adecuada al discurso político. Una faringe y una estructura biológica, fisiológica que no tienen otros animales. Esa constatación es producto de un trabajo de investigación empírica realizado por Aristóteles.

DS: ¿Cuán importante es la concepción de naturaleza en Aristóteles? ¿Posee alcances en su comprensión acerca de lo político?

OG: Los que estudiamos Aristóteles nos sumergimos en un mundo muy complejo. Aristóteles repite constantemente que “la naturaleza no hace nada en vano”, es decir, todo lo que es natural tiene una explicación racional, por lo que no hay nada que sobre. Este es un tema muy importante para él, pues ahí está contenida su teoría acerca de lo que es natural y de lo que es artificial. Lo mismo con la noción del hombre como un artífice. Recordemos que, para nuestro autor, el hombre no solamente actúa como un ser natural en la política, sino que lo hace como un ser que es capaz de construir algo artificial. Los regímenes políticos son un artificio y es por eso que la nueva ciencia que él descubre podría ser descrita como la ciencia del artificio, a través de la cual se instala la sociedad políticamente organizada. Es un artificio que se llama régimen político, que no brota como una pera de un árbol, sino que sale porque el hombre va más allá de la naturaleza, la perfecciona a través de artificios. Todo este tipo de aspecto está contenido en mi libro.

DS: A su juicio ¿en qué aspectos tiene vigencia la propuesta de Aristóteles y cómo se puede incorporar al debate contemporáneo?

OG: Esa es una pregunta que me hizo el profesor Peter Phillips Simpson de New York, traductor de *La política* de Aristóteles¹. Me dijo: “¿Y tu interpretación la haces aterrizar?” Le respondí que no, pues lo que espero es que el lector saque sus propias conclusiones y comprenda que existen continuidades entre el pasado y el presente y, por tanto, que aquello que es tratado en el libro se podría aplicar a la actualidad. No quise hacer ninguna receta sino que quise dejar abierto el libro al lector, como una especie de caja de herramientas donde pueda encontrar respuestas al presente. La pregunta tuya es muy pertinente, porque muchos autores hacen eso de encontrar respuestas concretas a tales problemas de la contingencia y de nuestro presente, pero yo no lo quise hacer. Ese sería otro libro, uno distinto.

DS: Una vez publicado, ¿cómo espera que sea recibido el libro?

OG: Yo espero ayudar a comprender a un autor, en este caso, a Aristóteles. Ese fue el propósito básico y no espero más que eso. De igual modo, desearía –que es distinto– que mi trabajo le significara al lector la exposición de un modo de comprender la política que a lo mejor sigue siendo válida. Pero me gustaría que esa reflexión resultara tras la lectura del libro y no porque sea un propósito expreso de mi parte.

1 Phillips Simpson, Peter, *The Politics of Aristotle* (North Carolina: The University of North Carolina Press, 1997).

INSTRUCCIONES A LOS AUTORES

Revista Pléyade (ISSN: 0718-655X) es una revista internacional y arbitrada publicada por el Centro de Análisis e Investigación Política (CAIP) de Chile. Su periodicidad es bianual (junio-diciembre) en formato papel y digital. Desde su fundación en 2008, la publicación incentiva la discusión académica de temas provenientes de las ciencias sociales y humanidades.

Llamado a presentar artículos:

El Equipo editorial de *Revista Pléyade* invita a académicos y estudiantes a enviar artículos para ser evaluados y posiblemente publicados. En cada edición, se presenta un dossier temático junto a artículos de carácter libre.

Revista Pléyade acepta propuestas durante todo el año. Sin embargo, con el fin de ser incluidos en la edición n°10 del 2012, las propuestas deben ser enviadas antes del 28 de agosto de 2012.

Revista Pléyade tiene como objetivo publicar trabajos de alta calidad realizados por académicos y estudiantes pertenecientes a las ciencias sociales y humanidades, para darles visibilidad y reconocimiento en el mundo académico.

El Equipo editorial considerará sólo trabajos originales para ser publicados en nuestra revista. Cualquier material que contenga material que haya sido publicado previamente o que estén siendo sometidos a otro arbitraje editorial, deberá ser informado en una carta anexa.

