



**Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de postgrado**

DESPOLITIZACIÓN

UNA MIRADA DESDE HANNAH ARENDT

**TESIS PARA OPTAR
AL GRADO ACADÉMICO
DE DOCTOR EN FILOSOFÍA
MENCION MORAL Y POLÍTICA**

**Candidato: Héctor Mauricio Cataldo González
Profesor tutor: Carlos Ruiz Schneider**

...y no había posibilidad alguna de morirse. Las filas para comprar la muerte eran interminables, además de su altísimo precio. Para morir quemado había que cancelar la considerable suma de 999.000 millones de euros. Ahora, si usted quería agonizar (un manjar de antaño) debía cancelar 5.000 millones adicionales por segundo.

Es que la ciencia, la técnica y la tecnología se habían desarrollado de tal manera que nadie, ningún ser humano, podía morir. Estaban “condenados” a vivir. De hecho, la concepción jurídica en estos años tenía por principio castigar con la vida, esto es, se condenaba a los culpables a vivir más aún. La pena de vida consistía en condenar a vivir para siempre a los malhechores. Era el peor castigo, sobretodo si se toma en cuenta que muchos, gracias al desarrollo tecnológico, llevaban viviendo más de 700 años. De hecho la clase de los más pobres era la que más tiempo vivía, llegando a vivir, según cuentan Hervida Anaconda de los Ángeles y su hermana Híbrida Jerigonza, hasta los 900 años. Los miembros de la clase alta, en general, llegaban a vivir hasta los 150 años o 200 si lo querían (aunque más de alguno, por oponerse a los planteamientos generales de su clase, lo expulsaban de su hábitat y quedaba condenado a vivir un poco más, digamos, hasta los 300 o 350 años). Por supuesto, esta era una sociedad de viejos y para viejos. Los nacimientos eran controlados por expertos. Nadie podía tener un hijo o hija si es que no había tramitado el consentimiento del Banco Mundial.

Condenados a la vida, intentaban suicidarse, pero el avance y desarrollo tecnológico era de tal envergadura que ni ello podía ser ejecutado. La Ciencia, la Técnica y la Tecnología descubrieron que “seres inteligentes” habían creado la vida, el modo de hacerla y el modo de acabarla...

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN
2. TEORÍA DE LA PLURALIDAD
- 2.1 EL DISTINGUIRSE EN LA TEORÍA DE LA PLURALIDAD.
3. DESPOLITIZACIÓN.
- 3.1 CUANDO LA TECNOLOGÍA DESPOLITIZA.
- 3.2 EN LA LITERATURA TAMBIÉN SE EXPRESA LA DESPOLITIZACIÓN.
- 3.3 DESPOLITIZACIÓN, EDUCACIÓN Y PENSAR LÓGICO.
- 3.4 EL “PENSAR LÓGICO”.
4. POLITIZACIÓN.
5. CONCLUSIONES.

1. INTRODUCCIÓN

“Podríamos limitarnos simplemente a sonreír ante la prisa con que los gestores políticos anticipan el momento en que, acabada la política, podrán finalmente trabajar en calma los asuntos políticos”

Jacques Rancière
“*En los Bordes de lo Político*”

En BIOS, Roberto Esposito señala que es Hannah Arendt quien se percató con total nitidez del perjuicio que para el ejercicio de la política tenía la inclusión en ésta de la esfera o ámbito de la vida, en oposición al ámbito y al concepto de *mundo*¹. En efecto, gran parte de la obra de esta autora está referida a la catástrofe que para la política significa desprenderse de su horizonte de sentido, el *mundo*, e incorporar las diatribas de la *vida*. Sin hacerlo concepto, como lo hará Foucault, Arendt nos alerta de los problemas para la humanidad que conlleva el incorporar la dimensión de la vida humana en el campo de las decisiones políticas. Es lo que Foucault denominó *biopolítica*². En la autora podemos denominarlo de dos modos, uno más perjudicial que el otro para la política. Por un lado, *animal laborans*, que según Hannah Arendt, triunfa como modelo de sentido de lo humano en la época contemporánea; por otro, el homo faber, concepción antropológica vencida por la anterior³. El concepto que propongo para comprender ambas concepciones de lo humano es el de *funcionario*.

¹ Esposito, Roberto, BIOS. BIOPOLÍTICA Y FILOSOFÍA, traducción de Carlo R. Molinari Marotto, AMORRORTU EDITORES, Buenos Aires, 2006, pp. 238-249. En adelante: BBF.

² El mismo Esposito señala que, desde el punto de vista de Arendt, es un contrasentido hablar de bio (vida) y política. Tal contrasentido Esposito lo haya arraigado en la noción griega de política que Arendt comparte y sostiene. De tal modo, dice el autor, Arendt no tiene como alcanzar a comprender la posibilidad de una “*biopolítica*” nazi, por ejemplo, más aún si su comprensión de la política radica en la distinción tajante entre vida y mundo. En este sentido, Esposito recomienda leer a Heidegger para poder entrar en los entramados de la biopolítica del nazismo.

³ Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, traducción de Ramón Gil Novales, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1998. En adelante: LCH.

Al recorrer la obra de Hannah Arendt podemos comprender que el concepto de política que ella nos regala está en relación con la noción griega de política. Esto quiere decir que la autora hace una diferencia entre este hipotético concepto y el griego. Y cómo no lo sería si en la época griega no había existencia alguna del copamiento de los problemas públicos por parte de los problemas de la vida inmediata e individual. Por ello es pertinente precisar que el concepto de política que usa la autora está en pugna con *otro* concepto de la política, más actual, reconocido, vigente, “moderno”, y porque no, el considerado *correcto*. Este concepto *correcto* de la política comprende una cierta comprensión antropológica del hombre: como lo enuncié en el párrafo anterior, el homo faber, primero, el animal laborans, después, y mi propuesta, la “*unificación*” de ambas interpretaciones en el concepto de *funcionario*. Es cierto que en la dimensión griega los esclavos comportan el nivel que hace posible que los ciudadanos actúen. Se trata, pues, y he aquí lo novedoso para nuestro siglo, desarrollar un concepto de la política que no se deshaga de aquellas características que poseía en la época griega, pero sin esclavos, los que equivalen para nuestra época al animal laborans, y de cierto modo, al homo faber: a los *funcionarios*. La diferencia profunda se encuentra en la inversión de las esferas, esto es, en el nacimiento de una dimensión que considera como elemento fundamental de lo público la *vida* de cada ser humano y la *vida* de la especie humana, en desmedro del *mundo*. Tal preocupación, su proceder, su horizonte de sentido, es lo que llamo *funcionarización*. En principio, y sólo en un primer momento, *funcionario* es quien desprecia o le es indiferente el *mundo*.

Este concepto no quiere hacer gala de novedad alguna en cuanto a su etimología o lugar gramatical en el léxico burocrático-estatal-gubernamental. Tampoco elude el sentido más próximo a su sonido, a saber, el de *función*. En efecto, dentro de las características del *funcionario* se encuentra la de ocupar una función, un rol, un lugar dentro de un engranaje, pero tal característica no es la central o articular del concepto y de sus implicancias políticas. Este concepto se sitúa fuera de las coordenadas de la comprensión weberiana de ¿QUÉ ES LA BUROCRACIA?⁴, pero rescata el análisis de LA POLÍTICA COMO

⁴ Weber, Max, ¿QUÉ ES LA BUROCRACIA?, www.iade.org.ar

VOCACIÓN⁵ y de ECONOMÍA Y SOCIEDAD⁶. También se encuentra fuera de EL SISTEMA SOCIAL⁷ de Talcott Parsons. En efecto, el funcionalismo de Parsons parte del supuesto que cumplimos funciones porque toda sociedad está dispuesta así. En ningún caso pone en cuestión esta condición. De tal modo, el *funcionario* del que aquí hablaré ocupa un lugar en el engranaje, tiene una función, un rol, en la sociedad, como lo argumentaría el funcionalismo de Parsons. Empero, estas *funciones* se cumplen debido a un desarrollo histórico anclado en el proceso de *despolitización* inherente a tal operatoria, iniciado, como argumenta Arendt, cuando Constantino, en el siglo III de nuestra era, entrega la administración del Imperio a la Iglesia. Por supuesto que este proceso tiene un comienzo en los tiempos cuando Platón instala las bases para el desprecio de lo terreno, de la crítica a la doxa, al cuerpo. Tal despolitización constituye el fondo del concepto de *funcionario*. Es desespiritualizado, como argumenta Weber en LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN. Sin embargo, pido al lector que en ningún caso refiera el concepto de *funcionario* al pequeño ámbito de lo estatal-burocrático o a lo institucional. Le pido al lector que comprenda el concepto de *funcionario* como una forma de entender que los ciudadanos, las personas en general, independiente de su desempeño laboral, social, político, jurídico, se comporta en la vida cotidiana a partir de los preceptos que rigen el funcionar del *funcionario*. Se trata de ver ampliado, ramificado, extendido la noción de mando y obediencia a todos los rincones en que se desenvuelven los fenómenos humanos, más allá de que logre su administración o no. De este modo, no es del funcionario estatal del que se hablará acá, pero sí de sus características ampliadas al campo de las relaciones sociales, en estricto rigor. Es menester indicar, pues, que tales características del funcionario estatal provienen, a mi parecer, del ámbito de la esfera privada griega, del oikos.

Esta investigación es, pues, un cierto relato y recorrido del modo en que el concepto de *funcionario* se nutre de los argumentos arendtianos acerca de la despolitización y, a su vez, va constituyéndose en la cara opuesta de la politización inherente al planteamiento

⁵ Weber, Max, LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN, traducción de Francisco Rubio Llorente, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1998. En adelante: LPCV.

⁶ Weber, Max, ECONOMÍA Y SOCIEDAD, traducción de José Medina Echeverría y de Juan Roura Parella, F.C.E., México, 1964. En adelante: EYS.

⁷ Parsons, Talcott, EL SISTEMA SOCIAL, traducción de José Jiménez Blanco y José Cazorla Pérez, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1984.

general de Arendt, a saber, la existencia en la obra de Arendt de un concepto de individuo no liberal. De este modo, esta investigación muestra, por un lado, el desarrollo de lo que llamo *funcionarización* y, por otro, el desarrollo de las premisas claves del concepto de individuo no liberal.

La relación entre *funcionariado* y *despolitización* la encuentro clara y precisa en la obra de Hannah Arendt. Es decir, concebirnos como miembros de un gran engranaje o pequeño engranaje tiene su *historia*, esto es, no es natural ni divino. Concebirnos mandando y obedeciendo, sin cuestionar, ni dirimir, sin hacer públicos nuestros disgustos con los procederes, con los mandatos, sin poder hacer públicas nuestras dudas acerca del modo en que se decide la organización de los aspectos que nos competen a todos, y no recibir represalias o castigos por ello, tiene su correlato en el triunfo de la idea que concibe a los seres humanos como trabajadores y/o laborantes. Tiene su correlato en la idea de que la mejor sociedad es la sociedad *del* trabajo, *para* el trabajo y *en* trabajo. Y este correlato se fundamenta en lo que la tradición filosófica ha dado por llamar “pensamiento moderno”. El concepto de *individuo* forjado por Locke, Hobbes, Descartes, Leibniz, Berkeley, Stuart Mill, Tocqueville, etc.,⁸ en sus diversas acepciones, modos, pareceres, definiciones, estrategias; la idea de propiedad inherente a este concepto, principalmente en Locke, Hobbes, Montesquieu, Stuart Mill, y otros; la idea de que somos libres por naturaleza, esto es, sin necesidad de estar con otros, de hecho e incluso al revés, más libres mientras más lejos de los otros; la idea de que la razón, y únicamente ella, nos salvaguarda de la posibilidad siempre cierta y perenne de perecer; como digo, estas características le dan vida a lo que en general se denomina “pensamiento moderno”.

Pues bien, el concepto de *funcionario* comprende el de individuo, en su sentido de individualismo, esto es, como lo caracteriza e implementa jurídicamente el pensamiento liberal y las democracias occidentales, a lo menos. Marco esta diferencia porque

⁸ Hayek en un artículo titulado INDIVIDUALISMO: EL VERDADERO Y EL FALSO pone en dos líneas distintas, como el título lo explicita, a quienes sostienen el individualismo liberal, el correcto, en el que estaría Locke, por ejemplo, y a quienes sostienen un individualismo que conduce al socialismo (!), en el que estaría Descartes, Stuart Mill. Para el caso de esta investigación, lo relevante es el pensamiento moderno puesto que abre a la comprensión un conjunto de antecedentes teóricos que brindan la posibilidad de articular, conectar, vincular, relacionar la apertura que significa el concepto de individuo en toda su envergadura.

desfuncionarizar (desfuncionar, desfuncionamiento, desfuncionarización) implica otra categoría de individuo, no liberal, desvinculado del concepto de propiedad, de la idea de una *naturaleza* humana. *Desfuncionarizar* implica politizar. Pero no en el sentido de la biopolítica, puesto que no se trata de politizar la vida, asunto que el liberalismo, desde su conformación ya incorpora, sino de darle nuevamente sentido al *mundo*, “separarlo” de la *vida*, no porque la vida no importe, sino porque el apego a ésta restringe el despliegue de nuestras capacidades, el apego a la vida nos reduce a *cuerpo biológico*, a medicina, a fisiología, a organismo vivo, sea particular o de la especie, esto es, a cierto criterio de verdad anclado en una disciplina determinada de saber. “Separar”, por tanto, para reivindicar el concepto de *mundo*, concepto arendtianamente comprendido, es decir, forjar nuevamente la imprescindibilidad de lo común, del *mundo en común*. Realzar lo común implica, necesariamente, realzar las distinciones y singularidades, las *individualidades* que yacen en lo común al mismo tiempo que lo conforman⁹.

También hay otros significados en torno al concepto de *funcionario*, a saber, quien tiene por horizonte la lógica de consumo, quien ha desarrollado incluso un metabolismo en el pensar, una especie de “pensamiento de consumo”. Lógica de consumo como la instalación de un “aparato digestivo”, de un “metabolismo intelectual” en el proceso de pensamiento que da origen a este “pensamiento de consumo”. Implica esto un criterio de educación, de escuela, de enseñanza-aprendizaje bastante sofisticado. No se trata ya de tecnificar la educación, de “desespiritualizarla” sino de “espiritualizarla despolitizando”: incorporar una educación que destaque, desarrolle, sitúe el énfasis en las capacidades y habilidades cognitivas, lingüísticas, reflexivas, dirimientes, en *función* de generar un empleado-obrero-trabajador calificado; que se sienta parte de la “familia empresarial”, un miembro acérrimo de la defensa de la lógica del trabajo. Es más, la organización del trabajo actual tiende cada vez más a homologar trabajo con política convirtiéndolos en dimensiones idénticas:

⁹ Como en muchos lugares de esta investigación, la palabra *vida* será usada indiferenciadamente con respecto de los términos griegos de *zoe* y *bios*. En efecto, el concepto de *vida* aquí utilizado, el cual hace sentido con el concepto de *funcionario* que utilizo, refiere tanto a las prerrogativas biológicas como a lo humano propiamente, es decir, al animal laborans, por un lado, y al trabajador, por otro. De este modo, “biopolítica” implicaría la vida no-política por definición, es decir, la biopolítica despolitiza por que excluye la política (arendtianamente entendida) y no porque la logre administrar. En otras palabras, biopolitizar es hacer posible que las condiciones del trabajo y la labor sean cumplidas cabalmente.

“...la propia organización del trabajo, es decir, la totalidad del trabajo, asume las características del virtuosismo. Esto nos lleva a decir que el trabajo no sólo ocupa el espacio público y procede como la actividad política, sino que, por consecuencia, el trabajador(a) “actúa”, se convierte en un político, comienza a requerir de público y, por tanto, para lograr ganancia y riqueza, de no haber público, “diseña” un público. Comienza la era de generaciones de espacios públicos como espacios de compra y venta”¹⁰.

La palabra virtuosismo de la cita anterior refiere a la cualidad que Aristóteles, y posteriormente Marx, dan a un tipo de actividad sin obra, esto es, una actividad humana que deja tras su realización nada. Tiene la premura, por tanto, de un público que atestigüe su realización, por ejemplo, un recital de rock¹¹. Pero también el ejercicio político, la actividad política, requiere de un público que atestigüe su realización. Por tanto, el virtuoso es quien es capaz de realizar una actividad sin obra, empleando sus capacidades físicas y mentales, y requiriendo público para testimoniarla. El auge de la sociedad del espectáculo, del consumo de cultura, del consumo de saberes y conocimientos, requiere de un público consumidor. De este modo, la figura del animal laborans cobra sentido al copar el espacio público con “enseres”, con cultura de consumo, con entretención. A su vez, este nuevo tipo de organización del trabajo requiere de la “cooperación” de los trabajadores, de su “participación”, de su voz, de su opinión, de su pensar acerca de su empleo:

“En efecto, el trabajo comienza a reclamar un espacio de cooperación o espacio de publicidad. Así, pues, el trabajo, en cuanto actividad productiva, y la política, como actividad sin obra, comienzan a yuxtaponerse”¹².

¹⁰ Cataldo, Héctor, FUNCIONARIADO, POLÍTICA Y EDUCACIÓN, en *Los Confines de lo Educativo*, vv. aa., EDITORIAL ARCIS, Santiago de Chile, 2010. En adelante: FPE. P. 14.

¹¹ Hoy se puede grabar el evento. Sin embargo, sigue siendo el evento mismo el más importante. El público va a tal evento a ver la actividad musical que mientras se realiza se consume, se acaba.

¹² FPE, p. 15.

En efecto, si la superposición entre trabajo y política es efectiva, habrá que preguntarse ya no solamente por el carácter del espacio público, de su composición y de cómo acceden a él sus miembros, sino que, además, habrá que preguntarse por uno de los elementos fundamentales que caracteriza a la política, a saber, el lenguaje, el habla, la conversación, el diálogo:

“¿De qué manera el trabajo se apropia del lenguaje, cómo lo incorpora al modelo de producción? La producción actual incluye la experiencia lingüística como tal por medio del desarrollo de la industria del espectáculo: las “fábricas del alma”¹³.

Y también,

“En cuanto la comunicación es indispensable para el trabajo en general, puesto que es el vehículo que facilita la *cooperación*, un espacio público de la comunicación para el trabajo, en el postfordismo se tratará de que el trabajador pueda crear nuevas formas de procedimientos cooperativos, tomando para sí el slogan “la empresa es de todos”, “una gran “familia” donde todos cooperan”, “trabajar en equipo”. La conexión a ello es el lema empresarial que dice: *innovación y prestancia para lo imprevisto*. El obrero, funcionario, empleado, trabajador, cuando generan nuevos espacios y formas de cooperación lo que también hacen es exponerse a los otros, siendo básico y no accesorio esa exposición para la productividad de la empresa. Se sigue, pues, que la política devino fuerza productiva y de esto se asocie el ejercicio político con el trabajo, para considerar, más tarde, que la política sea un trabajo”¹⁴.

¹³ FPE, p. 17.

¹⁴ FPE, p. 20.

La industria del espectáculo incorporó las habilidades mentales como mercancías, incorporándolas, obviamente, al ámbito del trabajo, y de esta dimensión del trabajo parcelada, se amplió a la esfera completa de la organización del trabajo, aunque hay sectores de esta organización que aún funcionan con un tipo de organización taylorista o fordista u otra. Esta incorporación de las habilidades mentales al ámbito del trabajo implica una serie de consecuencias propias de lo que Foucault denominó neoliberalismo¹⁵, esto es, unificar las diversas dimensiones de lo humano, sus expresiones, en torno al mercado. Particularmente, “unir” trabajo y política, transformando al ciudadano en cliente, consumidor o empresario, transformando el espacio público en espacio de consumo y a la sociedad en una gran empresa o gran familia:

“Las empresas que incluyen explícitamente las habilidades y capacidades mentales de sus trabajadores se denominan “horizontales”, “democráticas”, “participativas” se caracterizan porque abren un espacio para la informalidad, para lo imprevisto, para lo informal de la acción, para las bruscas variaciones, es decir, para situaciones acontecimentales propias de la acción política. Si a este fenómeno le incorporamos el que las empresas de este rubro buscan “democratizar” su gestión, tenemos que el diálogo, la conversación, suponen al virtuosismo como encaminado a una producción comercial satisfactoria. Una especie de “empresa republicana”. De allí el departamento de relaciones públicas o el departamento de recursos humanos. Pero, y es lo que Virno señala como novedoso de este nuevo modo de organización del trabajo, integra aquellos aspectos que otrora significarían el despido inmediato del trabajador, a saber, procedimientos *cooperativos* que agilizan la producción, es decir, la toma de la iniciativa. Ya no se trata de que pregunte a su jefe qué hacer en tal o cual *imprevisto*, sino de que pueda *funcionar* independiente del mando. Algo así

¹⁵ Foucault, Michel, NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA, traducción de Horacio Pons, F.C.E., Buenos Aires, Argentina, 2007. En adelante: NDLP.

como incorporar el mando en su mismo proceso de trabajo, que se “automande”. Este “automando” no es una autonomía, no significa que el trabajador se apropie de la empresa y la conduzca como se le ocurra. Significa que el trabajador piense a partir del interés del patrón; que asuma como suyos los intereses del patrón. Pero, y he aquí lo relevante en esta “democracia empresarial”, el trabajador asumirá como suyos esos intereses porque no le son ajenos. De este modo, la cooperación, el imprevisto, el *funcionar*, el espacio público productivo, la capacidad política y reflexión obediente (sin consentimiento), son elementos que muestran un nuevo desarrollo de la organización del trabajo donde se ha anulado la diferencia entre la política y el trabajo”¹⁶.

De este modo el *funcionario* expresa la unificación y achatamiento, atomización y cierre, clausura, de las diversas aperturas y modos en que lo humano se puede dimensionar. Esto quiere decir que la dimensión humana, al funcionarizarse, se cercena, limita, controla, administra, gestiona, parcela, zanja en el controversial ámbito del mercado, de los preceptos de la disciplina económica. Se economiza la dimensión humana haciéndola predecible, comortable, conductuable. *Desfuncionarizar*, será, pues, el ejercicio de desmontaje del supuesto radicado en la raíz de lo que se considera propiamente humano, a saber, que somos “agentes económicos” ante todo. Que somos, por tanto, eficaces, eficientes, innovadores, gestores de nuestra vida, egoístas, ávidos de riqueza, que invertimos para obtener la mayor ganancia con el menor gasto posible; que el motor de ello es la libertad, y por lo mismo, es el mercado y no el Estado quien debe garantizar tales posibilidades de comportamiento y conducta. El mercado, porque “cada uno” compite para lograr satisfacer sus intereses, personales o colectivos, haciendo gala de su libertad, su razón y su voluntad, es decir, de diversas capacidades y habilidades consideradas naturales y/o divinas. Quien no hace gala de tales habilidades y capacidades se entenderá de ello que no quiere, no sabe, no puede, es flojo, no es capaz, etc., pero en ningún caso puede el Estado “ayudarlo” puesto que sería muy similar a intervenir en sus decisiones, en su libertad. El Estado se sustrae, por

¹⁶ FPE, p. 19.

tanto, ante la libertad natural del agente, garantizándole, únicamente, que nadie será obstáculo en sus decisiones y puestas en marcha.