Las propuestas de artículos serán revisados por el equipo editorial y por dos árbitros bajo referato ciego. Con el propósito de hacer la revisión bajo referato ciego, se solicita a los autores no incluir su nombre y afiliación en el manuscrito, sino que en un archivo separado. Cada propuesta debiera consistir de dos diferentes archivos:

1. Una *primera plana* que contenga una pequeña biografía del autor (que incluya su afiliación institucional principal, principales grados académicos, ocupaciones y cargos actuales, publicaciones importantes y correo electrónico de contacto), así como agradecimientos en no más de 100 palabras.

2. El *manuscrito* del artículo (incluyendo título, abstract o resumen del trabajo, palabras clave, cuerpo del artículo y bibliografía). Entre 5000-9000 palabras.

Los artículos presentados debieran contener los siguientes parámetros:

- Estar escritos en español o inglés. Se aceptan artículos en otros idiomas con la posibilidad de ser traducidos eventualmente.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (Ver <http://www.>

chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o al final del presente documento)

- Un abstract o resumen del texto en inglés y español, entre 150-200 palabras.
- 3 a 6 palabras clave en español e inglés que identifiquen el tema del artículo.
- Estar relacionado a las ciencias sociales y humanidades.

Llamado a presentar reseñas de libros

El Equipo editorial de *Revista Pléyade* está constantemente aceptando reseñas de libros realizadas por académicos y estudiantes de posgrado y pregrado.

Revista Pléyade acepta propuestas para su sección de reseñas de libros durante todo el año. Sin embargo, con el fin de ser incluidos en la edición nº9 del año 2012, las propuestas deben ser enviadas antes del 1 de marzo de 2012.

Los libros reseñados debieran:

- Presentar un interés general para los académicos y estudiantes en las áreas de ciencias sociales y humanidades.
- Referirse a títulos recientes.
- Ser escritos en español o inglés. Algunas excepciones a la regla podrían ser libros que no hayan sido escritos en español o inglés, pero que representen una contribución académica.

Todos los libros reseñados debieran:

- Ser escritos en español o inglés.
- Tener entre 1000-2000 palabras.
- Presentarse en un archivo en formato Microsoft Word (.doc) o RTF.
- Con referencias completas en formato Chicago Style, usando el sistema de notas al pie y bibliografía (Ver http://www.chicagomanualofstyle.org/tools_citationguide.html o al final del presente documento)
- Incluir los detalles completos del libro (autor(es), ciudad de publicación, editorial, fecha de publicación)
- Incluir una breve presentación del reseñador (no más de 100 palabras).

Las propuestas deben ser enviadas directamente a: contacto@caip.cl

NORMAS EDITORIALES

La *Revista Pléyade* acepta contribuciones (artículos de carácter científico, ensayos y reseñas) en español e inglés, cumpliendo la condición

de que sean trabajos inéditos hasta la fecha y que no estén postulando simultáneamente en otras revistas u organismos editoriales. En caso de ser así, debe indicarse en una carta anexa.

Una vez recibidos los documentos, se envía una copia anónima del artículo a dos árbitros quienes evalúan y deciden —en base a los criterios establecidos por el Comité Editor de la *Revista Pléyade*— si los artículos están o no en condiciones de ser publicados.

El Comité Editor considera los siguientes criterios como fundamentales al momento de evaluar un artículo: 1. Interés del tema; 2. Calidad teórica del artículo; 3. Calidad argumentativa; 4. Calidad de las conclusiones; 5. Calidad de las referencias bibliográficas. La respuesta del arbitraje es enviada a los autores según un plazo que varía entre 4 a 6 semanas, la resolución final de este proceso puede contemplar las siguientes alternativas:

- a. En el caso de ser rechazado el artículo, se comunicará al autor especificando las razones.
- b. En el caso que sea aprobado pero con acotaciones, él o los autores deberán corregir su artículo a la luz de los comentarios elaborados por el proceso de arbitraje.
- c. En el caso de ser aprobado, el artículo será publicado en alguno de los tres números siguientes de *Revista Pléyade*

Los autores al enviar sus artículos dan cuenta de la aceptación de entrega de los derechos para la publicación de los trabajos. Además se considera que las opiniones vertidas en los trabajos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no necesariamente representarán el pensamiento del Centro de Análisis e Investigación Política.

Con respecto a “Conflicto de intereses”, los autores son responsables de declarar a la revista de cualquier tipo de conflicto influenciado por un interés secundario, que genere el trabajo que ha sido enviado para su evaluación.

ELABORACIÓN DE CITAS Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

El Comité Editor solicita a los autores, que la norma para citar fuentes esté basada en el formato **Chicago Style**. Tanto las citas a pie de página como la bibliografía deben seguir estrictamente este formato, además las citas largas (aquellas que exceden las 40 palabras) se deben poner en bloque, en el texto. Al momento de elaborar las citas se recomienda a los autores que consideren las siguientes recomendaciones:

Cuando por primera vez se cita un libro en el artículo, se debe poner primero

el Nombre y Apellido del autor (en minúsculas), seguidos por la referencia completa: *Título en cursiva* (Ciudad de edición: Editorial, año), páginas:

¹ Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se debe poner sólo el Apellido del autor, seguido del título abreviado de la obra, luego una coma y el número de página correspondiente.

¹ Arendt, *La condición*, 55.

Si volvemos a citar una misma obra en la nota inmediatamente posterior, sólo se coloca la abreviatura *Ibid.* (en cursiva), seguido por el número de página que corresponde a la nueva cita.

¹ Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

² *Ibid.*, 235.

Pero si se vuelve a citar la misma obra y la misma página en la nota inmediatamente posterior, sólo se coloca la palabra *Ibidem*.

¹ Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 1996), 211.

² *Ibidem*.

Todas las citas deben ir del siguiente modo cuando se hace referencia a más de una página: 180-220; 35ss.

¹ Arendt, *Sobre la revolución*, 106-10.

² Habermas. *Teoría de la acción*, 135ss.

Para citar artículos de revistas o de obras generales se debe poner: Nombre y Apellido (del autor), "Título del artículo" (entre comillas), *Título del libro u obra general en la que se encuentra* (en cursiva), Nombre y Apellido del compilador (si tiene) y/o entidad editora, ciudad de edición (año de la publicación): páginas entre las que se encuentra al artículo o página específica que se está citando.

¹ Rodrigo Karmy, "Carl Schmitt y la política del Anti-Cristo. Representación, forma política y nihilismo," *Revista Pléyade* 3 (2009): 20-41.

Las siguientes veces en que se cite el mismo texto se procede de la misma forma antes mencionada.

² Karmy, "Carl Schmitt y la política," 25.

³ Ibid., 27.

⁴ Ibidem.

Para citar artículos en Internet: Nombre y apellido (del autor) o Entidad responsable, "Título del artículo." Referencia o lugar y la fecha de elaboración del documento (si tiene); páginas (si tienen numeración); [Consultado en línea: fecha en que se accedió]. Disponible en: dirección URL completa, (sin subrayar);

¹ Claudio Rolle, "La ficción, la conjetura y los andamiajes de la historia". Instituto de Historia Pontificia Universidad Católica de Chile, Documento de Trabajo N°2, julio de 2001, 16. [Consultado en línea: 27 de agosto de 2008]. Disponible en:
<<http://www.uc.cl/historia/Publicelec/documentos/rolle1.pdf>>

Por su parte, la bibliografía completa debe ir al final del artículo ordenada alfabéticamente en función del apellido de los autores. La estructura es diferente al de las citas a pie de página: debe poner primero el Apellido y luego el Nombre del autor (en minúsculas), seguidos por lo siguiente: *Título* (en cursiva). Ciudad de edición: Editorial, año de la publicación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio. "¿Qué es un dispositivo?", en *Conferencias en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Milena Caserola. 2006.