Así, la investigación transitará por tres momentos. El primero de ellos es acerca de la teoría de la pluralidad que elabora y sostiene Hannah Arendt. En este capítulo comenzará la crítica a la noción de individuo liberal, es decir, de la concepción que sostiene que puede existir identidad, distinción, singularidad sin la necesidad de la política. Tal crítica se desarrollará a partir de los argumentos y planteamientos elaborados por la autora, donde se perfilará el concepto de *funcionario* y el proceso de *funcionarización*. El segundo de estos momentos versa, precisamente, sobre el concepto de despolitización. Este capítulo es central puesto que en él se encuentran los lineamientos fundamentales para la comprensión del concepto y para comprender luego el sentido del concepto de individuo no liberal que se esconde en la obra de Hannah Arendt. En este capítulo resuena el eco del texto de Herbert Marcuse EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL. En efecto, en la introducción a este libro el autor señala:

“El análisis está centrado en la sociedad industrial avanzada, en la que el aparato técnico de producción y distribución (con un sector cada vez mayor de automatización) funciona no como la suma total de meros instrumentos que pueden ser aislados de sus efectos sociales y políticos, sino más bien como un sistema que determina *a priori* el producto tanto del aparato como el de las operaciones realizadas para servirlo y extenderlo. En esta sociedad el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina no sólo las ocupaciones, aptitudes y actitudes socialmente necesarias, sino también las necesidades y aspiraciones individuales. De este modo borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales. La tecnología sirve para instituir formas de control social y de cohesión más efectivas y más agradables. La tendencia totalitaria de estos controles parece afirmarse a sí misma n otro sentido

además: extendiéndose a zonas del mundo menos desarrolladas e incluso preindustriales, y creando similitudes en el desarrollo del capitalismo y el comunismo”.¹⁷

Finalmente, como tercer momento, se desarrolla el concepto de politización anclado en la concepción arendtiana, esto es, en la posibilidad de la conformación de un concepto de *individuo no liberal*.

¹⁷ Marcuse, Herbert, EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL. ENSAYO SOBRE LA IDEOLOGÍA DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA, traducido por Juan García Ponce, EDICIONES JOAQUÍN ORTIZ, México, 1968, pp. 17-18. En adelante: EHU.

2. LA TEORÍA DE LA PLURALIDAD

La política precede a la ontología
y no al revés.

Enver Joel Torregroza Lara

En la obra de Hannah Arendt encontramos que el concepto de pluralidad está referido al hecho de que los seres humanos somos diversos y muchos, que nos encontramos insertos en un conjunto de relaciones sensorias con el entorno, relaciones del tipo en las que somos percibidos al mismo tiempo que percibimos nosotros, de lo que se sigue que nuestros órganos sensorios son tales en virtud de que existe aquello que tiene que ser percibido; además, ningún objeto de la percepción está desvinculado de otro, es decir, todo objeto de la percepción está relacionado con otros objetos (y el ser humano, en tanto percibido, también lo está). En efecto, la autora señala que somos muchos y diversos los que habitamos el mundo, y que, por tanto, para comprender el análisis del existir humano en sociedad no podemos considerar *al* ser humano o *al* hombre. Esto sería una generalización que en nada contribuye a comprender lo que *somos*. Como sostiene Arendt, existen *los* hombres, y que *el* hombre es más bien un concepto abstracto, una comprensión inteligible, una elaboración del intelecto. A este *los* la autora lo denomina como *pluralidad*. Por otro lado, *el* hombre, el singular, se entiende, dice la autora, a partir de La Biblia: Dios ha creado *al* hombre (a imagen y semejanza de él)¹⁸. En este sentido, el enunciado “*el* hombre” contiene una comprensión vinculada con la divinidad. En cambio el enunciado “*los* hombres” contiene una comprensión vinculada con lo que de hecho existe, “el hecho de la pluralidad de los hombres”¹⁹. Dice Arendt que *el* hombre es a-político, y que tal

¹⁸ Arendt escribe: “La política se basa en el hecho de la pluralidad de *los* hombres. Dios ha creado *al* hombre (*Mensch*), *los* hombres son un producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana”. Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA? P. 45.

¹⁹ QELP, p. 46.

característica del hombre se debe a que carece de pluralidad. *El* hombre no es en sí mismo pluralidad. Escribe la autora que

“la política nace en el *entre-los-hombres*, por lo tanto, completamente *fuera del hombre*”²⁰.

La política y la pluralidad se distinguen del ámbito divino, toman distancia de ella, no corresponden al mismo lugar y hasta cierto punto, la contradicen y se oponen.

“La política surge en el *entre* y se establece como relación”²¹,

con lo cual podemos decir que, en principio, el *entre* es el origen de la política, el lugar del cual emana; empero, es un origen relativo a la pluralidad, esto es, más cercano a un *herkunft*²².

El que la pluralidad sea un ley del planeta²³ invita a comprender que lo que se considera desde el punto de vista de la unicidad está envuelto en un proceso cuyas ramificaciones de origen, consecuencias, relaciones, rechazos, hacen imposible establecer “lo propio” sin vincularse con los otros. Dicho en otras palabras, la pluralidad humana muestra que *el* ser humano sólo es posible en la abstracción. De este modo, ser plural no es algo que ocurra a nivel síquico o al nivel de la conciencia, así como cuando se dice que “soy plural porque acepto esto o aquello” o “que soy plural porque soy tolerante”. Más bien, la pluralidad humana de la que aquí se habla es *anterior al pensamiento*, indica que no se puede ser “individuo” sin la presencia de otros, es decir, la “individualidad” sería el *resultado* de la pluralidad humana, un “producto”; y tal posibilidad sería reconocible en el ámbito de la abstracción, pero en otro sentido, como veremos.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Foucault, Michel, MICROFÍSICA DEL PODER, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, EDICIONES LA PIQUETA, Madrid, España, 1992.

²³ Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU, EL PENSAR, LA VOLUNTAD Y EL JUICIO EN LA FILOSOFÍA Y EN LA POLÍTICA, traducción de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1984. En adelante: LVDE.

La teoría de la pluralidad que desarrolla Arendt sostiene que todo lo que existe en la Tierra puede “aparecer” o desaparecer. En el caso del aparecer, o apariencia, esto es posible porque la naturaleza ha dotado a los organismos vivos de órganos sensorios cuya función corresponde a las capacidades de las que fueron dotados, a saber, los ojos para ver, el oído para escuchar, etc. Pero lo central a mi parecer tiene que ver con el modo en que se argumenta la existencia de los órganos sensorios en los organismos vivos, particularmente en los seres humanos. La vista no es sólo para ver, la vista corresponde a aquello que tiene que ser visto, de lo contrario la naturaleza no nos hubiera dotado de ojos; y lo mismo ocurre con los demás órganos sensoriales: si no hubiera nada que escuchar no tendríamos oídos, si no hubiera nada que tocar no tendríamos tacto, etc. De esto se sigue que nosotros somos percibidos por otros al mismo tiempo que nosotros percibimos a otros, esto es, nosotros “aparecemos” ante otros así como otros aparecen ante nosotros²⁴. Se perfila ya un elemento sustancioso para el ejercicio de la política en términos arendtianos, a saber, si no hubieran de escuchar otros lo que hablo no tendría sentido el lenguaje. La palabra, por sí solo, requiere de otros. De este modo, el lenguaje *no me* pertenece, sino que *nos* pertenece.

Dicho de otro modo, las posibilidades de qué seamos se originan en una cierta noción o comprensión de la “externalidad”²⁵. Se sigue, pues, que si lo que somos es en

²⁴ LVDE, pp. 31-35.

²⁵ Quizás el antecedente contemporáneo radical de esta idea sea la que expone Marx en LA IDEOLOGÍA ALEMANA, al comienzo de su obra. En efecto, Marx construye un argumento que sitúa al individuo en algo más que una relación con la naturaleza y los otros. Digo “algo más” puesto que es un tipo de comprensión de lo humano indiferenciada de la naturaleza y de las relaciones que establece, es decir, el individuo no es el origen de su constitución ni de su especificación; es el *resultado* de una serie de relaciones y no el lugar de origen de relación alguna. Es, de cierto modo, *relación*. Por ello es *sujeto* en la terminología de Marx y no individuo. El individuo es una abstracción: es el resultado conceptual de los saberes derivados de un modo de producción determinado. La crítica que Marx realiza al pensamiento alemán consiste, precisamente, en mostrar que esta tradición del pensamiento ignora este sustrato que hace posible el desarrollo de la conciencia que de sí tienen los individuos; ignoran que el individuo existe *porque* se encuentra en relación con la naturaleza que le proporciona los medios de vida y, a su vez, y de acuerdo al lugar geográfico, hidrográfico y climático, éste desarrolla un específico modo de vivir que da paso, posteriormente, a un modo de producción también específico. Pero hasta aquí no aparece una comprensión del ciudadano que nos pueda orientar en la relación posible con el concepto de individuo. También, pero en otra coordenada de comprensión, Kant en la introducción a la CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA, señala “aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia, no por eso procede todo él *de* la experiencia” (p. 42). La palabra “empiece” no es baladí en esta afirmación. Más allá que Kant este pensando en el conocimiento que se genera independiente de toda experiencia, la palabra “empiece” expone la importancia no sólo de la experiencia, sino de todo aquello con respecto a lo cual nosotros decimos “externo”.

relación con lo “externo”, habría que decir que lo que somos tiene cierta “identidad”, vinculación, parecido con el ámbito del que se origina (piénsese en lo que acabo de enunciar acerca del lenguaje en el final del párrafo anterior). Lo relevante, entonces, es el hecho de que la “persona” requiere para su existir lo externo a su cuerpo, a su organismo, sin embargo, y en relación a esto mismo cabe formular la siguiente pregunta: si requiere para su existir lo externo, y sin ello, no existe, ¿no equivale a decir que lo externo es el nombre *ya* de una situación resultante, de un proceso previo que hace posible la constitución de este organismo vivo llamado ser humano? Lo externo, nombrarlo y referirlo, es siempre una señal atrasada. En general, la exterioridad es la naturaleza, pero también, en su especificidad y de modo yuxtapuesto, es la dimensión no natural, a saber, la cultura, la sociedad, la civilización, la época, etc. ¿Qué es lo interno con respecto a lo exterior? Las vísceras, la actividad de la mente y del cerebro. Y la característica principal de esta interioridad es que *no puede aparecer*, es indispensable para ella permanecer oculta. Pero la actividad de la mente no es de la índole de lo que son las vísceras, es decir, los procesos biológicos internos son tales si se mantienen internos, ocultos y protegidos, pero además, son involuntarios; la actividad de la mente, en cambio, es voluntaria en cuanto a que está en nosotros la posibilidad de decidir qué pensar y qué no, así como decidir qué comer y qué no, independiente, por supuesto, de la cantidad de pensamientos que ocurren involuntariamente, y de la ansiedad por la comida o por la falta de ella o inanición. De este modo, el pensar es un ámbito humano crucial que se mantiene oculto y cuyo vehículo de exterioridad es el lenguaje en sus variadas formas. En esta línea, tiene pleno sentido la afirmación de Julio De Zan:

“La apariencia, o la visibilidad pública, pertenece a la esencia de lo político. Lo que no aparece en el espacio público y permanece oculto, como la santidad cristiana, que huye del mundo de la apariencia y sólo quiere ser vista por los ojos de Dios, carece de entidad política”²⁶.

²⁶ De Zan, Julio, LOS SUJETOS DE LA POLÍTICA. CIUDADANÍA Y SOCIEDAD CIVIL, en *Revista Tópicos*, n° 14, Santa Fe, Argentina, enero-diciembre, 2006, pp. 97-118. En adelante: LSPC. P. 98.

Conectar la posibilidad de aparecer con el ejercicio de la política, y en ello, el valor del lenguaje, conecta, pues, la teoría de la pluralidad con el ejercicio de la política. Así, habemos muchos que aparecemos. Y estos muchos que aparecemos no pueden reducirse *al* hombre puesto que en cada hombre se contiene la capacidad de pensar y de actuar, por tanto, de estar *facultado para distinguirse de los otros*. Será, pues, el problema de la distinción en la pluralidad lo que abordaremos a continuación.

2.1 EL DISTINGUIRSE EN LA TEORÍA DE LA PLURALIDAD ARENDTIANA

Dice Arendt en LA CONDICIÓN HUMANA:

“La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas”²⁷.

La diferencia entre los unos y los otros de los diversos²⁸ se comprende con el desarrollo del lenguaje, de la *phone*, de los dialectos, del habla. En efecto, nuestra distinción, nuestra *distinguibilidad*, no se da por factor natural alguno (mera diferencia), puesto que las primeras expresiones que salen de nuestra boca son los gruñidos y gestos indispensables para la idéntica necesidad de sobrevivencia. De este modo, la distinción de los unos con los otros es una “creación” de lo humano o, como diría Arendt, es un *comienzo*. Ya aquí se puede emprender la ruta que conduce a sostener que el ejercicio de distinción con respecto a los otros no puede estar sujeto a la idéntica necesidad de sobrevivencia, puesto que allí no se puede establecer distinción alguna.

²⁷ LCH, p. 200.

²⁸ Parafraseando a Arendt a partir de QELP.

La distinción²⁹ es una cualidad humana que se da por medio del discurso y de la acción, y tiene sentido en el ámbito de la esfera pública, por ello que no cabe señalar que somos distintos desde el momento mismo de nacer, somos sólo diferentes (el individuo liberal es sólo diferente, no distinto); las distinciones se van plasmando en el correr del tiempo *entre* los seres humanos. De cierto modo, entre los seres humanos y de éstos con los objetos se establece la diferencia³⁰. La distinción se *expresa*, el pensamiento la *expresa*. La acción la *expresa*. Y lo que expresa no es algo más que su pensar, su yo, es un *alguien quien* se manifiesta y no un algo³¹. Y es precisamente en el espacio público donde aparezco como alguien, donde me integro como específicamente alguien. Es el espacio donde se me pregunta *quién* soy y no *qué* soy. Es la manera en que nos presentamos en tanto ser humano y no en cuanto mero objeto físico o mero objeto de la percepción. De este modo, una vida sin acción ni discurso es una vida *biológica*, en el sentido de ser una dimensión que expresa lo que somos en tanto humanos la que ha sido dejada de lado. Como dice Arendt: “ha dejado de ser una vida humana porque ya no la viven los hombres”³², se ha convertido en una vida *animal*, podríamos decir nosotros.

Aquí nos podemos detener en lo siguiente: si bien se identifica ya este espacio *entre* diferenciado de los otros, podemos, entonces, lanzar la siguiente hipótesis: el individuo no liberal como tal, esto es, el que reconozco e identifico como distinto y, por tanto, como igual, surge en el espacio de la política. No es ya sólo un objeto incorporado a la pluralidad de la existencia humana en la tierra, sino que puede ser distinguido de otros. Esta suerte de identidad que le otorga la esfera pública puede interpretarse como el ejercicio de “creación” de individuos, esto es, sin la esfera política no es posible la existencia de individuos. No se trata, como se ve, de que los individuos se junten para armar el espacio político. De la diversidad de hombres se originan los individuos. Ahora bien, un *hombre* no es lo mismo que un *individuo*.³³ Los hombres son los efectivos habitantes de la Tierra, pero este habitar

²⁹ Arendt distingue *alteridad* de *distinción* y explica que la primera refiere a lo que nosotros podríamos denominar la individuación, esto es, el que existan objetos distintos identificables por medio de distintos procedimientos; la *distinción* refiere a una determinada práctica humana. LCH, p. 200

³⁰ LCH, *ibid.*

³¹ *Ibidem.*

³² LCH, p. 201.

³³ Bajo esta misma directriz, Hannah Arendt reflexiona en las CONFERENCIAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT, acerca del hecho de que vivir entre hombres es una condición

la Tierra por parte de ellos se puede quedar en el trabajo o en la labor y nunca pasar por la identidad que siembra el espacio político ¿Por qué? Por que en el espacio político, como en ningún otro espacio, somos libres, cualidad esencial del individuo que lo diferencia del hombre. Actuar y ser libre es lo mismo, dirá Arendt; lo cual también quiere decir que se requiere de la compañía de otro para ser libre.

“Los hombres *son* libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad- mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa”³⁴.

Por tanto, ni en el trabajo ni en la labor soy libre. Tampoco lo sería, de acuerdo a esto, el “individuo” de la sociedad de consumo, el hombre que se junta con otro de manera automática, de manera obligatoria y no voluntaria. Se sigue que, para ser libre, se requiere de los demás en cuanto me reconocen como igual, como un *¿quién eres?* Aquel que no necesita de los demás no puede ser libre, ni menos considerarse un igual a los demás. Una persona políticamente autosuficiente no puede ser libre:

“Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad. Ningún hombre puede ser soberano

ontológica, tanto en cuanto el filósofo vive entre hombres que filosofan y no entre filósofos. El punto que teje Arendt tiene que ver con la idea que el filósofo vive en un mundo ideal, en el mundo de los filósofos, no en el mundo terrenal, en el que nació. De igual forma se puede deducir de aquí que las distintas disciplinas forman un campo propio de comprensión lingüística (como los juegos de lenguaje de Wittgenstein, en las Investigaciones Filosóficas) y generan un mundo que no es el mundo común a todos los diversos. Ver Arendt, Hannah, CONFERENCIAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT, traducción de Carmen Corral, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2003, pp. 56-58.

³⁴ Arendt, Hannah, ENTRE PASADO Y FUTURO, OCHO EJERCICIOS SOBRE LA REFLEXIÓN POLÍTICA, traducción de Ana Poljak, EDICIONES PENÍNSULA, Barcelona, España, 1996, p. 165. En adelante: EPYF.

porque ningún hombre solo, sino los hombres, habitan la Tierra...”³⁵.

Con la acción y las palabras accedemos a un segundo nacimiento, como dice Arendt³⁶. Aquí tiene sentido el concepto de comienzo que sostiene la autora. Actuar significa comenzar, en oposición a comportarse o conducirse. La capacidad de comenzar es propia de los hombres, pero se plasma en la esfera política. Esto quiere decir que todo nuevo hombre trae consigo tal “milagro”, pero cabe la posibilidad cierta de que no logre jamás comenzar una acción puesto que puede quedar remitido al ámbito del trabajo o de la labor. El comenzar es tal porque es propio del hombre y no de los elementos de la naturaleza, es decir, en la naturaleza no hay comienzo alguno sino que existe un “continuo” que va del nacer al morir, y el comienzo, precisamente, interrumpe esa continua y perenne transformación. Tal interrupción provoca una dislocación en el trayecto natural de las cosas e inflinge la dureza de la aparición de algo nuevo, de algo nunca antes percibido. No poder actuar significa quedar sujeto al tránsito del nacer al morir, tal y como ocurre con los objetos naturales. Sin embargo, la relevancia para nuestro asunto estriba en que el comienzo, en tanto facultad, subvierte nuestra propia condición humana, esto es, nos sitúa propiamente como humanos, tal es el sentido de subvertir aquí.

En este sentido, Bernardo Correa dice que:

“Ahora bien, la acción no puede desplegarse y, por consiguiente, no puede pensarse el concepto de acción, sin al mismo tiempo reivindicar el mundo sensible, lo fenoménico, las apariencias. Consecuentemente, la acción implica una reivindicación de la presencia ineludible de la pluralidad: la vida de los hombres es, entonces, una vida en pluralidad”³⁷.

³⁵ “...y no, como mantiene la tradición de Platón, debido a la limitada fuerza de los hombre, que le hace depender de la ayuda de los demás”, LCH, p. 254.

³⁶ Ibídem.

³⁷ HC, p. 251.

Correa está entendiendo que, dado que existe la Ley de la Pluralidad, la estancia en la Tierra es plural, es decir, la condición humana de la pluralidad y de todo organismo vivo. Esta comprensión posibilita que se considere que, al ser plural nuestra estancia en la Tierra, la política sea *ya* consustancial a tal pluralidad, asunto que considero no es así en Arendt puesto que la despolitización ha borrado la pluralidad del sentido de comprensión de las relaciones humanas. Además, siguiendo un hilo posible de la argumentación de Correa, puede haber pluralidad sin política, sin acción, sin voz, que es precisamente lo que ocurre hoy. Una pluralidad reducida a lo social. Así, decir que la *vida* de los hombres es en pluralidad, equivale a decir que la *vida*, y no el *mundo*, es plural, con lo que la política perdería su rasgo esencial de *artificialidad*. Escribe Arendt que

“mediante la acción y el discurso, los hombres muestran *quiénes son*, revelan activamente su *única y personal identidad* y hacen su aparición en el mundo humano, mientras que su *identidad física* se presenta bajo la forma *única del cuerpo y el sonido de la voz*, sin necesidad de ninguna actividad propia”³⁸

Decir que la vida es ya plural implica que podemos dedicarnos, de manera exclusiva, a la satisfacción de las necesidades vitales de existencia, y establecer allí una serie de vínculos orientados a la ayuda mutua de tales satisfacciones, pero sólo eso. Por tanto, habría allí sólo *identidad física*, mera diferencia entre la diversidad de “objetos”. Esta distinción arendtiana posibilita comprender que la “identidad política” o el “alguien” o el “quién” requiere de un proceso “superior”, no natural, no “apegado” a la vida. De esta distinción seguiré la siguiente idea: si ser único equivale a considerarse individuo, entonces para ser individuo debo, por un lado, acceder al ámbito donde actuar y usar discurso tienen sentido; por otro, no se puede ser individuo, individualizarse, a partir de la simple distinción que nos otorga la naturaleza al nacer, el habitar de la pluralidad simple. Lo primero supone que el individuo, la unicidad, su identidad se forja en el campo de la política, tal y como lo comprende la autora y, al mismo tiempo, esto plantea que la imposibilidad de acceder a éste ámbito genera la existencia de una vida *animal*, es decir, de

³⁸ LCH, p. 203. (Las cursivas son más).

una vida apegada al rigor de estar en perpetua preocupación por satisfacer las necesidades vitales de existencia, tal y como lo hacen el resto de los organismos vivos. Se puede afirmar, entonces, que en este planteamiento de Arendt nos encontramos con una cierta “teoría de la participación política” que está afinada en la distinción del actuar y no en la naturaleza del comportamiento.

Al respecto, y en un hilo argumental más radical Etienne Tassin sostendrá lo siguiente a propósito del posible carácter natural del individuo:

“... hace valer que el hombre no existe nunca bajo la figura de sólo individuo, fuera de su existencia social o política, ni tampoco bajo la de una humanidad unificada aunque fuese la de un “ser genérico” que se realiza en la emancipación social. Solo existen hombres (pluralidad); y en la medida en que existen juntos (comunidad). Más aun: no hay otra humanidad sino aquella constituida por una pluralidad de seres que actúan en común acuerdo y unidos por una constitución de la libertad. En resumen: sólo hay humanidad en virtud de una declaración común que afirma tener ella misma como evidente esta verdad, que la humanidad está contenida enteramente en el derecho de cada ser a tener derechos en el derecho a ser tratado como miembro de una comunidad de hombres”³⁹.

Aunque la cita de Tassin está enmarcada al interior de la discusión acerca de los derechos de los hombres (más adelante veremos la importancia de esta idea) y la relación con los rasgos de politicidad inherente a ello, cabe señalar que la afirmación de que los hombres existimos en pluralidad, de que existen *los* hombres y no *el* hombre, como diría Arendt, no puede incurrir en la naturalización del ejercicio político. Tassin también señala que la única comunidad que existe es la constituida por la pluralidad humana que actúa en común acuerdo y unidos por la libertad constitutiva inherente a ese común acuerdo. Sin

³⁹ EHSC, p. 133.

embargo, al igual que Correa, la existencia de la pluralidad humana, de una cierta ontología del *ser humano como plural* no significa que exista una politicidad ya dada. El derecho a tener el derecho a ser tratado como miembro de una comunidad humana, si bien, recoge el ejercicio posible de la política como acción concertada, y que la humanidad es una categoría política en este sentido, no significa que la pluralidad garantice tal derecho. Puede, como hoy, haber pluralidad sin politicidad.

Del mismo modo, Carlos Kohn no se percató de esta diferencia crucial en la comprensión del ejercicio político basado en la teoría de la pluralidad. Nos dice Kohn que:

“Dentro de este enfoque, el *reconocimiento del otro* y la *acción política común* son las únicas actividades que se dan entre hombres, no para satisfacer necesidades naturales (que es el objetivo de la racionalidad tecno-científica) sino para poner en práctica el espíritu de la libertad; y para que tal acción logre su cometido, ella requiere de “la condición humana de la pluralidad”, es decir, vivir juntos como seres distintos y únicos entre iguales”⁴⁰.

También considera Carlos Kohn que la condición humana de la pluralidad es ya una condición política, asunto que Arendt explícitamente expone, con toda su fuerza y rigurosidad, en cuanto a que es una *teoría de lo viviente*, si se me permite tal palabra. Es fácil confundir el concepto de pluralidad como si fuese un concepto ya político, en el entendido de la “pluralidad política”, los diversos, los muchos, los distintos, etc. Me parece que tal comprensión no está del todo ajena a situar el ejercicio político enfrentado a la persistencia de la despolitización, pero esto no significa que tal concepto anteceda ontológicamente al ejercicio de la política, es decir, y como señala Arendt, la pluralidad es una condición de lo viviente en la Tierra. ¿Puede haber pluralidad y no política? Sí, y ha sido posible gracias a la teoría del individuo que sostienen los liberales, esto es, que somos constituidos “*políticamente*” antes de llegar a la pluralidad propia de la Tierra y del mundo. De este modo, y como de cierto modo lo garantiza el derecho occidental, no requerimos

⁴⁰ RIDC, p. 26.

de los otros salvo para usarlos como medios para nuestros fines y sin convertirnos en impedimentos para la consecución de los fines de ellos. Así las cosas, al lograr constitutividad política antes de “nacer”, la pluralidad de lo viviente, de la condición propia de la existencia de los organismos vivos en la Tierra, carece de sustancialidad debido a que se desconoce, por principio, que nos constituimos *debido* a que hay otros, y esta constitutividad se da en un doble sentido o de doble manera o modo, a saber, por un lado, orgánicamente, biológicamente, vitalmente: hay otros organismos vivos, infinitamente infinitos, en los que están incluidos, por supuesto, los otros seres humanos; por otro lado, políticamente. De modo general podemos considerar el primer sentido en la conceptualización arendtiana de labor y trabajo; el segundo sentido, en el de la acción.

Arendt escribe en LA CONDICIÓN HUMANA:

“La acción y el discurso se dan entre los hombres, ya que a ellos se dirigen, y retienen su capacidad de revelación del agente aunque su contenido sea exclusivamente “objetivo”, interesados por los asuntos del mundo de cosas en que se mueven los hombres, que físicamente se halla entre ellos y del cual surgen los específicos, objetivos y mundanos intereses humanos. Dichos intereses constituyen, en el significado más literal de la palabra, algo del *inter-est*, que se encuentra entre las personas y, por tanto, puede relacionarlas y unir las. La mayor parte de las acciones y del discurso atañe a este intermediario que varía según cada grupo humano, de modo que la mayoría de las palabras y actos *se refieren* a alguna objetiva realidad mundana, además de ser una revelación del agente que actúa y habla. Puesto que este descubrimiento del sujeto es una parte integrante del todo, incluso la comunicación más “objetiva”, el físico, mundano *en medio de* junto con sus intereses queda sobrepuesto y sobrecrecido por otro *en medio de* absolutamente distinto, formado por hechos y palabras y cuyo

origen lo debe de manera exclusiva a que los hombres actúan y hablan unos para otros”⁴¹.

Nos muestra Arendt que es posible realizar la diferencia entre la pluralidad en general y la acción. En efecto, cuando la autora se refiere al “mundano en medio de” se refiere al ámbito del trabajo, y por extensión al de la labor, pudiendo quedarse en aquel ámbito o desplegar los elementos característicos e indispensables de la acción. En otras palabras, sobre una determinada manera de ser de la pluralidad se puede superponer la acción, en el sentido como ella comprende este concepto.

Ahora bien, la teoría de la pluralidad tiene una serie de características remontables al pensamiento de Edmund Husserl⁴². Sólo me remitiré a unos cuantos aspectos para destacar la importancia que posee en la crítica a la idea de un individuo que se constituye con anterioridad al establecimiento de relaciones con el entorno. En la epistemología, en las discusiones en torno a la percepción, al campo perceptual, a lo que los sentidos nos informan, surgen una serie de disputas teóricas, entre muchas otras disputas, acerca de qué percibimos cuando percibimos. En el campo abierto de la pluralidad se puede sostener que a la percepción siempre hay más de un objeto, hay “múltiples” objetos en múltiples relaciones, vinculaciones, yuxtaposiciones, etc. (*mundo de la vida* le llamará Husserl, y no es reducible a las disciplinas de las teorías del conocimiento). Así, a la pregunta ¿qué percibimos? Se responde: “múltiples objetos en múltiples vinculaciones”. Esto supone, además, que no hay objeto alguno que no se encuentre en relación con otro, esto es, no hay objeto alguno aislado, separado de otro. Se sigue, pues, que esta vinculación es al infinito, y que tal infinito se arranca de la percepción. Es más, en lo que hemos dado por llamar “objeto”, sea una mesa, por ejemplo, en ella misma hay ya una serie de relaciones que la constituyen como tal, relaciones físicas o relaciones abstractas (cultura, religión, emocionales, etc.). De este modo, “cada uno” de nosotros, en tanto objeto de la percepción, está en múltiples relaciones, variadas e infinitas, sean internas, en los diversos componentes del propio cuerpo humano, o en las vinculaciones con otros objetos, externas. Debido a lo

⁴¹ LCH, p. 207.

⁴² Husserl, Edmund, LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL, EDICIONES FOLIO, México, 1984.

anterior cabe preguntar lo siguiente: ¿Y por qué en la tradición de las discusiones acerca de lo fenoménico, de lo perceptual y, por tanto, problema no menor, de la realidad, siempre se sostiene que hay “un” objeto, y es más, tal objeto se puede analizar, examinar, ver, comprender, etc., sacándolo de su contexto, de su entorno y considerarlo ahí, en ese “nuevo entorno” como real? De cierto modo esto prueba un sesgo de desprecio por la experiencia, por la realidad e instala la primacía del pensamiento como única realidad. El *mundo*, a su vez, pierde importancia e interés. Se requiere, por tanto, explicitar que es el *mundo*. Arendt escribe lo siguiente:

“*Amor mundi*: trata del mundo, que se forma como dimensión espacial y temporal tan pronto como los hombres están en plural; no hace falta que estén los unos con los otros, o los unos junto a los otros, basta la pura pluralidad (el puro entre). Trata del mundo en el que erigimos nuestros edificios y nos instalamos, en el que queremos dejar algo permanente, al que pertenecemos, en cuanto *somos* en plural. Además, es un mundo frente al cual permanecemos eternamente extraños, por cuanto somos también en singular, un mundo que en su pluralidad es el único lugar desde el cual podemos determinar nuestra singularidad. Vemos y somos vistos, oímos y nos oyen en el entre. No estamos pegados a la vida, que se agota por sí misma, estamos pegados al mundo, por el que desde siempre nos hallábamos dispuestos a dar la vida. [...] Sólo podemos ser conocidos en el entre del mundo. El nombre se nos adhiere en el entre. En el puro interior no hay ningún nombre; allí solo hay yo y tú que son intercambiables. El deseo de sobrevivencia del nombre es el deseo de permanecer en el mundo, con total independencia de la vida”⁴³.

La vida subyace al mundo. La vida se encuentra en una dimensión de la que no poseemos experiencia alguna. De lo que tenemos experiencia es del mundo. Lo que *nos*

⁴³

DF, p. 524.

ocurre, de lo que *nos* acontece y amerita contarlo a otro, sólo es tal en virtud de una cultura en que estamos inmersos, en una civilización, en un lenguaje. Y es con respecto al mundo que hacemos lo que hacemos, no con respecto a la vida. En este sentido la vida se torna un concepto técnico que subyace en el pliegue de la relación con el mundo que nos es inherente. Que la vida se vuelva un concepto técnico quiero decir que corresponde a una episteme clara y precisa, es decir, tiene su sentido en un campo disciplinar específico. Por otro lado, que sea un concepto técnico quiere decir que tiene una “utilidad”. Pero técnico quiere decir, como *tecné*, un determinado ámbito de conocimientos. En efecto, la expresión “saber acerca de la vida” supone un conocimiento acerca de ella, pero apenas hincamos la mirada nos damos cuenta que tal expresión no refiere, sino, al mundo. La ilusión de que tenemos conocimiento y saberes acerca de la vida creo que se origina cuando se sustituye el mundo por la vida como horizonte de sentido de lo humano. ¿Qué significa conocer y/o saber acerca de la vida? Para ello hay que despejar del camino toda experiencia con el mundo ¿Qué nos queda? Aquel ámbito del que no tenemos experiencia alguna, a saber, flujo sanguíneo, vida celular, oxigenación del cuerpo, funcionamiento de páncreas, corazón, pulmones, hígado, cerebro, etc. Este ámbito era desconocido hasta cuando comienza el desarrollo del Renacimiento. Pues bien, la vida así referida habla del cuerpo en cuanto es un cuerpo orgánico, fisiológico, biológico. La paradoja de esto es que para que haya tal tipo de afirmación, a saber, un saber-conocer acerca de la vida, no sólo hay que estar vivos, como diría Marx, sino que la condición de posibilidad radica en la existencia de un mundo que haga posible el conocimiento y el saber acerca de él. Si esto es así, la vida ocurre *en el mundo*, y no en la periferia o de manera subyacida. La vida está en el mundo, y se sabe de ella en cuanto hay disciplinas que la atestiguan, sean la teología, la medicina, la biología, etc.

Se muestra así que la pluralidad es inherente a la existencia de la Tierra, de los organismos vivos que la habitan. A partir de estos argumentos se elaborará, a continuación, la crítica a la idea que sostiene que existe un individuo con anterioridad a su entorno, al *mundo de la vida*, a su contexto. En suma, se trata de criticar los fundamentos del individualismo de carácter ontológico o, como dice el epígrafe a este capítulo, comenzar a

edificar los cimientos para comprender que es posible que “la política precede a la ontología”.

2.2 OPOSICIÓN A LA IDEA DE UNA INDIVIDUALIDAD NATURAL⁴⁴ A PARTIR DE LA TEORÍA DE LA PLURALIDAD

En LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO, escribe Arendt que

“los burgueses eran (son) personas particulares antes que súbditos o ciudadanos”⁴⁵,

esto es, eran individuos antes de juridizar su condición natural. O, lo que viene a sostener lo mismo, hay una juridización natural que se expresa en la noción de individuo y no en el concepto de ciudadano. En otras palabras, ser ciudadano puede ser prescindible en el pensamiento burgués puesto que la juridización de lo humano, la garantía de su respetabilidad está ya instaurada en la propia naturaleza del ser humano, del ser biológico. Hay una connotación biológica, por tanto, de lo jurídico que se expresa en aquella afirmación. Antes de ser ciudadano, como no, se es individuo, y no se puede prescindir de esta última condición. Al ser “naturalmente” se afirma que el sustrato que cobija tales determinaciones está dado por un ámbito que aún no se realiza en lo humano, es decir, está bajo cobijo de un criterio orgánico-político. Equivale esto a señalar que hay una supeditación de lo político a la naturaleza, específicamente, al campo biológico de ella. En Locke, por ejemplo, la referencia es clara acerca de las cualidades que componen la situación “*a-jurídica*” del hombre:

“...será forzoso que consideremos cual es el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber: un estado de

⁴⁴ El análisis que se desarrolla acerca de John Locke y Thomas Hobbes está basado y sostenido en el realizado por mí en la tesis de Magíster en Filosofía, mención Ética y Política, realizada en la Universidad de Chile, aprobada en enero del 2007. Realizo esto porque se encuentran aquí los elementos básicos que en ese entonces no fueron desarrollados con el sentido para que fueron elaborados y que aquí adquieren pleno sentido.

⁴⁵ Arendt, Hannah, LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO, traducción de Guillermo Solana, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1997. En adelante: LODT. P. 229.

completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de la voluntad de otra persona”⁴⁶.

Locke nos está diciendo que a-jurídicamente, y luego extra jurídicamente, somos libres y gozamos de plena voluntad, pero también nos está señalando que la política no origina ninguno de estos preceptos, particularmente la libertad. En este mismo párrafo señala que a esta libertad *a-política* hay que incluir otra cualidad *a-política*, a saber, la igualdad. Esta cualidad de lo humano de arraigo natural implica no subordinarse ni someterse a nadie que no sea la voluntad de sí mismo, a menos que

“el Señor y Dueño de todos ellos haya colocado, por medio de una clara manifestación de su voluntad...”

siendo la caracterización de “dueño” lo que convoca a pensar lo siguiente: Dios es dueño de cada uno de nosotros, lo que significa que Dios es, también, *propietario*. Se sigue, pues, que en los albores del pensamiento liberal, la propiedad se liga al individuo de modo *divino*. Más adelante escribe Locke:

“siendo todos ellos servidores de un único Señor soberano, llegados a este mundo por orden suya y para servicio suyo, son propiedad de ese Hacedor y Señor que los hizo para que existan mientras le plazca a El y no a otro”⁴⁷.

La existencia nuestra en la Tierra depende de la voluntad de nuestro dueño y nadie puede dañar a otro en su libertad, propiedad e igualdad, cualidades divinas y naturales, a-políticas, a-jurídicas. Luego señala que

⁴⁶ Locke, John, SEGUNDO ENSAYO SOBRE EL GOBIERNO CIVIL, traducción de Amando Lázaro Ros, EDICIONES AGUILAR, Madrid, España, 1969, p. 5. En adelante: SESGC.

⁴⁷ SESGC, p. 7.

“aunque la Tierra y todas las criaturas inferiores sirvan en común a todos los hombres, no es menos cierto que cada hombre tiene la *propiedad* de su propia *persona*. Nadie, fuera de él mismo, tiene derecho alguno sobre ella”⁴⁸.

Esto con respecto a Locke. Con respecto a Thomas Hobbes cabe destacar que él también considera a los hombres iguales y libres por naturaleza⁴⁹. Pero tal igualdad y libertad, según el autor, conducen a la guerra de todos contra todos. La única manera de detener la guerra es pactando el monopolio de la violencia, dejándola en manos de un monarca, y así los pactantes se podrán dedicar a realizar contratos en beneficio propio, cuidando de conservar su vida y tener garantizada la tenencia de propiedad, siendo la propiedad, para este autor, concretizable sólo si hay Estado, esto es, la propiedad es jurídica, y le pertenece al súbdito⁵⁰. Es más, la propiedad y la justicia comienzan con el Estado; son, de cierto modo “políticas”.

En otra coordenada de comprensión, pero siempre al interior de la tradición del pensamiento liberal, John Stuart Mill⁵¹ señala, a propósito de la libertad y su relación intrínseca con el individualismo, lo siguiente: el individuo posee habilidades y capacidades que se desarrollarán en tanto la libertad de *él* no sea menoscabada. De este modo, hay un cierto rasgo de insociabilidad en el individualismo que propone Stuart Mill. Esta insociabilidad es necesaria para el desarrollo de las habilidades y capacidades de este individuo, de tal modo que encontrándose con otros sólo se dificulta su desarrollo. Escribe Mill:

“El genio sólo puede alentar libremente en una atmósfera de libertad. Los hombres de genio son, *ex vi termini*, más individuales que los demás, menos capaces, por consiguiente, de adaptarse, sin

⁴⁸ Ibid. P. 23.

⁴⁹ Hobbes, Thomas, LEVIATAN, traducción de Juan Carlos García Borrón, EDITORIAL SARPE, Madrid, España, 1984. En adelante: L. Cap. XIII y XIV, principalmente.

⁵⁰ L, pp. 153-154.

⁵¹ Mill, Stuart John, SOBRE LA LIBERTAD, traducción de Pablo de Azcárate, EDITORIAL SARPE, Madrid, España, 1984.

una comprensión perjudicial, a alguno de los pocos moldes que la sociedad proporciona para ahorrar a sus miembros el trabajo de formar su propio carácter. Si por timidez consienten en ser forzados dentro de uno de estos moldes y en dejar sin desenvolverse aquella parte de ellos mismos que bajo la presión no pueda ser desenvuelta, la sociedad poca mejora obtendrá de su genio”⁵².

Se sigue, pues, que el individuo para Mill logra su potencial en cuanto pueda separarse de los otros, pero tal separación implicaría un triunfo de la sociedad puesto que ésta se vería beneficiada del genio de este individuo. Tal beneficio proviene de la función que cumple el Estado como institución reguladora de la relación entre estas individualidades: la libertad. Ésta hace posible la individualidad. De este modo, la individualidad que propone Stuart Mill se enraíza en los confines de la naturaleza humana. Se sigue, pues, que el ciudadano es a quien se le garantiza la libertad para su individualidad, para su aislamiento, para su separación de los otros: se es *más individuo* en cuanto *más separado* de los otros me encuentro. Tal separación la garantiza el Estado.

Finalmente, en una mirada más contemporánea, George Simmel en *SOBRE EL INDIVIDUALISMO Y LAS FORMAS SOCIALES*⁵³, dice que

“el individualismo que de allí surge (se refiere a las comprensiones diversas existentes en Europa, a saber, la económica, la íntimo-sentimental, la sublimación del “yo, la política, etc.) tenía como fundamento la igualdad natural de todos los individuos; la representación de que todas las ataduras eran desigualdades artificiales: una vez eliminadas entraría a escena el hombre

⁵² Ibíd. P. 105.

⁵³ Simmel, George, *SOBRE EL INDIVIDUALISMO Y LAS FORMAS SOCIALES*, traducción de Esteban Vernik, EDICIÓN DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES, Buenos Aires, Argentina, 2002.

perfecto; y porque era perfecto en moralidad, belleza, felicidad, no podía mostrar diferencia alguna”⁵⁴.

Mas adelante agrega:

“el punto de apoyo de este concepto de individualidad es: si el hombre se libera de todo lo que él no es completamente, entonces permanece como la auténtica sustancia de su existencia, el hombre por antonomasia, la humanidad que vive tanto en él como en cualquier otro, el fundamento siempre idéntico que sólo se viste, empequeñece y desfigura histórico-empíricamente”⁵⁵.

Es por esto que, de acuerdo a Simmel, el derecho natural, y por tanto el liberalismo, descansa sobre la ficción de individuos aislados e iguales⁵⁶. Lo que me interesa rescatar de la interpretación de Simmel es la crítica a la idea de que puedan existir individuos aislados, despojados de todo lo que no son, pensando en que la semántica de la palabra individuo ya supondría un cierto grado de aislamiento, de atomismo. La crítica de Simmel es interesante: ¿cómo saber, en este sentido, lo que somos si nuestra propia condición humana nos arroja? ¿De dónde es posible conseguir la idea de que mientras más nos despojemos de lo que no somos (como si lo supiéramos), seríamos *propiamente*? Creo que no es difícil identificar a Rousseau en estas palabras⁵⁷. Pero bien: nuestra ruta sigue siendo poder concebir un tipo de individualismo que sea resultado y no causa, que se genere a raíz de otros, con otros y por otros, y que al concebirse por su opuesto pierda todo sentido, es decir, reconocer la importancia del entorno común en cuanto lo constituye no solo como organismo vivo existente sino que como un singular único y distinto.

A partir de las anteriores comprensiones se descuelgan una serie de consecuencias para el ejercicio político en sentido arendtiano. Así, la autora constata que

⁵⁴ Ibíd. P. 285.

⁵⁵ Ibíd. P. 286.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Rousseau, Jean Jacques, DISCURSO ACERCA DEL ORIGEN DE LA DESIGUALDAD DE LOS HOMBRES, EDITORIAL TECNOS, Madrid, España, 2005.

“...todos tienen en común el destierro de los ciudadanos de la esfera pública y la insistencia en que se preocupen de sus asuntos privados y que sólo el gobernante debe atender los asuntos públicos. [...] El signo característico de tales huidas es el concepto de gobierno, o sea, el concepto de que los hombres sólo pueden vivir juntos legal y políticamente cuando algunos tienen el derecho a mandar y los demás se ven obligados a obedecer. La trivial noción, que ya se encuentra en Platón y Aristóteles, de que toda comunidad política está formada por quienes gobiernan y por los que son gobernados (en las que se basan las actuales definiciones de formas de gobierno), se fundamentan en la sospecha que inspira la acción más que en el desprecio hacia los hombres, y procede del deseo de encontrar un sustituto a la acción más que de la irresponsabilidad o tiránica voluntad de poder”⁵⁸.

Para Arendt, y para mí, la proliferación del individuo liberal atestigua el abandono de la política hacia, por un lado, los expertos en gobernar y, por otro, hacia los asuntos privados, teniendo más sentido hoy que en sus padres fundadores.

Actualmente Robert Castel, en una entrevista concedida a Claudine Haroche, va a sostener que el individuo supone una serie de “soportes” que logran darles independencia con respecto a otros, restringiendo y eliminando relaciones de dependencia. Tales “soportes” harían posible, a su vez, que este individuo pueda participar en política. Ahora bien, el concepto que Castel está usando de individuo es, a mi juicio, el tradicional, el de corte lockeano, tal y como él lo reconoce:

“... creo que la intuición fundamental de Locke es que esos contenidos heterogéneos son al mismo tiempo indisociables: el individuo no puede ser propietario de su persona si no es

⁵⁸

LCH, p. 242.

propietario de bienes. Más allá de los meandros de su pensamiento, yo tomo aquí a Locke como testigo de su momento histórico, en los comienzos de la modernidad, tomando conciencia -es sin duda el primero en expresarlo claramente- de que, a partir de ese momento, para existir como individuo independiente se hace necesario ser propietario”⁵⁹.