Althusser, Louis. "Ideología y Aparatos Ideológicos del estado". En *Ideología: un mapa de la cuestión*. Compilado por Slavoj Zizek. Buenos Aires: Editorial Paidós. 2005.

Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: Editorial La Marca. 1995.

**CONVOCATORIA REVISTA PLÉYADE Nº 10
SEGUNDO SEMESTRE 2012**

ESTUDIOS CUALITATIVOS INTERPRETATIVOS DE LA POLÍTICA

Las escuelas de corriente principal (*mainstream*) de la ciencia política han prestado poca atención a la antigua y prestigiosa tradición metodológica de investigación interpretativa. Como consecuencia, las diferentes corrientes de investigación empírica de la ciencia política han desarrollado estudios, tanto cuantitativos como cualitativos, centrados en variables y no han considerado suficientemente la tradición interpretativa de las ciencias sociales. Tomando conciencia de tal despreocupación, este número de la revista *Pléyade* se propone hacer una contribución para llenar tal vacío dedicando el próximo dossier a los estudios cualitativos interpretativos de la política. Se aceptarán estudios empíricos que utilicen diferentes tradiciones teóricas, métodos y técnicas cualitativas, entre las que se encuentran el análisis del discurso, la narratología, la etnografía, la teoría fundamentada, los métodos biográficos, por nombrar solo algunos de los tipos de investigaciones posibles. Los temas tratados podrán incluir, entre otros, la significación de la política y de la acción política, la formación y significación de identidades políticas, las políticas del cuerpo y las esferas privada e íntima, la formación y significación de las motivaciones de los agentes políticos, la significación y representación de los objetos políticos, la importancia de la dimensión discursiva de la vida política, los análisis cualitativos discursivos e interpretativos de políticas públicas, y la relevancia que tienen las ideas, conceptos, ideologías y representaciones sociales en los procesos políticos.

En suma, la intención de este dossier es indagar sobre los múltiples significados de la vida política desde una perspectiva metodológica a la vez cualitativa e interpretativa.

COORDINACIÓN DEL DOSSIER: **Hernán Cuevas (hernan.cuevas@udp.cl)**
Juan Pablo Paredes (juan.paredes@udp.cl)
ENTREGA DE ARTÍCULOS: 28 de agosto de 2012
IDIOMAS: Se recibirán propuestas en español e inglés
PUBLICACIÓN: Diciembre de 2012
ENVÍO DE ARTÍCULOS A: **contacto@caip.cl**

**CONVOCATORIA REVISTA PLÉYADE Nº 11
PRIMER SEMESTRE 2013**

40 AÑOS DESPUÉS: MEMORIAS DEL GOLPE

La memoria es una acción colectiva que se realiza en presente. Es a través de nuestras prácticas actuales, situadas en contextos sociales y políticos específicos, que dotamos al pasado de significados y afectos que son siempre diversos. Las versiones del pasado que pugnan por convertirse en la verdad de lo ocurrido son múltiples, y constituyen a la memoria como un campo de conflicto.

El objetivo de este dossier es recoger y reflexionar en torno a esta pluralidad de voces que, a 40 años del golpe de Estado en Chile y desde distintas posiciones sociales, reconstruyen nuestro pasado reciente, lo analizan y reflexionan en torno a él. Invitamos a escribir sobre aquellos procesos que se relacionan directa o indirectamente con el golpe, la dictadura y la transición a la democracia. También buscamos producir un debate en torno a los conceptos que son utilizados en los procesos de comprensión, no sólo de nuestro pasado dictatorial sino también de otras sociedades que han vivido conflictos políticos violentos.