El individuo para Castel, necesariamente debe ser propietario para ser independiente, dueño de sí, y a partir de esa relación se puede constituir en un actor político⁶⁰:

“Existir como individuo es tener la capacidad de desarrollar estrategias personales, disponer de una cierta libertad de elección en la conducción de su propia vida porque no se encuentra bajo la dependencia de otro. Creo que es la definición que da Locke, el hecho de no ser el hombre de nadie, lo que en su época quería decir no estar encerrado en las relaciones que caracterizan lo que Louis Dumont llamó sociedad holista, estructuradas por relaciones de sujeciones tradicionales. En este sentido, ser individuo es no encontrarse más en la posición de estar siempre referido a otro para existir”⁶¹.

Así Castel condiciona la vinculación a la política con la tenencia de propiedad, asunto históricamente comprobable en diversas culturas y formas sociales de organización, a lo menos en Occidente. El asunto que nos importa radica entonces en la última parte de la cita recién expuesta: “ser individuo es no encontrarse más en la posición de estar siempre referido a otro para existir”, es decir, si por “existir” Castel entiende el mero satisfacer las necesidades vitales de existencia, claro que estar en dependencia de otro es subyugación,

⁵⁹ Castel, Robert; Haroche, Claudine, PROPIEDAD PRIVADA, PROPIEDAD SOCIAL, PROPIEDAD DE SÍ MISMO, traducción de Alejandro Moreira, HOMO SAPIENS EDICIONES, Santa Fe, Argentina, 2003 (2001, francés). En adelante: PPPS. P. 15.

⁶⁰ PPPS, p. 22-23.

⁶¹ PPPS, p. 26.

sometimiento; pero, en otra coordenada de comprensión, como lo he mostrado sucintamente líneas arriba, es a-político por antonomasia puesto que reduce la individualidad y la independencia a la tenencia de propiedad. La pregunta que cabe hacerle a Castel es: el que tengan todos propiedad, el que sean individuos en estricto rigor ¿asegura una participación en el ejercicio político? No, diría yo, puesto que puedo dedicarme a la generación de riqueza y desafectarme del entramado del “bien común”.

Como no es el caso de esta investigación las temáticas en torno al individuo o el concepto de individuo mismo, sino, la relación que esta generalidad conceptual trae aparejada, colindante, hermanada en el concepto, tales como propiedad, libertad, relaciones de independencia y dependencia, igualdad e individuo. Estos términos-conceptos logran la apertura al desarrollo y comprensión del concepto de despolitización y, posteriormente, al de politización.

Ahora bien, quisiera vincular la serie de planteamientos antes revelados con el planteamiento que elabora Roberto Esposito en su libro INMMUNITAS⁶². El autor señala, con respecto al derecho moderno, que:

“desde su origen, el derecho está ordenado a salvaguardar una convivencia entre los hombres expuesta naturalmente al riesgo de un conflicto destructivo. Por ende, aun antes que con las formas de su ordenamiento, el derecho está en necesaria relación con la vida misma de la comunidad. En este sentido primero y radical debe entenderse su rol inmunizador: como sucede en el ámbito bio-médico respecto del organismo humano garantiza la supervivencia de la comunidad en una situación de peligro mortal. Protege y prolonga la vida de esta, quitándola del alcance de la muerte que acecha”⁶³.

⁶² Esposito, Roberto, IMMUNITAS. PROTECCIÓN Y NEGACIÓN DE LA VIDA, traducción de Luciano Padilla López, AMORRORTU EDITORES, Buenos Aires, 2005. En adelante: IPNV.

⁶³ IPNV, p. 35.

En efecto, el planteamiento del derecho natural es que los hombres, por diversos motivos y razones que escapan (que paradójal) al ejercicio de razonabilidad que exige el derecho, esto es, aquel ámbito de las emociones, de los instintos, de las espontaneidades, etc., ponen en peligro siempre la “unidad” de la comunidad a la que pertenecen. En el precepto mismo del pensamiento liberal radica esta figura demoledora de “comunidades”: el individuo se forja, precisamente, para hacer frente a la subsunción que la comunidad, en el sentido de deber y obligatoriedad, realiza a sus miembros, copándolos completamente⁶⁴. El individuo, pues, en tal comprensión que se forja modernamente se debe obediencia a sí mismo, y no a otros. En este sentido, radicaría en el mismo la posibilidad de quiebre con toda comunidad. Es él mismo el quiebre constante, visible y posible. El elemento radical de esta posibilidad es que este individuo forjado quiere satisfacer sus intereses tomando a los otros como medios. En tal sentido el conflicto, la disputa, el enfrentamiento, es latente, constante y permanente. El derecho, pues, debe mantener, al mismo tiempo, el aislamiento necesario de cada individuo con respecto al todo y los correspondientes lazos que establecerán para lograr sus fines. De este modo, esta comunidad de individuos contiene en su seno aquello que los destruiría como comunidad, pero que los mantiene unidos como tales; los mantiene en un “aislamiento vinculado”. El derecho, pues, “cuida” a los individuos de otros, de sí y de la comunidad. Este “cuidado” está en relación con la protección de aquello que la comunidad no reconocía como existente, a saber, el que cada miembro de esa comunidad es “propietario” de sí mismo, es “dueño” del modo que elija para mantenerse vivo, sobrevivir. El liberalismo introdujo, mediante las interpretaciones de La Biblia, la idea de que “cada uno” de nosotros es, a lo menos, propietario de sí⁶⁵⁶⁶. Es

⁶⁴ Esposito, Roberto, COMMUNITAS. ORIGEN Y DESTINO DE LA COMUNIDAD, traducción de Carlo Rodolfo Molina Di Marotto, AMORRORTU EDITORES, Buenos Aires, 2003. En adelante: CODC. Pp. 15-45.

⁶⁵ Locke, John, STSGC, p. 15.

⁶⁶ Relevante es que en nuestro país se dieran estas luchas que, al mismo tiempo que intelectuales fueron políticas. Para muestra cito el texto de Francisco Bilbao, *La Sociabilidad Chilena* de 1844, a propósito de la libertad y su arraigo divino no católico: “Dios o lo que es lo mismo, el amor infinito ¿preside este espectáculo de llanto? Dios que nos ha dado la frente indómita de la libertad, poniendo en ella el sello de su noble altivez ¿se complace en que la pise el sacerdote de su culto o el mandatario de los hombres? Dios que nos ha dado un cráneo donde cabe la inmensidad, ¿autoriza después a los poseedores de su ley para que quepa tan sólo lo que ellos quieren? [...] No le has colocado en su seno el imán de tu amor, para que el hombre le aferre una cadena. ¡No te le ostentas radiante y claro en la naturaleza, para que se le lleva a adorarte a otra mansión limitada como el hombre! En fin, no colocas sobre su cabeza majestuosa sino el techo de los cielos... He ahí la duda que se ostenta, la revolución en germen, he allí el crepúsculo de la libertad: el pensamiento en busca de su objeto, es decir de la naturaleza y Dios. [...] La duda se encarna, el sistema de creencias viene al

decir, logró vincular una cierta comprensión de individuo con la propiedad, asunto que para los griegos, en cuanto a identidad, en cuanto a “quién es”, carece absolutamente de sentido⁶⁷.

Así las cosas, que Arendt sostenga que el burgués es, ante todo, una persona particular, y luego, después, ciudadano y/o súbdito, está señalando que el individuo natural, jurídico por derecho divino o biológico, es despolitizado por antonomasia, es a-político en su origen. Sin embargo, esta afirmación puede ser considerada de manera positiva puesto que, en general, se considera que el ejercicio político es artificial y no natural. Empero, dado el carácter jurídico-natural del individuo, el ejercicio político vendría ya incorporado en las capacidades de “cada uno”, es decir, no requiero de los otros para el ejercicio de la política. Requiero de los otros, como señala Esposito, para el ejercicio de la satisfacción de mis intereses. Dicho de otro modo, si hubiese que hablar de bien común en esta lógica del individualismo, habría que comprender tal concepto como el conjunto de las posibilidades jurídicas que tiene cada individuo de lograr, por sí solo, satisfacer sus intereses sin convertirse en obstáculo para la satisfacción de los intereses de los otros individuos.

Esta manera de concebir el concepto de individuo se contrapone a la teoría de la pluralidad que sostiene Arendt. En efecto, el concepto de individuo moderno niega en principio la constitutividad de la que provenimos, es decir, no somos aislados por principio. Se nos quiere aislar, mediante la ley, que es distinto; y tal aislamiento se enraíza en el “período anterior” al existir efectivo. Cualquiera que vaya a nacer, biológicamente hablando, comporta *ya* derechos. Derechos que se encuentran diseñados independientes del contexto en que tal o cual individuo habitarán en la Tierra y forjaran, si pueden, un *mundo*.

suelo, la dignidad humana se levanta. El individuo necesita examinar para creer. Examinar es negar la fe, es someterse al imperio de su razón individual. Someterse a su razón es fiarse a sí mismo, tener confianza en sus fuerzas, es la exaltación del *yo humano*, voluntario e inteligente, subjetivo y objetivo, es decir, individual y social, particular y general, humano y divino, poseyendo en la constitución de su esencia psicológica la base de la armonía universal. [...] El espíritu nuevo, salió del tiempo antiguo por elevar otro más grande, más elevado, digno del ser Dios y del ser hombre que se habían engrandecido al reconocer la libertad absoluta del pensamiento como único medio de comunicarse legítimamente con él”. (p. 17)

⁶⁷ Bejar, Helena, EL CORAZÓN DE LA REPÚBLICA. AVATARES DE LA VIRTUD POLÍTICA, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2000. En adelante: CRAVP. P. 31.

Pero el asunto se complejiza si, tomando la teoría política de Arendt, comprendemos que realizarse como individuo sólo se materializa participando en los asuntos públicos, pero no en los asuntos sociales tematizados, tratados, ejercidos, perspectivados como elementos fundamentales de lo público. Es la preocupación por el *mundo* y no por la *vida* lo que le interesa a Arendt. Así, ser individuo se logra en la esfera pública. Etienne Tassin, escribe al respecto:

“El hombre en sí mismo, en su abstracta generalidad, es sólo una palabra. Sólo existen seres singulares y distintos; y sólo existen en virtud de las instituciones políticas a las cuales pertenecen, que les reconocen derechos y hacen posible la instauración de una comunidad humana y de un mundo común. Si lo humano puede llamarse sagrado, no es seguramente en nombre de la vida, incluso humana, es en nombre del derecho que se convierte la vida (*zoe*) en existencia (*bios*), la oscuridad del ser privado en luz de la acción pública, y que cubre a los hombres son sus rejas de humanos”⁶⁸.

Etienne Tassin comprende que es el derecho el que proporciona el carácter de “único”, de singular que cada hombre o individuo puede forjar en el ámbito de la esfera política. El derecho proporciona la “luz” que el campo privado no contiene, puesto que es el lugar oscuro por antonomasia y necesario. El derecho así concebido no es prerrogativa para el individualismo de corte liberal. Es más, Tassin estaría señalando que el individualismo de corte natural y/o divino se queda sólo en la *zoe*, y no accede, por tanto, al *bios* o existencia humana propiamente. Son las instituciones políticas, ancladas en el derecho, las que garantizan la singularidad del quién. Esto es, en jerga arendtiana, el derecho y las instituciones políticas garantizan la distinción y no la igualdad, es decir, somos iguales en la medida en que podemos establecer nuestras imprescindibles distinciones, esto es, concretar la pluralidad. Las diferencias entre unos y otros corresponderían al ámbito de la *zoe*, de la vida, como escribe Tassin.

⁶⁸

EHSC, p. 137.

A propósito de lo anterior, Bernardo Correa, desde otra óptica nos indica algo similar:

“...en los “Principios metafísicos de la doctrina del derecho” de Kant, encontramos una afirmación curiosa e interesante: la vida es deseo. Pues bien, si se entiende “deseo” como la necesidad natural de extenderse hacia fuera, de entrar en contacto con el mundo y con los demás, lo que quiere indicar esta frase es que ningún ser vivo es autosuficiente, es decir, que no es concebible un ser vivo por fuera de sus relaciones con los otros”⁶⁹.

Pero Bernardo Correa, está indiferenciando vida de existencia, como lo hace Tassin, o como diría Arendt, entre vida y mundo. Es verdad que ningún ser vivo es autosuficiente, pero ello no quiere decir que eso sea ya un ejercicio político. Sin embargo, hay un elemento en la cita que es bastante similar, guardando las proporciones y el alcance que tenga, con el planteamiento de Marx en LA IDEOLOGÍA ALEMANA⁷⁰. Escribe Marx que:

“Las premisas de que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogma, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción”⁷¹.

Y en los MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS⁷² señala algo muy similar:

⁶⁹ Correa, Bernardo, HANNAH ARENDT, Conferencia pronunciada en el Simposio “Hannah Arendt: violencia, política y memoria”, Cali, octubre del 2010, Colombia, pp. 242-264. En adelante: HA. P. 246.

⁷⁰ Marx, Karl, LA IDEOLOGÍA ALEMANA, traducido por Wenceslao Ross, EDICIONES PUEBLOS UNIDOS, Montevideo, Uruguay, 1958. En adelante: LIA.

⁷¹ LIA, p. 19.

⁷² Marx, Karl, MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS, traducción de Francisco Rubio Llorente, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1985. En adelante: MEF.

“La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre; la naturaleza, en cuanto ella misma, no es cuerpo humano. Que el hombre *vive* de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza”⁷³.

Marx construye un argumento que sitúa al individuo en algo más que una relación con la naturaleza y los otros. Digo “algo más” puesto que es un tipo de comprensión de lo humano indiferenciada de la naturaleza y de las relaciones que establece, es decir, el individuo no es el origen de su constitución ni de su especificación; es el *resultado* de una serie de relaciones y no el lugar de origen de relación alguna. Es, de cierto modo, *relación*. Por ello es *sujeto* en la terminología de Marx y no individuo. El individuo es una abstracción: es el resultado, dirá Marx, de los saberes derivados de un modo de producción determinado. La crítica que Marx realiza al pensamiento alemán en este libro consiste, precisamente, en mostrar que esta tradición del pensamiento ignora este sustrato que hace posible el desarrollo de la conciencia que de sí tienen los individuos; ignoran que el individuo existe *porque* se encuentra en relación con la naturaleza que le proporciona los medios de vida y, a su vez, y de acuerdo al lugar geográfico, hidrográfico y climático, éste desarrolla específicos modos de vivir que dan paso, posteriormente, a modos de producción. Pero lo central, para enlazarlo con lo que Correa señala en la cita correspondiente, es la problemática que se abre con respecto al estatus de la relación individuo-naturaleza. Como se ha mostrado en el transcurso de esta exposición, el individuo no es, en ningún caso, anterior al conjunto de relaciones que lo constituyen. Tanto en Correa, citando a Kant, como en Marx, lo que se ha dado por llamar individuo en el liberalismo, es el resabio divinizante o naturalizante de la “condición” humana. *Somos con otros y en otros*.

⁷³ MEF, p. 111.

Lo que a mi juicio está en juego es la idea de igualdad. En efecto, para Arendt la igualdad expresa la distinción (isonomía) y se otorga en la esfera pública de la política o acción mediante el uso del habla (isegoría). En cambio, en los preceptos liberales, la igualdad es natural, es anterior al propio nacer, a la terrenalidad. En el sentido arendtiano, la igualdad es un proceso mediante el cual se constituyen los *quién*, esto significa que la igualdad es el derecho a ser diferentes, a manifestarlo, expresarlo, concretizarlo, pero no una diferencia física, como se señala en capítulos atrás, sino una distinción singularizante que “hable” de lo que actúa, de lo que piensa, de lo que cree, de lo que considera, desea, quiere y no quiere, etc. Se abre así la ruta para preguntarse por esta doble comprensión de la igualdad, la social, que es la imperante e indudable hoy, y la política; y preguntarse ¿de qué índole es esta “igualdad social”?

Al respecto Claude Lefort dice lo siguiente:

“La desgracia para la Revolución francesa fue que forzosamente habría que confundir la igualdad política con la igualdad social; una confusión trágica, porque la igualdad sólo puede ser política, y esta confusión se tradujo en la idea insensata de que los individuos son iguales por nacimiento, por la quimera de los derechos del hombre. Los derechos ciudadanos son reales; los derechos del hombre son una ficción”⁷⁴.

En efecto, Arendt en *SOBRE LA REVOLUCIÓN*⁷⁵ sostendrá la desgracia de que la Revolución Francesa haya realizado este trasvase. Para ella, la Revolución se vio en la obligación de incorporar a los pobres y sus problemas en las toma de decisiones políticas puesto que eran mayoritarios. Situación distinta, dice la autora, con lo que ocurrió años atrás con la Revolución Americana. En ésta, si bien había pobreza no había miseria, esto es, no tenían que cargar con el lastre histórico de la acumulación de miserabilidad. En la

⁷⁴ Lefort, Claude, HANNAH ARENDT Y LA CUESTIÓN DE LO POLÍTICO, en *HANNAH ARENDT: EL ORGULLO DE PENSAR*, Fina Birulés (compiladora), traducción de Xavier Calvo y Martha Hernández, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 2000, pp. 131-144. En adelante: HACP.

⁷⁵ Arendt, Hannah, *SOBRE LA REVOLUCIÓN*, traducción al español por Pedro Bravo, EDITORIAL REVISTA DE OCCIDENTE, Madrid, España, 1967. En adelante: SLR.

Revolución Francesa, en cambio, la miseria humana era mayoritaria, abrumadora y en alza. Sin embargo, la autora sostendrá con firmeza que la preocupación por los problemas sociales de la mayoría trajo consigo no sólo el concepto de igualdad social, sino que también el proceso de despolitización. En efecto, al concebirse la política como el ejercicio de restauración de los problemas sociales, la *vida* toma el primer plano relegando al *mundo* a un segundo plano. Es pertinente traer a colación, para el caso de esta temática, al Marx de LA CUESTIÓN JUDÍA⁷⁶. Este argumentará, a propósito de la igualdad ante la ley, de la igualdad política, que suponen los derechos del hombre y del ciudadano, que son quiméricas puesto que su objetivo es, precisamente, anular las diferencias sociales, pero no para resolverlas sino que para administrarlas. Es decir, no se trata de eliminar las razones del conflicto sino que, más bien, se trata de “gestionar” el conflicto diluyéndolo en el mundo fantástico de la igualdad político-jurídica. Para este autor, la desigualdad real se ha trasladado hacia el naciente ámbito de *lo social*. La naciente *sociedad civil*⁷⁷.

Sin embargo, esta elaboración se tornaría confusa si no hacemos la siguiente precisión: “Somos seres “sociales” en cuanto aparecemos”⁷⁸, es decir, la teoría de la pluralidad expuesta muestra que los seres humanos somos sociales por condición natural, por el hecho de estar en la Tierra, de pertenecer a ella. De tal modo que “ser social” por antonomasia no es lo mismo que “ser políticos” por antonomasia. Dicho de otro modo, podemos ser sociales y sociables de manera constante y permanente, pero eso no quiere decir que vayamos a ser políticos. Sin embargo, para lo uno y lo otro la pluralidad es la condición. Por tanto, de lo que se trata es de sentar los argumentos que proporcionen adecuadamente la diferencia entre el ámbito social y el ámbito político, en el sentido recién descrito, a saber, que lo político reposa sobre lo social y se puede combinar con ella pero

⁷⁶ Marx, Karl, LA CUESTIÓN JUDÍA, www.hojaderuta.org. En adelante: LCJ.

⁷⁷ En otra coordenada de comprensión, pero instalando el problema de la individualidad en las conexiones con la igualdad o, la individualidad como perjuicio para la igualdad, Alexis de Tocqueville señala que “el individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande”. Y más adelante dice: “... el individualismo procede de un juicio erróneo, más que de un sentimiento depravado. Se origina tanto en los defectos del espíritu como en los vicios de la afectividad. [...], el individualismo, al principio, sólo ciega las de las virtudes públicas; pero a la larga ataca y destruye todas las otras, y acaba encerrándose en el egoísmo”. Cfr. LA DEMOCRACIA EN AMÉRICA (tomo II), EDITORIAL SARPE, Madrid, España, 1984, p. 89.

⁷⁸ Arendt, Hannah, DIARIO FILOSÓFICO (vol. I), traducción de Raúl Grabás, EDITORIAL HERDER, Barcelona, España, 2006. En adelante: DF. P. 628.

nunca ser lo mismo; sin embargo, la esfera social puede existir perfectamente sin el ámbito político entendido arendtianamente.

Para comenzar a concluir esta sección, traeré a colación las palabras de Agustín Palomar Torralbo, para quien la política tiene sus “bases ontológicas” en las siguientes tres premisas:

“... la tesis de que son los hombres, y no el hombre el sujeto de la política; junto a ésta y por ésta, la tesis de que es en los intersticios de la pluralidad, en esa zona del “entre”, el lugar de nacimiento de la política; y junto a ésta y por ésta, la libertad, como capacidad de inicio, como posibilidad de no elegir, sino de constituir”⁷⁹.

De acuerdo a Palomar Torralbo, la pluralidad, el *entre* y la libertad constituyen la base sobre la que se erige la actividad política, particularmente, que el *sujeto* de la política son *los* hombres, es decir, que en cada *alguien* en cada *quien*, están *los otros*. Aquí el vocablo “política” no significa ya lo que la concepción liberal entendería por ella. El hecho de que la libertad, como muy bien la precisa este autor no consiste única y exclusivamente en elegir, sino, y he aquí lo relevante de su afirmación, sea la “posibilidad de no elegir, sino de constituir”. En efecto, en la tradición liberal se comprende que la libertad se reduce y comprende como elección, “mezclada” con la facultad volitiva, confundida con ella. Pero al separarla comprendemos que la libertad también es la capacidad de constituir, de comenzar, de erigir. Para la primera concepción de libertad me basto a mi mismo, que es la que se desenvuelve en el ámbito social, pero, sin embargo, si somos atentos a las premisas de la teoría de la pluralidad, y como veremos en la sección que continúa a esta, en mi mismo deben haber, a lo menos, dos para dirimir, para decidir que hacer o no hacer, puesto que si no hubieran dos ¿a quién manda la voluntad? Lo que significa que aún en este caso *no estoy solo* sino que me encuentro en soledad. Por otro lado, la libertad de constituir requiere de otros, de la existencia de lo circundante, de la vinculación con el entorno, esto es, de una

⁷⁹ Palomar Torralbo, Agustín, BASES FENOMENOLÓGICAS PARA LA ROTURACIÓN DE UN ESPACIO POLÍTICO EN *LA CONDICIÓN HUMANA* DE HANNAH ARENDT: CONTEXTO Y FUNDAMENTACIÓN, p. 13.

libertad comprendida bajo parámetros no liberales. Juan José Fuentes, a propósito de la relación entre juzgar y la libertad que tal ejercicio conlleva, señala algo muy similar a Palomar Torralbo:

“El surgimiento de la libertad interior, ligado siempre a la voluntad, sería así, un fenómeno tardío, propiciado tanto por el nacimiento del cristianismo como por la exacerbación de ciertos rasgos del helenismo que terminan por resumir su sabiduría como la consecución de una experiencia de apartamiento definitivo del mundo. Así el surgimiento de la idea de libertad interior no es sino experiencia derivada de un fenómeno de decadencia política, plasmado en la configuración de un movimiento del espíritu humano en el que se niega la libertad para encontrar refugio en una interioridad a la que nadie más tiene acceso”⁸⁰.