COORDINACIÓN DEL DOSSIER: Isabel Piper Shafir

ipiper@u.uchile.cl

ENTREGA DE ARTÍCULOS: 1 de marzo de 2013

IDIOMAS: Se recibirán propuestas en español e inglés

PUBLICACIÓN: Junio 2013

ENVÍO DE ARTÍCULOS A: contacto@caip.cl

ESTUDIOS PÚBLICOS

REVISTA DE POLÍTICAS PÚBLICAS

N° 126, Otoño 2012

Susan E. Mayer Computadores en las escuelas y desempeño cognitivo: Un resumen de la investigación

Loreto Reyes y Sergio Urzúa La demanda y oferta de educación temprana en Chile

Roberto Álvarez, Carmen Contreras y José Luis Contreras Análisis de los consorcios tecnológicos empresariales en Chile

Francisco Saffie El impuesto a las herencias como una institución de justicia

Kirk Smith y Ajay Pillariseti Breve historia del humo de leña y sus implicaciones para Chile

Roberto Hozven, Sonia Montecino, Nicolás Salerno, Bernardo Toro Jorge Edwards a los 80 (Segunda Parte)

SUSCRIPCIONES

Anual \$ 9.000 • BIANUAL \$ 13.500 • ESTUDIANTES \$ 5.000

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS

www.cepchile.cl

Monseñor Sótero Sanz 162. Santiago, Chile. Fono (56-2) 328-2400. Fax (56-2) 328-2440.



DOSSIER: "PENSAMIENTO POLÍTICO EN LATINOAMÉRICA"

Traducir, componer, pensar. Introducción al dossier Pensamiento Político en Latinoamérica
Alejandro Fielbaum

Hacia una genealogía del latinoamericanismo
Idelber Avelar
(Presentación de J. Pavez)

Mito, Raza y Revolución: la recepción del pensamiento de Nietzsche y Spengler en Mariátegui
Horst Nitschack
(Presentación de N. Muñoz)

A pesar de dependiente, universal
Silviano Santiago
(Presentación de M.L. Estupiñán y R. Rodríguez)

Rendir(se)
David E. Johnson

Nación y representación: la cuestión nacional en el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos
Renato Hamel

Lastarria: tensión entre filosofía y política
Stefan Vrsalovic

José Carlos Mariátegui y el indigenismo: un pensamiento de la escisión
Matías Marambio

La función utópica en el pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo: Arturo Roig y Enrique Dussel
Patricia González

Otra vez la utopía, en el invierno de nuestro desconsuelo

Ángel Rama
(Presentación de P. Concha)

Fuerzas Conservadoras contra Fuerzas Demagógicas, seguido de Repudio a la doctrina del capitalismo del Estado
Antonio Cándido
(Presentación de R. Errázuriz)

ARTÍCULOS LIBRES

Althusser y Derrida: estrategia e implicaciones conceptuales

Zeto Bórquez y Marcelo Rodríguez

RESEÑAS

Basare, Mauro. *Foucault y el psicoanálisis. Gramática de un malentendido*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, segunda edición, 2011

Michel Foucault y los efectos disciplinantes del complejo de Edipo

Por Alex Choquemamani

El beso de Foucault

Por Aldo Mascareño

Comentario al libro de Mauro Basare

Por Eduardo Sabrovsky

Para poder ser justos con Freud y Foucault es necesario ser inexacto con ambos

Por Rodrigo de la Fabián

La presente edición fue impresa en las dependencias del
Centro de Análisis e Investigación Política, ubicado en
Huérfanos 1373, of. 703, Santiago de Chile.
Código postal: 8340615
Mail de contacto: contacto@caip.cl

www.caip.cl

Si quiere suscribirse a *Revista Pléyade*, le solicitamos enviar un mail a
contacto@caip.cl , pidiendo el formulario de suscripción.

Indexación:

Dialnet (Universidad de La Rioja, España)
Latindex (Universidad Autónoma de México)
e-Revistas (España)

Las peticiones de canjes de revistas de carácter politológico o de
ciencias sociales se aceptan con agrado.

Las opiniones expresadas en esta publicación no representan
necesariamente el pensamiento del Centro de Análisis e Investigación
Política y son de exclusiva responsabilidad de sus autores.

Todos los artículos de Revista Pléyade están ingresados al registro de
Creative Commons, lo cual permite copiar, distribuir, comunicar y ejecutar
públicamente los trabajos presentados bajo la condición de reconocer y
citar la obra de cada autor.

Para citar esta revista:
Galindo, Alfonso. "Política sin teología política".
Revista Pléyade 8 (2011): 171-183 .