De este modo, y de acuerdo a lo expuesto anteriormente, la teoría de la pluralidad asume el conflicto inherente que existe por el hecho de estar juntos, y no poder estar de otro modo. Si sólo nos quedamos en el entramado primario que constituye lo social, o que denominamos “social”, y que tanto la revolución francesa, y en menor medida la revolución americana, reconocieron su existencia (lo que equivaldría a “reconocer” por parte de nosotros la existencia de la Ley de Gravedad), nos sería muy difícil resolver los conflictos inherentes al estar juntos del mundo en común. Por ello la política es la mejor manera, el mejor invento para solucionar tales conflictos. Sin embargo, el pensamiento económico en general, al sustituir la política por las reglas del mercado o convertir la política en trabajo, traslada el campo propio de resolución de conflictos inherentes al estar juntos a un ámbito ilusorio de soluciones. Al temerle a los conflictos, esto es, al hecho concreto e ineludible de que *cada uno* es de *a muchos*, junto con no solucionarlos bajo su carácter de interés mutuo, genera la creencia en un mundo sin la existencia de conflictos, es decir, rechazarlos como

⁸⁰ Fuentes, Juan José, EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD EN HANNAH ARENDT: ¿UN DEBATE KANTIANO?, en *Daimon. Revista de Filosofía*, nº 41, 2007, pp. 77-90. En adelante: PVHA. P. 83.

perjudiciales y no asumirlos como generadores de creación, reduciendo la posibilidad de solución a la cantidad de bienes que se puedan poseer.

3. DESPOLITIZACIÓN

*“El comportamiento simple del alma ingenua
consiste en atenerse, con un convencimiento confiado,
a la verdad públicamente reconocida,
y edificar a partir de esos sólidos cimientos
un modo de actuar y una posición firme en la vida”*

G. W. F. Hegel, Filosofía del Derecho

*“De esto resulta que el hombre (el trabajador)
sólo se siente libre en sus funciones animales,
en el comer, beber, engendrar, y todo lo más
en aquello que toca a la habitación y al atavío,
y en cambio en sus funciones humanas
se siente como animal.
Lo animal se convierte en lo humano
y lo humano en lo animal”*

Karl Marx, Manuscritos Económicos-Filosóficos

*“El funcionario es aquel a-político que integra
una organización política. Pero también se desprende
que este funcionario carece de todo “interés común””*

Hannah Arendt, Los Orígenes del Totalitarismo

“El funcionario es aquel a-político que integra una organización política”, dice el epígrafe de Arendt. Esta afirmación puede considerarse emparentada con el planteamiento de Max Weber o Johannes Messner⁸¹ acerca del funcionario en el aparato burocrático o estatal, o miembro de un partido. Sin embargo, el sentido de *a-político* que le otorgaré es más amplio y complejo que aquella taxonomía. Implica la aparición de la esfera social o, lo

⁸¹ Messner, Johannes, EL FUNCIONARIO, traducción de Rafael de la Vega, EDICIONES RIALP, Madrid, España, 1962. En adelante: EF.

que viene a ser lo mismo, el momento en que la vida del individuo, y de la especie humana como diría Foucault, son incorporadas en las decisiones del gobierno, del Estado, del aparato burocrático. Es el triunfo de la idea que señala que la *vida* es lo más importante para un ser humano. Este triunfo es erigido por sobre la idea de *mundo*. En la obra de Hannah Arendt este triunfo se remonta a la diferencia entre espacio público y espacio privado en la polis griega; y a la diferencia-relación entre labor, trabajo y acción. Permítanme una breve y sucinta referencia a estas temáticas.

Será en LA CONDICIÓN HUMANA⁸² donde Arendt desarrolla de manera sistemática las diferencias conceptuales arriba señaladas, lo que no significa que haya que reducir los entramados de estas diferencias sólo a este texto. Mi criterio es que tales diferencias, y otras temáticas que se desarrollan en ese libro, no se agotan en él y están desplegadas en la obra de la autora colindando con temáticas diversas. Así, la diferencia sustancial entre esfera pública y esfera privada radica en la diferencia que se manifiesta entre el anhelo de *mundo*, en la primera, y el aprecio a la *vida*, en la segunda. Lo privado, el reino de la vida y la naturaleza, es el ámbito de la economía, no en el sentido disciplinar con que la comprendemos hoy. Tiene, más bien, la connotación del ámbito de preocupación por la constante y permanente satisfacción de las necesidades vitales de existencia. En la casa, que es el lugar por antonomasia de residencia de este ámbito, no existe igualdad ni libertad alguna, lo que significa que no hay diálogo, no hay habla, en el sentido de como si lo hay en la esfera pública. Hay, pues, una máxima jerarquización, máxima relación de mando y obediencia. En este ámbito se despliega el continuo de la naturaleza que va del nacer al morir. Al haber una preocupación por la *vida* se entiende que los seres humanos instalados aquí no despliegan su potencial humano y quedan emparentados más con la “animalidad” que con la “humanidad” que los constituye. Los animales carecen de mundo puesto que su único horizonte es su propia existencia y la preocupación constante por mantenerla en pie. Así, hay seres humanos reducidos a la “tiranía de las necesidades del cuerpo” que, en general, tenía que ver tal reducción con lograr la satisfacción de las necesidades del ciudadano dueño de la casa, para que este pudiese preocuparse con holgura y tranquilidad del ámbito público de la polis.

⁸²

LCH, pp. 114-121.

El ámbito público, por su parte, es el lugar propio del ciudadano. En él el *mundo* es el horizonte de sentido de los ciudadanos. Este ámbito reposa sobre la dimensión de la esfera privada. Los ciudadanos son libres puesto que están capacitados para realizar “comienzos”, gestas, sucesos, acontecimientos, eventos nunca antes escuchados, vistos o realizados. Para “comenzar” actos o gestas, los ciudadanos deben prescindir de la vida en el sentido de alejarse de la propia condición “animal”, natural, que los constituye, es decir, forjarse como “humano” y desemparentarse del reino animal, y, por tanto, de lo animal que nos constituye. Podríamos decir hoy: provocar una escisión en nosotros mismos⁸³. La libertad para actuar está en relación con la igualdad inherente a todo ciudadano, igualdad que se otorga mediante el uso del lenguaje bajo tres modalidades simultáneas: poder hablar, poder escuchar y poder ser escuchado. En cuanto ocurre esto, el ciudadano logra su identidad puesto que es identificado como el que dice tal o cual palabras, y también, por supuesto, cuando actúa. De este modo, la concepción de igualdad involucra la posibilidad de distinguirse, es decir, somos iguales porque podemos ser distintos. Cuando los ciudadanos emprenden estos comienzos están realizando acontecimientos, historia para ser precisos. La relevancia de esto es que en el ámbito natural no hay historia, no hay una intervención en el continuo que va del nacer al morir. Al actuar se interviene este continuo, se le hace algo al continuo de la naturaleza. La historia, que es el nombre de esta intervención, genera la inmortalidad de los ciudadanos que la realizan. Quedan en el recuerdo de los habitantes de la polis: se immortalizan en la “comunidad” viviente, en la posteridad de la polis, en el *mundo*. No es una inmortalidad fuera de este *mundo* como será la eternidad en el caso del pensamiento cristiano.

Así, el ámbito público es artificial, no natural con respecto a la esfera privada. Es una creación propiamente humana tanto en cuanto las relaciones son *entre* los hombres y no entre hombres y naturaleza, objetos o materias primas, como lo es en la labor y el trabajo. Pero esta esfera pública, como dije, reposa sobre la esfera privada, lugar propio de la labor.

⁸³ Giorgio Agamben en EL PODER SOBERANO Y LA NUDA VIDA, manifiesta, en la introducción a esta obra, que tal división, ocurrencia de Aristóteles, fue tratada, de cierto modo, por los pensadores contractualistas con el fin de abolirla, es decir, abolir la diferencia existente entre bios y zoe en los hombres, pero tal intento sólo culminó con la inversión de la jerarquía, esto es, la preeminencia de lo “animal” por sobre cualquier otra dimensión de lo humano.

La labor es una actividad que produce, genera bienes perecibles, como por ejemplo pan, que en general no trascienden a su productor. Está estrechamente vinculada con la satisfacción de las necesidades vitales de existencia. El trabajo, por su parte, también es una actividad que produce bienes, pero que trascienden a su productor, como por ejemplo una silla, un edificio, una estatua. La acción, el actuar, corresponde a un tipo de actividad que se da *entre* los hombres, de manera voluntaria, concertada, cuyo horizonte es la forja de acciones, comienzos, gestas, en rigor, la generación, el surgimiento, el acontecimiento de un *mundo*. Dice la autora que en esta actividad se puede hablar propiamente de poder, es decir, se genera habiendo muchos, y no existe de manera alguna habiendo *un solo* hombre.

Encuentro que es necesario incorporar aquí la distinción que entre lo público y lo privado señala Richard Sennett para resaltar un elemento problemático. Él escribe que:

“El dominio privado debía controlar al dominio público según la dimensión que podía adquirir el control de los códigos convencionales arbitrarios de expresión sobre todo el sentido personal de la realidad; más allá de estos límites el hombre tenía una vida, una forma de expresarse, y un grupo de derechos que ninguna convención podía destruir por mandato. Pero el dominio público también constituía un correctivo para el dominio privado: el hombre natural era un animal; en consecuencia, lo público corregía la deficiencia de la naturaleza producida por una vida conducida de acuerdo a los códigos del amor en familia solamente: esta deficiencia era la incivilidad. Si un vicio de la cultura fue la injusticia, el vicio de la naturaleza fue su crudeza”⁸⁴.

La cita de Sennett muestra que, a lo menos, hay una suscripción a la línea de comprensión que señala al ámbito público como un ámbito propiamente humano, donde lo animal, lo crudo, debe ser restringido, limitado, constreñido, normado, reglamentado, como

⁸⁴ Sennett, Richard, EL DECLIVE DEL HOMBRE PÚBLICO, traducción de Gerardo Di Masso, EDICIONES 62, Barcelona, España, 1978, p. 117-118. En adelante: EDHP.

diría Foucault, Agamben y otros. A su vez, lo privado es el lugar de lo propio, indiferente a lo ajeno. Pero ambas esferas deben convivir en mutuo socorro, mutua ayuda. Al mismo tiempo que son diferentes conviven en mutua reciprocidad. Lo privado es la condición humana, mientras que lo público es el artificio humano⁸⁵: en lo privado se cultivan los modos diversos para desarrollar la autoconservación; en lo público, en cambio, se cultiva la civilidad, esto es, el modo diverso y complejo en que los hombres se posibilitan la existencia. De este modo Sennett se está circunscribiendo al campo problemático que considera a lo privado como el lugar de cuidado, resguardo, tal y como lo concibe Arendt en el texto LA CRISIS DE LA EDUCACIÓN, pero con el agregado de una mirada que no necesariamente separa ambas esferas. Marco García de la Huerta lo señala de manera sucinta y precisa. Dice que

“”El hombre es a-político” significa que la politicidad no es algo inherente a los humanos, inscrito en su supuesta “naturaleza”; es una conquista, un logro de la cultura y como tal, puede malograrse o perderse definitivamente. La “insociable sociabilidad” de la que habla Kant, se refiere a esta doble condición, a la vez política y a-política de la realidad humana. Cada cual es un habitante de la *polis* y un habitante de su casa, un *ser en la ciudad* y un *ser en la privacidad* doméstica. La condición ciudadana no suprime la privacidad y ésta no priva de politicidad, tan solo sustrae de ella sin anularla ni cancelarla”⁸⁶.

Tal como para Arendt, la política es artificial en el sentido fuerte de que se requieren a lo menos dos personas para realizarla, lo que significa que no comprende un lugar particular *del* hombre, sino de *los* hombres. Al modo de Sennett, de Kant, de Agamben, de Marx, de Arendt y de muchos otros autores, la división entre lo animal y lo humano se torna primordial para identificar y sostener, por ejemplo, la dignidad humana, o lo que se asegura como lo propiamente humano y que, por lo mismo, lo dignifica. Así, lo humano

⁸⁵ EDHP, p. 126.

⁸⁶ García de la Huerta, Marco, PERSUASIÓN, INTIMIDACIÓN Y VIOLENCIA, *Revista de la Academia*, n° 15, primavera 2010, Santiago de Chile, p. 170. En adelante: PIV.

giraría entre estos dos ámbitos siendo susceptible, como señala la reciente cita, de perderse para siempre el ámbito público, el ejercicio político, debido a su carácter artificial, a su origen humano y no meramente natural. Es lo que considero en el trascurso del desarrollo de estos argumentos: las sociedades centradas en lo económico *desprecian* lo público, la cultura (a menos que sea de consumo, es decir, metabolizable), y con ello, como dice Arendt, la posibilidad de erguirse en alguien, en un quién. En otras palabras: en suscitarse con dignidad humana, acceder a la condición propiamente humana.

Señalo esta aprehensión con respecto a la animalidad porque uno de los rasgos que emparenta, desde mi punto de vista, al totalitarismo y a las sociedades democráticas occidentales es que reducen lo humano a lo animal biológico. Mariela Ávila, a propósito de los campos de concentración en la Segunda Guerra Mundial, escribe que:

“Lo único que aún puede mantener en pie a sujetos bajo esas condiciones de vida es la persistencia de un dejo de individualidad, de aquello que los diferencia del resto de los hombres. No obstante, luego de las torturas y falta de reconocimiento en las que deben sobrevivir los prisioneros, la aniquilación de la singularidad no impone mayores dificultades. La destrucción de la individualidad tiene como consecuencia el exterminio de la espontaneidad, de la capacidad de lograr algo nuevo, situación que conduce a los individuos a un estado de superfluidad”⁸⁷.

Guardando las diferencias de contexto entre los campos de concentración de la Segunda Guerra Mundial y los que se instalaron en Chile durante la dictadura, opera el mismo criterio, sin embargo, como veremos más adelante, de lo que voy a argumentar es que en las sociedades democráticas occidentales, si bien no se despliega el uso de la fuerza armada, sí hay rasgos que emparentan un campo de concentración con lo que en general se da por nombrar sociedad civil. El primero de ellos es la aniquilación de todo proceso de

⁸⁷ Ávila, Mariela, TOTALITARISMO Y SUBJETIVIDAD. APROXIMACIONES PARA PENSAR EL CAMPO DE DETENCIÓN Y DE EXTERMINIO, *Revista de la Academia*, n° 15, primavera 2010, Santiago de Chile, p. 162. En adelante: TSAPP.

singularización, de identidad, de constitución del quién, del alguien. Es lo que en Chile los medios de comunicación criminalizan: toda manifestación social y/o política es considerada, antes que todo, como un crimen al espacio público. Entonces, y como asunto preliminar puesto que en el transcurso de esta investigación será desarrollada esta idea con mayor profundidad, la *animalidad* hace su aparición en escena. Tal como Arendt lo sostiene en diversas de sus obras que tematizan este asunto,

“...el verdadero triunfo del totalitarismo reside en convertir a los hombres en *cuasi-animales*, en privarlos de toda reacción humana, de toda capacidad de concertación y de novedad, lo que a su vez, los conduce a una existencia estática que habita en los límites de la vida”⁸⁸.

Lo interesante es que para que se haga efectiva la concreción de la cuasi-animalidad de los individuos es indispensable la existencia de una serie de mecanismos que garanticen el total aislamiento de los individuos en su vida cotidiana⁸⁹. La dimensión jurídica lo garantiza, en el entendido que sostiene las bases del individualismo liberal descrito en el capítulo anterior.

Pero volvamos a lo nuestro. Me parece que en esta sucinta caracterización conceptual y breve descripción, el concepto que cobra relevancia para nuestra investigación es el de *mundo*. El *mundo* reposa en la Tierra, es el *amor mundi* que caractericé en una sección anterior, reposa en el planeta, en la naturaleza. Por lo mismo, no es natural, pero es condición nuestra de existencia humana. La ciudad es la mejor expresión de esta condición. La ciudad expresa el *mundo*. En nuestros días, donde el mundo es “*todo*” el planeta, la figura de la polis se repite de modo distinto. Me explico: si bien la esclavitud está abolida, siguen habiendo una gran cantidad de seres humanos dedicados únicamente a la labor y el trabajo. Y no es para menos si las palabras de bienvenida a este mundo son comprensibles desde una exégesis del trabajo. Como dice La Biblia: “Ganarás el pan con el sudor de tu

⁸⁸ TSAPP, p. 163.

⁸⁹ Ibidem.

frente”. Hoy más que nunca podemos decir que nuestras sociedades, cada vez más planetarias, son sociedades *para* el trabajo, *en* trabajo, *por* trabajo y *de* trabajo. En nuestras sociedades la estructura de la polis está vigente, pero de un modo distinto. La esfera privada ha copado el ámbito público condicionando su desarrollo a las características del trabajo y la labor. Lo público, la política comienza a comprenderse desde las características de lo privado. De allí el concepto de “trabajo político”. Esta no es, sino, una caracterización de la despolitización y del rostro del despolitizado. El ejercicio político se jerarquiza; se introduce la relación de mando-obediencia, la libertad se reduce a pensamiento y a voluntad, es decir, se aísla, se atomiza. Se convierte en “libertad económica”. Lo mismo ocurre con la igualdad al trasladarla del ámbito estrictamente político al campo inaugural de la esfera social, del ámbito de preocupación por la vida individual y de la especie.

Despolitizado es, pues, por un lado, quien realiza el ejercicio político entendiéndolo como trabajo; por otro, quien trabaja y/o labora, no estando vinculado con el ejercicio político tradicional propiamente. En ambos casos, lo prioritario es la *vida* y lo que a ella concierne; el *mundo* no es importante, es secundario. Lo que caracteriza el “actuar” del despolitizado es su incorporación en la cadena de mando y obediencia, la imposibilidad de la reflexión, esto es, de un posible pensar para la acción. Existe el desarrollo de una obediencia sin consentimiento, sin haberla dirimido, sea en solitud o en el diálogo con otro.

Antes de entrar en la diferencia entre funcionario político y funcionario “común y corriente”, quisiera hacer un breve comentario acerca de la importancia del concepto de *vida*, como concepto técnico, en el poeta Rubén Darío. Traigo a colación a este poeta porque me interesa mostrar, entre otros asuntos, que la despolitización atraviesa diversos campos del saber, conocimiento y creación humana. En este caso, la despolitización se expresa de manera poética y no teórica, es decir, atisba de un modo específico el proceso de despolitización que comienza a vivir Chile a fines del siglo XIX y comienzos del XX (lo que no significa que el proceso no comenzara antes); los sucesos, acontecimientos, emergencias, desenlaces que ocurren en torno a la literatura y como en y a través de ella se expresa esta colonización económica. En un artículo publicado en la Revista Mapocho señalo que:

“En “El Rey Burgués” Darío señala que “había en una ciudad inmensa y brillante un rey muy poderoso, que tenía trajes caprichosos y ricos, esclavas desnudas, blancas y negras, caballos de largas crispes, armas flamantísimas, galgos rápidos y monteros con cuernos de bronce, que llenaban el viento con sus fanfarrias. ¿Era un rey poeta? No, amigo mío: era el rey burgués. La caracterización que realiza Darío de este rey involucra una serie de componentes propios de la esfera privada. Siendo un rey pudo Darío perfectamente haber descrito otro tipo de características vinculadas a la esfera pública o política en términos de la administración, del gobierno, de la estructura del “Estado”, de la libertad, de la justicia, de la igualdad. Se caracteriza, en cambio, un reino a partir de sus cualidades “económicas”, “sociales”. De hecho, la aparición del poeta ante el rey burgués está motivada por el ansia de comer, de alimentarse, esto es, por un motivo vital, orgánico, de existencia. ¿Por qué a Darío le importa enfatizar los rasgos de la dimensión vital más que los rasgos propiamente políticos? ¿Será porque Darío sostendrá que las exigencias del proceso vital son las necesidades más imperiosas a satisfacer? Que Darío no se fije en la dimensión política de la existencia humana es porque comprende que la realidad es biológica y no histórica”⁹⁰.

Y no sólo en “El Rey Burgués” se encuentra el tratamiento urgente de la realidad vital, de la satisfacción de necesidades, lo encontramos, también, en “El Fardo”, “El Velo de la Reina Mab”, “La Canción del Oro”, “El Coloquio de los Centauros”, “Lo Fatal”, “Margarita”, “Prosas Profanas”. En este conjunto de escritos Rubén Darío tematiza la exposición que adquiere el *vivir* en el tránsito del siglo XIX al XX, a lo menos en América Latina. El modo de como la *vida* va tomando asiento en las problemáticas políticas,

⁹⁰ Cataldo, Héctor, RUBÉN DARÍO Y EL LIBERALISMO. UNA MIRADA DESDE HANNAH ARENDT, en *Revista Mapocho*, n° 64, segundo semestre, 2008, Santiago de Chile, pp. 87-98. En adelante: RDYEL. P. 87.

literarias, sociales y económicas, que es su cuna. En estos casos, la despolitización ha llegado al escritor-poeta. Tendrá que trabajar para vivir, es decir, y para que no suene a perogrullo, tendrá que “someterse” a la voluntad del jefe del periódico o de la sección literaria, o más general aún pero no por ello menos determinante, al criterio consumista del naciente público, y con ello el paulatino olvido o exclusión del *mundo* del ámbito público. Podríamos decirlo con Marcuse de un modo más general:

“Una sociedad que parece cada día más capaz de satisfacer las necesidades de los individuos por medio de la forma en que está organizada, priva de la independencia de pensamiento, a la autonomía y al derecho de oposición política de su función crítica básica”⁹¹.

Así, la diferencia entre el funcionario político y el funcionario “común y corriente” estriba en la diferencia que existe actualmente al interior de la organización del trabajo. En efecto, hay empresas que requieren de sus empleados *toda* la capacidad de éste, es decir, el conjunto global de sus habilidades físicas y mentales, sus facultades, capacidades, etc. De acuerdo a Odilio Alves Aguiar, la sociedad actual del trabajo enfatiza no ya la fuerza humana sino que las capacidades mentales:

“...la matriz deja de ser la energética y pasa a ser la cibernética. Lo que se busca no es potenciar la fuerza, sino la mente humana. [...] Lo específico de ese arco tecnológico es que no está relacionado a las transformaciones de materia prima, sino de conocimiento. La búsqueda deja de ser por los insumos baratos de energía, sino por los insumos baratos de información. La capacidad de tener, procesar y transmitir información se va a transformar en la clave de la productividad económica, del poder político y de la inserción social”⁹².

⁹¹ EHU, p. 23.

⁹² LPSC, p. 13 (traducción mía).

De este modo, las capacidades mentales para darle productividad a la información se tornan imprescindibles para el desarrollo de la sociedad del trabajo. Al incorporar las actividades mentales, en el sentido amplio de mentalidad, se incorporan necesariamente los ámbitos de las emociones y sentimientos. Por ejemplo, no basta con sonreírle al cliente si aquella sonrisa no está reflejando efectivamente una disposición “espiritual”, anímica, afectiva, emocional hacia el cliente. Para el empresario, de no sentir el empleado tal afecto por el cliente, el empleado es un hipócrita, no está “espiritualizado” con la misión de la empresa. Esto significa que las emociones, sentimientos son incorporados como instrumentos de trabajo. Se vuelven, poco a poco, mercancías. En este caso es que sostengo que la radicalidad de una enseñanza de calidad debe involucrar el aprendizaje del ejercicio político y no únicamente un desarrollo eficiente y eficaz de habilidades y capacidades disciplinares. En otras palabras, cortar el vínculo con el mercado como eje rector de las dimensiones humanas y reenviarlo a la esfera de la política no mercantil, no como “trabajo político”. La ilusión de la empresa “democrática” es situar al empleado en un tipo de relación horizontal con respecto al despliegue de sus capacidades y habilidades para la producción y explotación, hacerlo sentir importante, imprescindible, clave, central, nuclear, pero vertical con respecto a las decisiones que tienen que ver con el *mundo* en que tal empresa existe, es decir, vertical con respecto a las condiciones de posibilidad de desarrollo de aquella empresa. Despolitizar para democratizar la empresa: se le extrae a la democracia su contenido político. Nos quedan democracias a-políticas. Así, pues, el propio concepto de despolitización posee sus diferencias internas que, sin embargo, convergen en un mismo sentido, a saber, la irreflexividad y la obediencia sin consentimiento, la desespiritualidad, su carácter de “*ejecutor de lo privado*”.

Pues bien, en algunos párrafos atrás hice mención a la soledad, concepto clave para la comprensión de la relación despolitización-politización. En RESPONSABILIDAD Y JUICIO⁹³ como en LA VIDA DEL ESPÍRITU⁹⁴, la autora hace todo un desarrollo de tal concepto. Tal concepto refiere al diálogo silencioso de uno consigo mismo, al dos-en-uno

⁹³ Arendt, Hannah, RESPONSABILIDAD Y JUICIO, traducción de Miguel Candel, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2007. En adelante: RYJ.

⁹⁴ LVDE. Pp. 155-224.

socrático. Y se distingue de la soledad porque ésta implica que no hay solitud, esto es, que tal persona no puede estar consigo misma, y estando con otras se encuentra sola. Es lo que la autora, en otra obra, caracterizará como una de las tantas cualidades de la sociedad de masas. Lo relevante del concepto solitud para el caso del desarrollo del concepto de despolitización radica en la relación con el pensar. En RESPONSABILIDAD Y JUICIO Arendt señala que

“quien piensa se constituye a sí mismo en alguien, una persona, una personalidad”⁹⁵,

esto es, el ejercicio reflexivo, el dirimir, constituir solitud, deviene en la constitución de la distinción, de la singularidad. Lo que significa que no pensar no constituye el “alguien”. Como sostengo en esta investigación, si la identidad humana, el alguien y no algo, se logra mediante el ejercicio de la política, y si pensar contribuye a ser alguien, el pensar y la política están unidos. No pensar implica despolitizarse, es decir, impedir(se) ser alguien. Despolitizarse acoge este proceso. A propósito de esto último escribe Arendt:

“... el no-pensar, que parece tan recomendable en las cuestiones políticas y morales, tiene también sus peligros. *Al sustraer a la gente de los riesgos del examen crítico, les enseña a aferrarse sólidamente a cualesquiera reglas de conducta* que puedan estar establecidas en un tiempo dado en una determinada sociedad. A lo que se acostumbran entonces es menos al contenido de las reglas, cuyo examen detenido les arrojaría siempre a la perplejidad, que a la *posesión* de las reglas bajo las que subsumir los casos particulares. Si aparece alguien que, por la razón que sea, pretende abolir los antiguos “valores” o virtudes, no encontrará mayor dificultad siempre y cuando ofrezca un nuevo código, para lo que requerirá una fuerza relativa y ninguna persuasión –es decir, probar que los nuevos valores son mejores que los antiguos- para

⁹⁵ RYJ, p. 119.

imponerlo. Cuanto más firmemente se aferren los hombres al antiguo código, tanto más ansiosos estarán de asimilar el nuevo, lo cual en la práctica significa que los más dispuestos a obedecer serán los más respetables pilares de la sociedad, los que estaban menos inclinados al pensar –subversivo o no-, mientras que a los que a todas luces parecían ser los elementos menos fiables del antiguo orden, serán los más destructivos”.⁹⁶

Si bien esta cita está referida a la problemática moral, podemos, sin embargo, dilucidar el sentido de la irreflexividad y, por tanto, de la constitutividad de la despolitización. El problema de no-pensar genera la irresponsabilidad, la incapacidad para responder por los actos puesto que, como no los ha reflexionado, no comprende porque actúa como lo hace. Obedece sin consentimiento. Sólo se comporta, sólo se conduce, no actúa. Su anverso, obedecer con consentimiento implica apoyar tal o cual decisión, y por consiguiente, responder por los actos o las decisiones llevadas a cabo. Pero este pensar, que es la soledad, el dos-en-uno, nos muestra que somos esencialmente plurales, puesto que en mí hay un quien pregunta y un quien responde, que soy yo mismo. En este diálogo nos podemos enviar a la perplejidad, a la beligerancia, al combate. En esta pluralidad “interna” hay una lucha, una oposición de mí a mí, y por tanto, una cierta incomodidad que desestabiliza toda certeza y nos puede dejar en la incertidumbre, en el amplio llano de la destrucción. El *funcionario* (despolitizado) “desconoce” o rechaza esta actividad: quiere certeza, certidumbre, tranquilidad, quietud, pasividad, un continuo; una *vida* continua, sin interrupciones, que vaya del nacer al morir.

Si el *funcionario* no piensa quiere decir que

“... no conoce esta relación silenciosa (en la que examinamos lo que decimos y lo que hacemos) no teme contradecirse, y esto

⁹⁶

LVDE, p. 208. Las cursivas son más.

significa que no tendrá nunca la posibilidad y el deseo de justificar lo que dice o hace...”⁹⁷,

es decir, procede, opera, funciona. Y la explicación requerida de sus actos sólo será viable en cuanto el superior en el mando la explique, justifique, informe. “Los hombres que no piensan son como sonámbulos”⁹⁸: el *funcionario*, pues, procede de acuerdo al mandato, sea éste religioso, económico, político, jurídico, familiar, amoroso, social, cultural, científico, místico, etc. Lo que no significa, claro esté, que los preceptos de estos ámbitos no hayan sido pensados y puestos en marcha. El énfasis está en que el *funcionario*, si llegase a poner en cuestión el mandato (este proceder y en consecuencia su trabajo y/o su labor), este cuestionamiento no será reconocida como tal y, por tanto, será removido de su “responsabilidad”. Así, pensar y actuar están más emparentados de lo que a simple vista aparece. El sonámbulo, como *funcionario*, se mueve y hace sin tener conciencia alguna de que lo hace. No sabe lo que hace. No puede saberlo. Por ello su peligrosidad: su incapacidad de respuesta está legitimada. Su inconciencia está resguardada por la “ley”. Pero el sonámbulo es aquel que está regido por un movimiento automático, orgánico, que “funciona biológicamente”. Negarse a pensar equivaldría, pues, a proceder en un registro de incomprensión justificado, tolerado, aceptado como un “carente” de rasgos fundamentales para un proceder responsable. El *funcionario*, como sonámbulo, como zombie, es mecánico. Lo relevante es, pues, el problema de la obediencia ¿Por qué obedece? ¿Por qué no piensa?

Arendt señala que la obediencia se transmitió en Occidente a través del cristianismo. En los mandamientos solo cuenta la obediencia: Dios manda⁹⁹. El dato primario que podemos rastrear proviene de la esfera privada en los griegos. En efecto, como caracteriza la autora al ámbito privado, en ella no hay acción. Sus miembros no actúan porque están sujetos al ritmo continuo de la naturaleza, a su proceder mecánico, inmutable, repetitivo, y

⁹⁷ Ibid, p. 222.

⁹⁸ Ibid, p. 223.

⁹⁹ RYJ, p. 91. Sennett, en EL DECLIVE DEL HOMBRE PÚBLICO señala que una de las características de esta debacle fue la aparición de la personalidad en la escena pública. Esta aparición trajo consigo el paulatino reemplazo del “cura orador” por el “civil orador”, con la diferencia de que el “civil orador” satisface el amor-temor hacia el padre, es decir, el líder satisface ese miedo. Sennett, por lo mismo, argumentará que “la religión es la organización social de la paternidad” (EDHP, p. 339).

determinados por la voz del *pater familias* o *basileus*: el padre, en la esfera privada, el ciudadano, en la esfera pública. Otro dato importantísimo es la incorporación del concepto de comportamiento y de conducta, supliendo al de acción, emanados aquellos del desarrollo en los albores modernos de la ciencia social, particularmente de la psicología y la sociología, proponen “predecir” el “actuar” de las personas, en cuanto individuo, masa o población. Aquí, nuevamente, es crucial la investigación que desarrolla Foucault en DEFENDER LA SOCIEDAD como en SEGURIDAD, TERRITORIO, POBLACIÓN. La obediencia, por tanto, está sujeta a esta noción de comportamiento, de conducta, o al decir de Foucault, normalización. La espontaneidad de la acción no es posible predecirla puesto que una de sus características es, precisamente, que no se sabe hacia dónde llevará a los actuantes. Sólo se sabe, y en general, el inicio, su emergencia, su surgir, en sentido nietzscheano, pero se desconoce su punto final dado que carece de él. El *funcionario* (despolitizado), al revés, se comporta, no actúa.

Max Weber en LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN sostiene que el funcionario de Estado cumple a cabalidad la orden superior aunque le parezca falsa. Se niega a sí mismo y, al mismo tiempo, tiene una alta disciplina ética al servicio de la maquinaria estatal: la administración¹⁰⁰. El funcionario es imparcial. Se sigue, pues, que el funcionario estatal obedece, aunque tal mandato no sea de su agrado, esto es, su obediencia no es reflexiva, dirimiente, cuestionadora. Es desespiritualizado. Se convierte en el engranaje de la máquina al mismo tiempo que se sustrae de tener opinión propia. Este funcionario estatal weberiano se extenderá, a mi parecer, hacia la “sociedad civil” o al ámbito no-estatal, como diría Paolo Virno. Dicho de otro modo, esta manera de funcionar se consolidará en sentido común a la par del desarrollo que trae la consolidación del modelo *biopolítico-despolitizante* del neoliberalismo contemporáneo. Esta “extensión” a la que hago alusión se hace posible con la apertura de la esfera social, de la instauración moderna de la sociedad civil. Con el nacimiento de esta esfera se concretiza la despolitización, es decir, el abandono del *mundo* por parte de la esfera pública y el recogimiento de los intereses privados como horizonte nuevo de sentido para la política:

¹⁰⁰

LPCV, p. 13.

“Lo que modernamente pasamos a llamar el “espacio de lo social” es una trama infinita de relaciones donde los hombres se encuentran socializados y condicionados por normas de comportamiento que no dejan lugar a la diferencia y la distinción. La emergencia de la sociedad coincidió históricamente con la decadencia de la familia y la absorción de la unidad familiar en los *grupos sociales*. Según Arendt, la igualdad existente entre los miembros de estos grupos se parece a la igualdad que existía entre los miembros de la familia ante el poder despótico del jefe (el padre), ahora sustituido por un gobierno, que pasó a representar el interés y opinión común de toda la sociedad”¹⁰¹.

Aquí, Silvana Winckler nos señala que la esfera social está constituida por una serie de comportamientos con respecto a los cuales nos indiferenciamos e igualamos en la anulación de la identidad. La sociedad, entendida ahora contemporáneamente, es una “gran familia” cuyo eje de “unidad” es lograr realizar la satisfacción de *mí* interés. Cada uno de sus miembros, como “uno” despluralizado, se aboca a la producción y al consumo. Ocurrió la suplantación: el *mundo* y el espacio público proceden ahora desde el punto de vista del proceder de la esfera privada, es decir, la política se comprende ahora como una relación de mando y obediencia, cuyo horizonte de sentido es mantenerse vivo satisfaciendo las necesidades personales. La política también se vuelve mercancía, producto o simple función de la esfera social, un mero instrumento para conseguir fines. Así, el “trabajo político” consiste en utilizar la política para satisfacer requerimientos personales, individuales, privados¹⁰². El desprestigio de la política radica, pues, en utilizarla como medio para un fin, y no como un ámbito de constitución de identidad, del alguien. El *funcionario*, a diferencia del alguien, es la figura principal del “trabajo político” o de las diversas maneras de gestionar los medios para satisfacer, indistintamente, las necesidades privadas.

¹⁰¹ Winckler, Silvana, POLÍTICA Y ESPACIO PÚBLICO: UNA LECTURA DE LA EXPERIENCIA DEL “PRESUPUESTO PARTICIPATIVO” EN BRASIL A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT, en *Riff*, n° 16, 2000, pp. 131-149. En adelante: PYEP. P. 139.

¹⁰² Aquí podemos empezar a comprender que los partidos u organizaciones políticas se conviertan en *empresas de reivindicaciones sociales*.

Silvina Winckler señala, a propósito de la profesionalización de la política:

“La principal crítica que se suele hacer a la democracia representativa es el hecho de que aleja al ciudadano de la participación en la formación de la opinión pública, que debe ser el fundamento de todo gobierno. El monopolio de la esfera pública por parte de los partidos políticos y de los “políticos profesionales” representa un declinar de la democracia y la supresión de la misma política. La profesionalización de la política genera la apatía política del ciudadano común, degradado a la condición de mero receptor pasivo de discursos y decisiones”¹⁰³.

En efecto, podemos comprender a partir de lo que nos dice Winckler que el proceso de la política moderna, o la transfiguración de lo privado en público y el nacimiento de la esfera social, instaura el ejercicio de gobernar como la aplicación de axiomas económicos, y en una de sus aristas estructurales, el parlamento, tales aplicaciones se dejan sentir. Las elecciones políticas en nuestro tiempo, como se puede evidenciar a simple vista en nuestro país, giran en torno a las premisas de la ley de la oferta y la demanda. El candidato es una mercancía que, en cuanto tal, se ofrece como producto a satisfacer las necesidades personales e intereses particulares de los votantes. En este sentido, referirse a ellos como competidores tiene pleno sentido. Tal mercancía debe ser de muy “buena calidad” para competir en el “mercado político”. El candidato, por tanto, se profesionaliza, esto es, comienza a adquirir una serie de destrezas, habilidades y capacidades que lo hacen más apto que otros candidatos para ese “trabajo”. De este modo, el ciudadano se reduce a mero votante, a elector de tal o cual “mercancía política”. Pero a su vez la política misma se contiene en la lógica de “ajustarse” a lo que el elector-cliente quiere, sin intervenir en la libertad de elegir que el ciudadano posee por antonomasia, esto es, en el conjunto de facultades divinas y/o naturales constitutivas del pensamiento liberal.

¹⁰³

PYEP, p. 141.

Ahora bien, el “profesional de la política” representa el esplendor del *funcionario* en cuanto ejerce el trabajo político, es decir, en cuanto transforma la política en necesidad. *Convierte a la política en consumo*. Pero, a decir de Winckler, la consecuencia lapidaria de la “profesionalización de la política” es que:

“... hace que la distancia entre la esfera pública y la esfera privada de la vida resulte suprimida. El político profesional no mantiene apartados estos dos ámbitos de la vida: no *actúa* como hombre libre *entre* iguales en la esfera pública, sino que *hace* política como quien administra un negocio. Esa realidad favorece a que los intereses públicos sean sometidos a los intereses privados.

De hecho, la profesionalización de la actividad política acarrea, tanto para los ciudadanos “activos” (aquellos que ejercen la representación) como para los “pasivos” (los representados), la eliminación de la opinión como motivación y factor de la actividad política”¹⁰⁴.

La “politización del trabajo” sobreviene cuando el pensamiento es el resorte para generar riquezas. Deja de ser interior e irrumpe en la cadena de producción. El profesional de la política es ad-hoc a este proceso puesto que tiene que velar por la perfecta dinamicidad entre el mercado y el intelecto. Es lo que el ex presidente Ricardo Lagos dijo en su momento: “que la educación sea un valor agregado para el sueldo”¹⁰⁵. Toda la potencialidad intelectual entrará al mercado como mercancía: es lo que en general se denomina “*educación de calidad*”, a menos que el lucro sea abolido o restringido al máximo. De este modo, la política se privatiza, como se refleja en esta otra cita:

“He aquí porqué una democracia donde la política se ha convertido en monopolio de “profesionales” de la cosa pública constituye un

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ He rastreado los periódicos de la época y no encontré información alguna, pero a menos que esté loco o lo haya soñado y no logre hacer la distinción con la realidad, en el noticiario central de la época lo escuche claramente. Era un discurso acerca de los beneficios que tendría la ley recién promulgada sobre la obligatoriedad de la enseñanza media.

eclipse de las libertades y nunca su organización más funcional, por muy democráticos que sean los procedimientos electorales. Efectivamente, si la política se convierte en una profesión se transforma en una esfera privada como las demás, y cuantos la practican tendrán que plegarse a los imperativos de su correspondiente *techné* (lógica de aparato, de recaudación de fondos, de manipulación televisiva, etc.). [...] La ocupación de la política por parte de profesionales hace *privada* la esfera pública, es decir, hurtada a los ciudadanos”¹⁰⁶.

Indiferencia o despoltización, llamémosle a “la eliminación de la opinión como motivación y factor de la actividad política.” Para Arendt, la opinión, la doxa, refiere contemporáneamente a la verdad de hecho, esto es, a lo que sucede, ocurre, acontece, de manera cotidiana, común y corriente, y que su permanencia en el tiempo se debe a la capacidad que tengan los participantes de retener, decir, transmitir lo ocurrido. Si se olvidase todo ello, aquellas verdades dejarían de existir para siempre. Asunto anverso es el de las verdades de razón. Éstas, a diferencia de las de hecho, no requieren de experiencia alguna, no requieren de vida cotidiana ni de la autenticación ni testimonio de los presentes puesto que estas verdades no ocurren en la vida cotidiana. De ellas no se forja una opinión sino un saber. Las verdades de razón no requieren de otros, no son plurales. Y son, como veremos en otra sección de esta investigación, lógicas, puras, independientes de la experiencia. De este modo, la eliminación o el hurto a que hacen referencia las citas muestran la eliminación de la vida cotidiana que constituye el “quehacer” de la política. Eliminación en cuanto a la pérdida de valor, prestigio, relevancia, importancia, constitutividad del *mundo común*. Por tanto, lo que comienza a tornarse prescindible de este análisis es la paulatina pérdida del mundo común, de la vida cotidiana. Esto tiene pleno sentido puesto que Arendt acusa recibo de esta pérdida cuando refiere a los orígenes de los totalitarismos y al caso Eichmann. El primero quiere suprimir toda realidad y sólo dejar la que se concibe como teoría o pensamiento del totalitario, es decir, subordinar toda experiencia a una *lógica de proceder*, a una técnica, a una operatividad técnico-tecnológica

¹⁰⁶

OSHA, p. 2.

a decir de Odilio Alves; y el segundo, que resulta de la incapacidad de pensar, de reflexionar y, por tanto, de la pérdida de orientación que otorga el sentido común, es decir, la incapacidad de juzgar.

Hannah Arendt escribe en muchos pasajes de EICHMANN EN JERUSALEN¹⁰⁷ que la relación entre carencia de reflexión y crimen, entre carencia de pensamiento, de racionalidad y el consentimiento de asesinatos masivos, se corresponden. Que el torturador fuese un extraordinario padre, esposo, hijo, amigo, vecino queda en evidencia. Para hacer daño a otro premeditadamente no hay que ser “malo de corazón”. No es que habite la maldad en el corazón del torturador institucional, del funcionario de Estado: es su incapacidad de pensar lo que habilita en él su mentada capacidad de matar. Pues bien, las preguntas se dirigen no a su incapacidad de pensar, a su obediencia irreflexiva, sino a las condiciones que hacen posible que aquello ocurra. ¿Y cuáles son esas condiciones? En LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO la autora expone los argumentos para sostener que el totalitarismo es una nueva forma de gobierno: el totalitarismo no es la república, ni la monarquía ni el despotismo. El totalitarismo pone el acento en la *superficialidad* humana, pero no en oposición a un criterio de ilustración.

“Eichmann había colaborado en la destrucción nazi de los judíos, y de otros grupos humanos, no por ser antisemita, estúpido, loco moral, pues era totalmente corriente, común, ni demoníaco ni monstruoso, sino *por seguir unas órdenes de manera burocrática, o sea, por una incapacidad para pensar, para examinar y reflexionar, para juzgar sobre lo bueno y lo malo. Qué significa pensar, no ya conocer objetos, ésa era la cuestión*”¹⁰⁸,

es decir, el asunto no consiste en una superficialidad opuesta al carácter de ilustrado puesto que una persona ilustrada, de mucho saber y conocimiento, para Arendt, puede ser

¹⁰⁷ Arendt, Hannah, EICHMANN EN JERUSALEN. UN ESTUDIO SOBRE LA BANALIDAD DEL MAL, traducción de Carlos Ribalta, EDITORIAL LUMEN, Barcelona, España, 1999. En adelante: EEJ.

¹⁰⁸ Rivera de Rosales, Jacinto, KANT Y HANNAH ARENDT. LA COMUNIDAD DEL JUICIO REFLEXIONANTE, en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, v. 54, nº 128, agosto, 2005, pp. 1-29. Las cursivas son mías. En adelante: KHA. P. 1.

superficial, esto es, despolitizada. Aquí, el superfluo es el despolitizado y no necesariamente el ignorante.

“No pensarse responsable de sus propias acciones es lo que ocurrió a Eichmann. Él simplemente obedeció, sin pensar en lo que hacía, esa es la banalidad del mal, y el peligro asimismo presente en una sociedad de masas, y de toda sociedad autoritaria...”¹⁰⁹.

Salvador Giner, en el prólogo a una de las ediciones de LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO, afirma que en “*Eichmann en Jerusalén*” Arendt

“desarrolla una teoría de la irresponsabilidad burocrática del mal, de su banalización a través de la obediencia funcional en la tarea rutinaria y neutra de llevar a cabo impunemente el asesinato político”¹¹⁰.

Más adelante, Giner escribe que el énfasis arendtiano

“es sobre la institución de la *ciudadanía*, es decir, sobre el hombre público que se siente responsable de los asuntos de la colectividad. Toda su filosofía moral política, o filosofía política moral [...] pivota sobre la mayor importancia del ágora sobre la del templo, pero siempre sobre la participación cívica en la vida de ese ágora”¹¹¹.

Sin embargo, es la siguiente afirmación de Giner la que considero clave para el desarrollo de mi planteamiento, a saber:

¹⁰⁹ KHA, p. 2.

¹¹⁰ *Ibíd.* P. 21.

¹¹¹ *Ibíd.* P. 22.

“El ciudadano participativo no se ciñe a lo político sino sobre todo a la actividad en la esfera compartida de la convivencia. Tampoco se confunde con el militante, a quien absorbe la militancia hasta agotar su criterio independiente y la distancia necesaria que debe poseer el buen ciudadano frente a toda obediencia ciega. Militancia y participación son cosas esencialmente distintas. Quien participe en una asociación cívica solidaria (y si es preciso apartidista y en algún sentido apolítica) entenderá inmediatamente el mensaje”¹¹².

En general, el hombre público es dirimiente, y se distingue del militante político en virtud de su independencia de pensamiento, lo que significaría que hay una doble concepción de publicidad: la participación política y la militancia política. Esta última, si bien es pública, su matriz está ligada a la *funcionarización* (despolitización), es decir, a la obediencia ciega.

De este modo, es fácil conectar el perfil de militancia política cuando el horizonte de sentido de tal militancia se encuentra bajo el criterio de la militancia funcional. En efecto, una organización política vertical, estructurada de acuerdo al mando y la obediencia, afincada su preocupación militante en mejorar las condiciones de vida, aún cuando haya triunfado una concepción de mundo no liberal, si no ha restituido el ejercicio político como lugar de enfrentamiento entre iguales y cuyo horizonte no es la satisfacción biológica de los ciudadanos, aún seguimos entramados en los preceptos liberales de la política por más que se los llame revolucionarios. La organización burguesa de la política determina que ésta está ligada, inexorablemente, a la satisfacción de las necesidades vitales de existencia, a los intereses privados, y que los conflictos derivados del vivir juntos se resuelven de manera económica y se examinan de manera económica. La consecuencia, si se le puede llamar así, del proceso inaugurado en los albores de la modernidad (en el tránsito de la concepción de la riqueza concebida a partir del uso del suelo y las conquistas, a la concepción de que la riqueza se encuentra en la fuerza de trabajo de las personas, como señala Foucault),

¹¹²

Ibidem.

culmina en la instauración de “regímenes empresariales”, puesto que serían los empresarios (emprendedores, gestores de sí mismo, microempresarios) los más dotados y capacitados para dirigir los Estados y realizar un gobierno que apunte a maximizar el rendimiento del mercado comprendido como *toda la sociedad*.

En este sentido, Arendt señala que

“la preocupación burguesa de ganar dinero los convierte en experimentados competidores. En la era del imperialismo, los hombres de negocios se convirtieron en políticos y fueron aclamados como estadistas, fueron transformando en normas y principios para la gestión pública los criterios de empresariedad”¹¹³.

En otras palabras, el ejercicio de la política se comprende desde el ámbito de la economía, tal y como Foucault lo manifiesta en el NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA. Así, ser ciudadano significa gestionar la vida, ocuparse de ella desde el punto de vista de la eficacia, eficiencia, de la relación gasto/beneficio, de la inversión y la ganancia, de la oferta y la demanda. Estos “criterios de empresariedad” son aplicados por los “hombres superfluos”, a saber, los buscadores, aventureros, y acaudalados que irrumpen en los territorios coloniales¹¹⁴.

Eichmann, o los eichmannes que genera la *funcionariedad* (despolitización), no sólo es irresponsable en cuanto a que está incapacitado para responder sino que, además, como miembro del engranaje, está imposibilitado de pensar, de juzgar y de obedecer con consentimiento. Se sigue de esto la conexión entre el surgimiento de una concepción que sitúa a los hombres en el límite biológico del existir y el tipo de gobierno que la legitima y la hace verosímil:

¹¹³ LODT, p. 230.

¹¹⁴ LOD, pp. 225-250.

“La modernidad trajo sobre los hombres aislamiento y soledad al destruir la esfera de acción ciudadana, sustituyéndola por la esfera de acción gubernamental con su propaganda masificadota. Aislados y solos los hombres perdieron interés por lo genuinamente político. Lo que sobrevino después sólo fue la consecuencia lógica del estado de cosas: la aparición de regímenes de dominación total que institucionalizaron el empleo del terror indiscriminado”¹¹⁵.

En efecto, De León Barbero nos precisa la conexión de un modo más o menos explícito. La conexión entre el pensamiento liberal, en su ámbito correlativo de despolitización, y los regímenes de dominación total, se muestra en su nitidez al pensar en el aislamiento constitutivo que configura el derecho moderno al hacer legítimo el carácter de individuo jurídico. Es de lo que hablaba párrafos atrás acerca de Roberto Esposito en *INMUNITAS* y de lo que Alain Brossat denomina *democracia inmunitaria*¹¹⁶. “No me toques”, como señala Brossat a propósito de lo que Renan dice que hay que pedirle a la democracia¹¹⁷. Brossat también señala que es Benjamin Constant el primero en darse cuenta que la democracia garantiza que las personas realicen de la mejor manera sus negocios, en tranquilidad, puesto que el Estado se preocupará del bien público¹¹⁸. Esto es, el Estado moderno sustituye la acción ciudadana por la acción gubernamental, como escribe De León Barbero.

¹¹⁵ De León Barbero, Julio César, *LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT: UN ACERCAMIENTO DESDE LATINOAMÉRICA*. Ponencia presentada en el Congreso Centroamericano de Filosofía Latinoamericana, del 9 al 11 de septiembre del 2010, Antigua Guatemala, Guatemala. P. 2.

¹¹⁶ Brossat, Alain, *LA DEMOCRACIA INMUNITARIA*, (París, 2003) traducción de María Emilia Tijoux, EDITORIAL PALINODIA, Santiago de Chile, abril del 2008. En adelante: LDI.

¹¹⁷ LDI, p. 8.

¹¹⁸ LDI, p. 11.

3.1 CUANDO LA TECNOLOGÍA DESPOLITIZA

El derecho moderno tenderá cada vez más a resguardar este “no me toques”, a inmunizar, a separar. Garantizar los derechos de las personas significa garantizar su separación, su “aislamiento compartido”, su “mutuo aislamiento”. Escribe Brossat:

“El derecho será siempre más entendido, respecto a los individuos, como destinados a preservar la integridad y asegurar la inmunidad, es decir, a *des-exponer*. Entonces se tratará de velar meticulosamente por inmunizar siempre más a los niños contra las eventuales caricias impúdicas de los profesores, los sacerdotes o los padres perversos, a los pacientes contra los gestos sospechosos de tal médico abusivo, a los novatos de las grandes escuelas y a los reclutas del ejército contra las vejaciones de los más antiguos, a los homosexuales, los discapacitados, los enfermos de SIDA, las mujeres, etc., contra todas las formas de daño a su integridad de las que pudieran ser víctimas en tanto categorías específicas. Así es como actualmente se entiende el “combate por los derechos”...”¹¹⁹.

Tal proceso de aislamiento conlleva, por que no, a considerar a los otros como potenciales dañadores, como dadores de daño. De tal modo, una política entendida desde estos parámetros sólo puede contentarse con ser gestionaora de la separación. En ningún caso se piensa que estos procesos reivindicativos conducen a la incrementación despolitizadora de unos con respecto a los otros, más aun si consideramos que en un mismo grupo reivindicativo, por ejemplo, los homosexuales, se acuna otro grupo reivindicativo, a saber, los de color, y al interior de estos se acuna otro: los que hablan por señas, y así. Por tanto, lo que se examina, en general, como un beneficio que se obtiene por las luchas de

¹¹⁹ LDI, pp. 15-16.

“minorías”, no es, sino, el modo de eliminar toda posibilidad de estar-juntos y reivindicar un espacio común de lucha.

Internet, o nuestra sociedad de mass media, cumple con el requisito fundamental de la sociedad inmunitaria o sociedad funcionaria despolitizadora. La red es un mecanismo tecnológico que une al mismo tiempo que separa, es decir, hay y no hay contacto, y se manifiesta un determinado tipo de contacto inmunitario, con guante quirúrgico si se quiere entender así: una relación profiláctica. Hay contacto puesto que se puede “conversar” (chatear) con otros usuarios, pero este contacto no es físico, no es en vivo, sólo en directo. Y he aquí el privilegiado contacto humano, símil democrático de la calle, a saber, la virtualidad intermediada. En efecto, no hay roce alguno entre los usuarios. Estando en todo el mundo, no hay relación física alguna. En la era nuestra comunicacional, estamos rodeados de prótesis, de procedimientos ortopédicos:

“El teléfono celular puede definirse, en este sentido, como una prótesis auricular, en el mismo sentido que el preservativo es una prótesis genital –un intermediario indispensable para un “acercamiento” en forma de distanciamiento. El teléfono celular, en sus usos más corrientes, es un medio de situar al otro o de localizarlo, [...] de asegurarse de su existencia y de su disponibilidad, sin tener que cargar con su presencia. [...] La comunicación entendida en este sentido, hoy día dominante, no reforma la comunidad dispersada por el crecimiento del paradigma inmunitario, al contrario, ratifica este fracaso. Ella establece modos relacionales sometidos a las condiciones de ese código de *distanciamiento del otro*”¹²⁰.

Y este aislamiento, esta relación des-relacionante, vínculo des-vinculante, trae consigo lo que Brossat denomina *anestesia*. Esta anestesia, que podríamos llamar con toda propiedad “anestesia democrática” o anestesia derivada de la democracia inmunitaria, como

¹²⁰ LDI, p. 43-44.

digo, esta anestesia nos priva del *dolor* por los otros, otras, acontecimientos, sucesos, hechos. El distanciamiento jurídico, la individualidad garantizada y legalizada por el derecho, junto con inmunizarnos inoculadamente nos vuelve *indiferentes* ante lo que ocurre. Es un estado constante y relajante de despolitización. Pero la anestesia nos priva de la conmoción con los otros. Dice Brossat:

“Allí donde nuestro “sentimiento de humanidad” no puede estar a la altura de lo que exigiría de nosotros, en tanto que testigos, tal actualidad (del desastre), el proceso anestésico que nos afecta permitirá operar saludables desconexiones. Nos dará acceso al rol de *espectador perpetuo y total* sin que estemos destinados a sucumbir a la melancolía, al furor, al pavor o al agobio. Nos permitirá ver, sin tener permanentemente los ojos llenos de lágrimas, conservando nuestra máscara de impasibilidad”¹²¹.

Desconectados de manera saludable es el modo en que estamos conectados a los mass media, descomprometidos, no sólo por la lejanía de donde ocurren los sucesos “lamentables” sino porque no tenemos nuestros afectos allí. Inmunizados, anestesiados, despolitizados: así es el modo de ser de hoy de las relaciones humanas en general. Podríamos decir junto con Brossat que el *funcionario* y el anestesiamiento se corresponden, toda vez que el *funcionario* procede, opera, funciona, hace sin preocuparse de las consecuencias valóricas o futuras de tal proceder, sino únicamente en cuanto tal proceder se condice con las órdenes recibidas o, como en el caso del toyotismo, con las órdenes mandatadas de la mesa democrática empresarial de la que él es parte. Pero tales consecuencias, como en el caso de Eichmann y de toda *funcionariado*, radican en la total indiferencia hacia los sucesos, pero, más radical aún, en la total relación desafectada que se constituye. No se está y no se puede estar en el lugar del otro. El otro, por alguna razón, ha dejado de importar en cuanto ser humano que le ocurren desgracias y ha pasado a constituirse en un “personaje” u objeto de consumo. La paradoja que ocurre en la era de la información es la “desinformación informada”, esto es, un libre acceso a gran cantidad de

¹²¹ LDI, p. 76.

información pero que provoca, precisamente, aquello para la cual estos mass media fueron concebidos:

“En efecto, no solamente ya *no* lloramos más cuando los diarios o la televisión nos conducen sobre las huellas problemáticas de genocidios, guerras civiles, hambrunas, sismos (telúricos y políticos), torres derribadas, etc., pero con mayor razón nuestros afectos están a tal punto desconectados de los que leemos, escuchamos y sobre todo vemos, en lo que concierne a nuestra actualidad desmantelada, que puede recomponerse todo un campo “*estésico*” de sustitución: el dolor (que abrumba a quien debe ser testigo de la desgracia del otro) cede el lugar a una equívoca asiduidad de la visión, a un apasionamiento sin fin *de ver sin finalidad*, de ese *ver para verlo* atizado infinitamente por imágenes “fuertes”, siempre más fuertes, de la desgracia del mundo. Una innombrable *soberanía* del testigo se establece, donde el vivo interés por el presente en imágenes se halla rigurosamente separado de todo *afecto de implicación*. La edad de la política viva suponía la presencia, eventualmente mortal, como en el caso de la guerra civil”¹²².

Este aislamiento de los unos con respecto a los otros trae aparejada la desafección. Esto me recuerda la argumentación de Hannah Arendt acerca de la violencia cuando señalaba que la violencia tiene un arraigo afectivo en el odio, la rabia, la furia¹²³. Por tanto, pretender eliminar la violencia propiamente equivale a neutralizar o eliminar una serie de afectos. La pregunta que cabe realizar allí es ¿por qué se provoca la violencia? Y ya sabemos, por suerte, que allí donde hay violencia no hay política, y allí donde hay política no hay violencia. Pues bien, para erradicar la violencia no hay que eliminar sin más tales o

¹²² LDI, p. 76-77.

¹²³ Arendt, Hannah, SOBRE LA VIOLENCIA, en CRISIS DE LA REPÚBLICA, traducción de Guillermo Solana, GRUPO SANTILLANA DE EDICIONES, Madrid, España, 1998, pp. 109-186. En adelante: SLV.

cuales afectos, o realizar una terapia que reduce el problema de la violencia a una mera apreciación síquica o a un simple estado anormal del ánimo. Para erradicar la violencia hay que politizar el espacio público, generar los medios para que los individuos accedan a la forja de su distinción, de su singularidad, de acceder al proceso de politización. Así, la violencia no es desafección, sino al revés. Sin embargo, y enlazado con lo que nos plantea Brossat, verse desafectado implica verse imposibilitado de la sensibilidad con lo externo, y con ello, el desafectado se hace partícipe indirectamente, por su indiferencia, de las consecuencias que el criterio gubernamental de vida lleva a cabo, esto es, el conjunto de procederes que articulan al mercado como lugar en que caben todas las dimensiones de lo humano. Pero, y sea esto lo más radical del planteamiento, se perfila la idea de que la violencia puede ser contrarrestada bajo los criterios inmunizadores y anestésicos, política de aislamiento, de profilacticidad del conjunto de la sociedad.

“Que las cosas se vean del lado del perpetrador o del espectador de la desgracia del mundo, nunca el campo de la experiencia había aparecido tan frágil o amenazado como en el tiempo de la inmunización y del devenir anestésico. Parece que los vivos, ya sean ejecutores o espectadores, están irrevocablemente alejados del horizonte en donde encuentran un sentido de las experiencias fundamentales que estructuran una condición metafísica y moral; su capacidad de responder de su actualidad y de emprender acciones cuya responsabilidad puedan endosar, aparece profundamente tocada. Prácticamente eso significa que los ciudadanos de las democracias contemporáneas *ya no responden*, separadamente y/o juntos, del régimen político que constituye, sin embargo, el fundamento de su existencia en tanto que tales (y no en tanto que simples vivientes).

Sin duda es el precio que pagamos por borrar la guerra civil de nuestro horizonte”¹²⁴.

¹²⁴

LDI, p. 84.

Se anula la experiencia o, lo que viene a ser lo mismo, se *ve* por los medios de comunicación y se asume como propia. Así, la experiencia “real”, por llamarle a la que de hecho ocurre, aparece como falsa, falaz, poco seria, inverosímil, irreal. Si no sale por los medios de comunicación no es. El ejercicio de dominación se asegura, así, la paz. Pero bien sabemos que ésta no es sino un modo de llamarle a la guerra de muy baja intensidad¹²⁵. La experiencia correcta de los ciudadanos actuales es la que vivencian por medio de los mass media. El carácter de público que pueda adquirir un individuo en la actualidad, está condicionado a los mass media:

“El individuo solo deviene un personaje “público” efímero (desechable), bajo condiciones de un despiadado panóptico que lo transforma en objeto de experimentación en el laboratorio del dispositivo televisivo”¹²⁶.

Pero, al mismo tiempo que opera este resguardo, esta sobreprotección mediática, profiláctica, inmunizadora y anestésica, opera también, en los bordes, lo que nos destruirá. Fuera de este gran condón se encuentran los otros, encondonados también, pero fuera, es decir, potenciales “infecciosos”. Brossat ejemplifica esta situación con la siguiente imagen muy clara y decidora:

“... en un registro de imaginación metafísica, podríamos describir la condición del hombre occidental contemporáneo como atrapada en la misma tensión que la del automovilista: por una parte, los automovilistas están concebidos para sugerir sentimientos de seguridad y de bienestar muy densos (es el lado uterino del automóvil), con su “líquido amniótico” de música, climatización y

¹²⁵ Carl Schmitt en su libro EL CONCEPTO DE LO POLÍTICO, señala la polémica e interesante definición de lo político, a saber, la relación amigo-enemigo. De este modo, el centro medular del ejercicio político está modulado por los afectos y no por la razón. La conformación de los “amigos” es en virtud de lo que consideran el “enemigo”, esto es, quienes manifiestan hostilidad hacia los “amigos”. Así las cosas, Schmitt argumentará, entre muchos aspectos que argumenta, que los conceptos políticos, como el de paz, nacen precisamente a raíz del conflicto entre enemigos. La máxima expresión de este conflicto se denomina guerra; la mínima expresión de este conflicto se denomina paz, lo que por ningún caso dice que el conflicto se haya acabado.

¹²⁶ LDI, p. 104.

sonidos que dan seguridad, todos esos dispositivos tranquilizantes de separación y aislamiento –y por el otro, el espectro del accidente, el automóvil como figura de la exposición máxima y desastrosa, el lado intrínsecamente *amok* de la conducta automovilística... tal es la condición doble del automovilista, mecido y guiado, asumido y equipado (dirección asistida del vehículo, señalización de la ruta, computadores en el tablero...), por una parte y, lanzado al mundo como brizna de paja en la aventura de alto riesgo del mundo de la velocidad, por otra. Tenemos aquí una buena descripción sintética e ilustrada de la doble condición del hombre occidental contemporáneo, entre sensaciones inmunitarias y máxima exposición”¹²⁷.

De este modo, y en un pequeño intento por sintetizar lo que hasta aquí se ha dicho en esta sección, cabe mencionar que el concepto de *funcionario* o despolitización, se caracteriza por los siguientes rasgos: un apego a los procesos diversos para satisfacer las necesidades vitales de existencia; circunscrito a un engranaje de cadena y mando, pudiendo realizar críticas a la estructura pero en función de la productividad, para mejorarla; irreflexivo, carente de pensamiento, obediente e irresponsable; pero también, reflexivo, pensante, obediente con consentimiento y responsable, pero al interior de una estructura empresarial cuyo objetivo es una mayor y mejor producción; inmunizado y constreñido “políticamente” por medio de los mass media, constituyendo su experiencia a partir de los contenidos mediáticos masivos comunicacionales.

Para finalizar este breve enlace entre despolitización, tecnología y los planteamientos de Arendt, cito a Margaret Canovan:

“La tecnología y el crecimiento económico destruyeron la estabilidad del mundo, desarraigaron a las masas, espolearon el imperialismo e incitaron al hombre moderno a venerar unos

¹²⁷

LDI, p. 102.

procesos de cambio que no podía parar. En el corazón mismo del totalitarismo anidaba, según Arendt, esa misma veneración por los procesos y esa voluntad de sacrificar a los seres humanos en el altar del cambio irrefrenable. Retomamos así nuestra cita con un ánimo más sombrío. Si nos fijamos en la historia veremos la “terrible verdad” de una civilización basada en la violencia y la injusticia. Pero si miramos a nuestro alrededor, vemos que la tecnología que nos permite poner remedio a la esclavitud también amenaza con traer el totalitarismo, en el peor de los casos, y la sociedad de masas, en el mejor”¹²⁸.

La tecnología, de cierto modo, garantiza la lejanía “jurídica”; “es un sistema de dominación que opera ya en el concepto y la construcción de técnicas”¹²⁹. Nos encierra en el aparato, en el instrumento, en el dispositivo de conexión, en la web, en el “celular”, en la TV. Pero este encierro, como se señala, nos “libera” del “cara a cara” con los otros, donde “libera” quiere decir despolitiza. Así, una sociedad tecnológica es una sociedad “controlológica”, esto es, del perfecto control, administración, gestión e inhibición de luchas políticas y/o sociales. Dicho de otro modo, es una sociedad totalitaria, como afirma Marcuse:

“En virtud de la manera en que ha organizado su base tecnológica, la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. Porque “totalitaria” no es sólo una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por los intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo”¹³⁰.

¹²⁸ Canovan, Margaret, TERRIBLES VERDADES: LA POLÍTICA, LA CONTINGENCIA Y EL MAL EN HANNAH ARENDT, en HANNAH ARENDT: EL LEGADO DE UNA MIRADA, traducción de Javier Eraso Ceballos, EDICIONES SEQUITUR, Madrid, España, 2001, pp. 53-70. En adelante: TV.

¹²⁹ EHU, p. 18.

¹³⁰ EHU, p. 25.

Ahora bien, la calidad de las habilidades y el despliegue de las capacidades para crear, su inventiva, reflexiones, discusiones tienden cada vez más a copar la esfera de los negocios, y en tal medida también debe obedecer ciegamente, sin consentimiento, las leyes por las cuales se rige la posibilidad de generar riqueza. La siguiente cita ayudará a esclarecer estos términos:

“En la esfera privada de las transacciones, de hecho, se da sólo competencia y conflicto entre *súbditos* de la necesidad técnica (en sentido amplio). Tener éxito en el mercado significa *obedecer* de forma más eficaz a la lógica (heterónoma) que la rige. Un gran directivo puede ser “creativo” sólo en la invención de nuevos modos de *plegarse* a la ley del beneficio. Pero no puede reemplazar esa ley, so pena de quiebra”¹³¹.

Dicho de otro modo, la creatividad del directivo de la empresa o de cualquier empleado de una empresa democrática, no es libre en ningún sentido, es decir, está sujeta a una directriz, a un supuesto, a un conjunto de certezas con respecto a las cuales no puede ser creativo, sino que su creatividad, su inventiva nace a partir del núcleo incuestionable de aquellas certezas. Así, el *funcionario* pro-activo no es libre como se supondría que implica otorgarle el despliegue de todas sus habilidades y capacidades.

En ambos casos, el despolitizado se caracteriza por tener como horizonte de sentido el ámbito de satisfacción de necesidades, de consumo. No se individualiza mediante la acción y el discurso en algún espacio público no empresarial, es decir, de un espacio público de todos. El despolitizado es, en principio, un sustraído de la emergencia de un mundo común. Es también, aislado, anestesiado, inmunizado, sobreprotegido, profilactizado. Sin embargo, no es prudente para el desarrollo de esta investigación esquivar así como así lo que se acaba de diferenciar. En efecto, se acaba de mostrar que hay dos tipos de *funcionario*, y tales caracterizaciones entran en contradicción pero al interior

¹³¹ OSHA, p. 1.

de una misma situación contextual. Esta contradicción se puede rastrear en el propio desarrollo de la organización del trabajo, y en el copamiento constante y acelerado que la dimensión del trabajo va realizando de todas las dimensiones de lo humano. Copamiento que supone la eliminación de la acción mediante la despolitización y sus diversos modos (sustitución del concepto de acción por el de comportamiento y conducta), como también por el ejercicio de la violencia y la penalización de las manifestaciones que buscan poner en cuestión el sustrato ontológico de la sociedad del trabajo.

3.2 EN LA LITERATURA TAMBIÉN SE EXPRESA LA DESPOLITIZACIÓN

De este modo, recurrir a Eichmann es un ejemplo que no quiere situar la problemática y temática de la despolitización sólo en el registro del nazi criminal o de un asesino, sino que, al mismo tiempo que caracterizarlas extrapolar tales condiciones y características a un plano más amplio y general. Dicho así: Eichmann es un *funcionario* (despolitizado), pero no todo *funcionario* es Eichmann. Por ello toda esta ronda con respecto al trabajo y este doble carácter *funcionarial* expuesto líneas atrás. Pero también es relevante para esta investigación extender esta discusión al ámbito de la literatura para visualizar aquellos rasgos que conforman el núcleo central del concepto de *funcionario* o despolitización. Para ello es ejemplar lo que afirman los escritores Baldomero Lillo, George Orwell y Frank Kafka, refiriéndose ellos, por supuesto, a contextos distintos pero con el mismo “espíritu”. Y en esto estoy de acuerdo con lo que plantea Georg Kabet acerca de la incorporación que realiza Arendt de novelistas, poetas o escritores en general¹³². Son muchos los teóricos que incorporan literatos para sostener sus argumentos. Pero en el caso de Arendt, y al que me suscribo, tal recurso es empleado debido al modo que son capaces de expresar los acontecimientos, la crudeza del evento, del suceso. En Arendt resuena con fuerza la pluma de Kafka, como es de amplio conocimiento. Para el caso de mi exposición, las plumas de Baldomero Lillo, George Orwell, Kafka y Rubén Darío expresan con claridad el “instante” de la despolitización en distintos contextos, situaciones y acontecimientos. El de Rubén Darío es semejante al de Baldomero Lillo, sin embargo, se encuentran en situaciones distintas y describen de diferente manera lo que considero son aspectos elementales de procesos de despolitización.

En efecto, Lillo, en un escrito de 1919 titulado LA CARGA¹³³ escribe:

¹³² Kabet, George, ARENDT Y EL JUICIO, en HANNAH ARENDT: EL LEGADO DE UNA MIRADA, traducido por Javier Eraso Ceballos, EDICIONES SEQUITUR, Madrid, España, 2001, pp. 9-33.

¹³³ Lillo, Baldomero, OBRAS COMPLETAS, EDITORIAL NASCIMENTO, Santiago de Chile, 1968. En adelante: OCBL.

“¡Y que prodigio tan maravilloso obra en el hombre la disciplina! Esos soldados ayer no más formaban parte de esa multitud anónima y sus manos que hoy empuñan la cuchilla del verdugo, guardan aún las señales indelebles del martillo y de la azada. Bastó sólo el uniforme para que se abriera un abismo entre ese hijo y sus padres, entre el hermano y sus hermanos. El paria, el explotado de ayer sablea hoy y degüella sin misericordia a los que hace poco eran sus iguales y que, en el tugurio o en el rancho, compartían sus trabajos y sufrían su miseria.

Sí, ese jinete que revuelve con tan fiero gesto su cabalgadura entre la multitud tiene también allá, en el suburbio, en un cuarto miserable, seres queridos, una mujer y unos hijos que mañana cuando sean hombres estarán también ahí entre la turba que vocifera y aúlla. Mientras que otros o tal vez alguno de los mismos acuchillará a sus hermanos, ahogando en su propia sangre sus gritos de rebelión, de justicia y de protesta.

Pero él no delibera, no piensa. La férrea disciplina rompió el lazo de solidaridad con los suyos y ahogó en su corazón todo sentimiento que no sea el de la obediencia pasiva. Ha dejado, pues, de ser un hombre para ser una cosa, una máquina. Y a la voz de mando espolea, arremete, atropella y mata. ¿Por qué? No lo sabe y tal vez no lo sabrá nunca.”¹³⁴

Vemos acá que Baldomero Lillo, hacia el final de la cita, muestra plena coincidencia con lo que hasta aquí la investigación viene desarrollando. El soldado que mata a sus iguales lo hace tanto en cuanto la disciplina a la que ha sucumbido le ordena realizar tal acto, debido a que “no piensa, no delibera”. La disciplina lo ha separado de los suyos, y lo ha vuelto un obediente. Pero ¿de qué índole es esta obediencia que fustiga tanto Baldomero Lillo? “Pasiva” le llama el autor, esto es, a diferencia de la “activa”, es decir, de

¹³⁴

OCBL, pp. 441-442.

aquella que tiene consentimiento, solidaridad, los suyos, sus iguales, su contexto, lugar. La otra obediencia, la pasiva, es de doctrina, de acatamiento sin reflexión. Se masca y traga, guste o no guste; haga mal o haga bien, ese no es el problema del obediente pasivo. Como en Eichmann, las consecuencias no son del todo respondidas por sus ejecutores, puesto que jamás las “decidieron”, dirimieron, reflexionaron. Se ha convertido en lo que Arendt señalaba líneas atrás, el “sonámbulo”, una máquina, una cosa. Aquí también el ejemplo está referido a la criminalidad de un ejército o de un Estado, pero habría que extrapolarlo, si me lo permiten, a diversos campos en que el trabajo se desenvuelve y opera esta misma “mecánica”. Por ejemplo: la vendedora de tarjetas de crédito, el garzón que “debe” vender tal o cual plato de comida, el farmacéutico que “debe” vender este producto y no este otro en función de agotar el stock, etc. En estos casos lo ejemplificado tiene relación con lo anterior en este sentido: estén de acuerdo o no, no les interesa las consecuencias a que sus conductas o comportamientos conducen. No les interesa el endeudamiento de quien adquiere las tarjetas de crédito ni las “letras chicas” que ellas incorporan; no les interesa que el plato que van a vender no se encuentre fresco o que no sea originalmente del gusto del comensal; no les interesa que los medicamentos sean de uso indispensable y necesarios, y sin embargo, pueden carecer de él debido a la escasez de dinero. Con tal de solventar la inmediatez de sus necesidades y la prerrogativa de la disciplina del trabajo, no hay preocupación alguna por los otros.

Por su parte, George Orwell nos dice que:

“Mientras escribo, seres humanos altamente civilizados vuelan sobre mi cabeza, tratando de matarme.

No sienten ninguna enemistad contra mí como individuo, ni yo contra ellos. “Sólo cumplen con su deber”, como se dice. La mayoría, no lo dudo, son hombres amables y respetuosos de la ley que nunca soñarían con cometer un asesinato en la vida privada. Por otra parte, si uno de ellos logra hacerme pedazos con una

bomba bien colocada, ello nunca afectará su sueño. Está sirviendo a su país, que tiene el poder de absolverlo del mal”.¹³⁵

Orwell nos habla de algo muy similar a lo que plantea Lillo, haciendo hincapié en aquellos rasgos humanos que se manifiestan en paralelo a los rasgos de *asesinabilidad*. El fusilero de Lillo y el aviador de Orwell poseen cualidades “bellas” que, sin embargo, pueden ir armoniosamente de la mano con una fantástica y extraordinaria capacidad de matar. En este sentido, como Eichmann, el fusilero de Lillo y el aviador de Orwell son personas buenas, nobles. En los ejemplos, la palabra “deber” los conduce a cometer tales crímenes o indiferenciarse por el porvenir, y sin embargo, tal apego a tan nobles “obligaciones” se debe a que son, paradójicamente, “personas buenas”. Y, por tanto, habría que agregar que su bondad va aparejada de la más irrestricta decisión de no poner ninguna de sus certezas en tela de juicio, es decir, no pensar, no juzgar, no dirimir, no reflexionar. Tanto en Lillo como en Orwell resuena la “banalidad del mal” de la que nos habla Arendt. Lo interesante es que Lillo lo hace a propósito de la masacre en la Escuela Santa María de Iquique, en nuestro país, en 1907. Tanto Lillo como Orwell concuerdan en que los crímenes los pueden realizar personas “común y corrientes” que reciben *órdenes*, esto es, pertenecen a una cadena de mando y obediencia. Cuidando tal pertenencia *no piensan, no deliberan*: obedecen sin cuestionamiento alguno, amparados, en muchos casos, en la institucionalidad que permite tales operaciones y procedimientos. Pero lo central radica en que ambos manifiestan la relación entre la carencia de pensamiento y el ejercicio irreflexivo de la criminalidad o de la irresponsabilidad con respecto al futuro o del conjunto de consecuencias antes mencionadas. Lo que cuesta creer, como lo diría Arendt a propósito del apoyo del pueblo al nazismo y su criminalidad, es que tal apoyo no se deba a lavado de cerebro alguno. Cuesta asumir que el pueblo decida *funcionarizarse* (despolitizarse). Desde mi punto de vista, comparto la idea, para este caso, de que el anonadamiento se debe, por supuesto, a otra creencia muy afincada en los espíritus “revolucionarios”, a saber, que en el “fondo de su alma” son personas nobles, y por diversos factores, como la manipulación y el engaño, se han vistos llevados a aceptar o cometer todo tipo de atrocidades, sea por

¹³⁵ Orwell, George, ENSAYOS ESCOGIDOS, traducción de Osmodiario Lampio, EDITORIAL SEXTO PISO, México, 2003, p. 39. En adelante: EEGO.

omisión, ignorancia, indiferencia o participación. Cabe preguntar, pues, ¿por qué ellos no se despojan de esa capa que los convierte en *funcionarios* (despolitizados) y, por fin, se alzan en su plenitud bondadosa? Contestarán los “revolucionarios” que no lo hacen porque en el fondo ellos no saben que son buenos. Pues bien, ¿y cómo pudo, entonces, alguien darse cuenta de que poseía tal condición y que, por tanto, debía simplemente despojarse de tales capas, sedimentaciones? ¿Lo descubrió, lo encontró? Bueno, pero ¿por qué deben los demás tener aquel fondo que el descubrió en sí mismo? Porque somos naturalmente iguales, esto es, el carácter político de aquel pensamiento se encuentra cobijado en el mismo nido que el liberalismo.

Frank Kafka, tematizado por Arendt en más de alguna ocasión, también perfila la despolitización pero ya en el interior del engranaje. Arendt misma se percata de ello al analizar EL CASTILLO de Kafka:

“Ellos se mueven, además, en una sociedad en que todo el mundo tiene asignado un papel y todo el mundo tiene un empleo: el contraste de los protagonistas con la sociedad procede únicamente del hecho de que su papel queda sin definir, carentes como están de un lugar definido en el universo de los empleados. Y todos en esta sociedad, ya sean los pequeños tipos al modo de la gente común de *El Castillo*, asustada por perder sus empleos, ya sean los tipos encumbrados como los funcionarios de *El Castillo* o *El Proceso*, se afanan por cierta perfección sobrehumana y viven en completa identificación con sus empleos. Cuando en la novela *América*, por ejemplo, el portero mayor de un hotel confunde la identidad de alguien, dice a continuación: “¿Cómo podría yo seguir siendo portero mayor si tomara equivocadamente a una persona por otra?.. En mis treinta años de servicio aún no he confundido a nadie”. Errar es perder el empleo, y por tanto él no puede admitir la posibilidad siquiera de un error. Empleados a quienes la sociedad fuerza a que nieguen la posibilidad humana de errar no pueden seguir siendo humanos, sino que deben actuar como si fueran

sobrehumanos. Todos los empleados, oficiales y funcionarios de Kafka distan mucho de ser perfectos, pero actúan sobre la base de una idéntica asunción de que su competencia es omnímoda”¹³⁶.

Es interesantísima esta lectura puesto que, junto al personaje de nombre K y, por que no, al escarabajo de LA METAMORFOSIS, muestra con claridad una serie de aspectos propios de la caracterización del *funcionario*, despolitizado, sin identidad. El señor K es cualquier persona que cumple con su trabajo con una “responsabilidad” absoluta, esto es, minimizándose al ámbito puro del trabajo. Pero lo relevante es que al identificar con K al personaje, esta diciendo Kafka que, al ser cualquier persona, no sólo no hay singularidad, sino que existe una indiferencialidad con respecto al lugar que cabe en el engranaje: es indispensable que no sea alguien, un singular. Lo mismo ocurre con Gregorio Samsa, el comerciante que un día amanece transformado en escarabajo, o algo parecido. Tanto el señor K como Samsa no poseen identidad alguna, son inhumanos en el sentido de carecer de particularidad humana alguna que los distinga del mero metabolismo con la naturaleza, es decir, de meros órganos vivos suplantables.

Pero, a mi parecer, es en *1984* donde mejor se expresa la despolitización. La película muestra la distinción entre la clase de los trabajadores y la de los proletarios. Los primeros se encuentran al interior del Estado, trabajando para el Partido Único (Ingsoc); los segundos se encuentran en la periferia de la ciudad, mal alimentados, atemorizados, viviendo en condiciones paupérrimas. Ambos ámbitos se encuentran imposibilitados de alguna incidencia en las decisiones políticas del Partido, esto es, se encuentran fuera del campo de decisiones gubernamentales. Como se recordará, existen cuatro ministerios cuyos nombres son paradójales con respecto a lo que realizan, pensando en una cierta tradición de comprensión de aquellos conceptos. Estos son: el Ministerio del Amor, encargado de suprimir los placeres corporales, otorgar castigos, dolor y sufrimiento; el Ministerio de la Paz, encargado de la guerra, de mantenerla y crearla; el Ministerio de la Abundancia, encargado de los racionamientos de alimentos a la población; el Ministerio de la Verdad, encargado de tergiversar lo que sucede, acomodando lo que ocurre a lo que piensa la

¹³⁶ Arendt, Hannah, ENSAYOS DE COMPRESIÓN, traducción de Agustín Serrano de Haro, CAPARRÓS EDITORES, Madrid, España, 2005. En adelante: EDC. P. 98.

dirigencia del Partido Único. En este último ministerio trabaja el personaje central de la obra. Winston Smith, en efecto, este miembro del Estado genera la verdad pública manipulando la información, las verdades de hecho. Pero lo central de esta obra radica en el total control de la vida humana haciendo aparecer ambiguos los conceptos (amor, paz, abundancia y verdad) e instalando lo que Arendt en variados pasajes de LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO va señalando como la capacidad que tiene el totalitarismo de mostrar la precariedad del arraigo de los valores al poder sustituirlos por otros, cambiando la semántica, utilizando la propaganda, etc. Este *control total* reduce la pluralidad humana a sustrato de sobrevivencia convirtiendo a los miembros de la sociedad en engranajes cambiables, y cuyos miembros están de acuerdo con ello, es decir, aceptan sin más ser meros engranajes.

El soldado de Lillo, el aviador de Orwell, el señor K y Gregorio Samsa de Kafka, Winston Smith de Orwell e incluso la trama de la novela UN MUNDO FELIZ de Aldous Huxley, evocan este nuevo, pero viejo, tipo de miembro de la sociedad, llamado a ratos ciudadano, cliente, consumidor, persona, etc. En todos ellos resuena el eco de la despolitización. Nos encontramos, así pues, en el tránsito al entramado que el concepto de totalitarismo que Hannah Arendt desarrolla y problematiza de acuerdo a su origen, principalmente, provoca en esta investigación.

Quisiera traer a colación el concepto de igualdad que ya hemos tematizado varios párrafos atrás, mostrando la vinculación que el trastocamiento de tal concepto, del ámbito político al ámbito social, provoca en el desarrollo de la despolitización:

“Allí donde la igualdad sea un principio viable de una organización política puede que tengamos personas de otra manera desiguales que tengan derechos iguales. Pero puede ocurrir que la igualdad se transforme en una cualidad innata de la que se desprende luego lo “normal” y lo “anormal”. Es la perversión del *concepto político* de igualdad al *concepto social* de igualdad”¹³⁷.

¹³⁷

LODT, p. 128.

Como dije, la perversión de convertir el concepto político de igualdad en un concepto social expresa la transmutación del concepto desde el ideario liberal igualitario, situado en el ámbito a-político de la condición natural, en una situación ajena al ámbito de la política entendida arendtianamente. En suma, la natural desigualdad (la diferencia) se transforma por arte de magia en un derecho de igualdad político (pero sigue siendo diferencia), es decir, la natural diferencia, lo propio de lo social, lo otro, la alteridad, adquiere un rango político. De este modo, se cristaliza la diferencia natural que nos constituye en una diferencia política natural que también nos constituye. Se naturaliza la política, pero sólo como ámbito de diferencia, y no como ámbito de distinción, de acción, de comienzo. Así, “iguales socialmente” o iguales por naturaleza homogeniza las personas y establece un parámetro, de raíz natural, biológico-divina, de lo “normal” y de lo “anormal” que impide la individualización entendida como la forja de la identidad, del alguien, del quién, del singular. “Iguales socialmente” nos mantiene en plena diferencia pero no posibilita el distinguirnos los unos de los otros. Impide los comienzos puesto que, al no tener antecedente alguno de ello, se les teme. En el fondo, se teme a la propia condición creativa de los humanos. Los personajes de Lillo, Kafka, Orwell muestran esta igualdad, y grafican, perfectamente, no sólo la marca tipo de una sociedad totalitaria sino que, además, la posibilidad, dicha anteriormente, de que el conformista democrático sea el caldo de cultivo para una sociedad de control total. Noelia Bueno, al respecto, lo señala así:

“La primera categoría que los totalitarios han venido a trastocar es la de la naturaleza humana. El concepto de esencia humana ya había sido puesto en cuestión con anterioridad, pero nunca antes había quedado tan expuesta a su total inoperancia. Nunca antes los hombres habían sido convertidos en seres superfluos, en meros animales humanos sometidos sólo a las reacciones propias de un ser vivo sin identidad ni personalidad, incapaz de pensamiento y de acción. La dominación total es la única forma de eliminar los imprevistos que siempre cabe esperar de las acciones humanas cuando se dan las condiciones para la libertad. El modo de lograr

esta espeluznante dominación total (posible solo en los campos de concentración) es descrito por Arendt como un proceso controlado y planificado que consta de tres fases: el asesinato de la persona jurídica, el asesinato de la persona moral y el asesinato de la individualidad, de lo que es más propio al ser humano, su ser distinto de los otros que se muestra en su capacidad para actuar espontáneamente, de manera novedosa, imprevisible e inesperada. Los totalitarios destruyen a cada uno de los hombres y destruyen también sus relaciones, puesto que la destrucción pasa por el aislamiento de cada uno de ellos y de todos ellos con respecto al mundo exterior a los campos de exterminio. *Se inclinan aún más las cabezas* y no se miran entre sí. De esta manera, los dominadores están bien seguros de controlar perfectamente las reacciones de los individuos y del grupo, no cabe esperar una acción extraña o distinta, ni siquiera un suicidio, y mucho menos una rebelión”¹³⁸.

En esta cita de Bueno Gómez, si bien está centrada en el totalitarismo nazi, hace mención a una serie de factores que es pertinente especificar y desarrollar para adquirir y comprender de mejor forma lo que por *funcionario* y despolitización quiero dar a entender. En primer lugar, los totalitarismos impiden la identidad, el alguien, el quién, el singular. Impiden, como señala ella, el pensar y el actuar. En segundo lugar, impiden, por tanto, la libertad entendida como la capacidad para comenzar, es decir, para intervenir el continuo que va del nacer al morir, esto es, intervenir el “ritmo normal” en que transcurre la naturaleza, sus leyes, su dinámica interna. Tercero, se eliminan así los imprevistos: se instaure un hacer mecánico, programado, procedimental, de engranaje, automático. Cuarto, destruyen el ámbito en que las relaciones políticas se puedan visibilizar, es decir, se destruye la posibilidad de la visibilidad mediante el aislamiento, la inmunización, la profilacticidad. En quinto lugar, este proceder garantiza que no habrán sobresaltos y todo actuar está ya “visualizado”. De este modo, las características propias del totalitarismo

¹³⁸ Bueno Gómez, Noelia, LA MEMORIA TRAS EL FIN DE LA MODERNIDAD EN HANNAH ARENDT, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº 47, 2009, pp. 123-131. En adelante: MTFM. P. 125.

epocal a la Segunda Guerra Mundial caracterizan de igual modo a nuestras sociedades democráticas. El *funcionario* subyace a estas condiciones, en ella habita, convive, se realiza, se forja, se constituye. La despolitización inherente a la caracterización que realiza Bueno Gómez nos conduce a pensar en lo que señala Paolo Flores Darcas:

“Toda democracia lleva dentro de sí el riesgo del totalitarismo a través del crecimiento desmedido del conforme que siempre habita en ella. El conformismo es el caldo de cultivo, el laboratorio de elección y el máximo probabilístico de la cristalización totalitaria”¹³⁹.

El conformismo, el funcionario, la mediocridad, corresponden a esta manera de concebirse en el mundo. Nuestras democracias, al ser despolitizadas, sin agonialidad, sin lucha, sin un ámbito diseñado para el sano y condicionales relaciones de conflicto que se dan “*entre los humanos*”, generan, por un lado, la naturalización de los contextos en que los hombres existen, naturalización de la vida, del modo específico y preciso en que estamos; por otro lado, generan hombres irreflexivos, procurados a satisfacer lo único que tienen “a la mano”: sus necesidades vitales, o no, de existencia. Vitales o no, puesto que el consumo, y su lógica, pueden convertir cualquier cosa en mercancía. En esta condición “social” actual, la acción, el comienzo, se relegan a criterios de marginalidad, de anormalidad y, por tanto, como diría Alain Brossat, de peligrosidad. Pero nuestra existencia, por suerte, no es esa únicamente,

“...si nuestra existencia se limitara a procurarnos los medios para poder sobrevivir (alimentarnos, producirnos, etc.), nuestra vida no se diferencia de la de cualquier otra especie animal o vegetal. Y si nuestra vida estuviera destinada a la mera producción por la producción misma, entonces viviríamos en una especie de anonimato generalizado: seríamos “el que hace la mesa”, “el que hace los zapatos”, en fin, un simple elemento de una cadena de

¹³⁹

OSHA, p. 3.

producción que puede ser intercambiado por otro sin producir mayor alteración”¹⁴⁰.

Nuestra condición de pluralidad siempre nos muestra el horizonte de sentido que entrega la capacidad de comenzar, de actuar concertados con otros, forjando poder, naciendo de nuevo, ya no biológicamente. No somos simplemente animales ni tampoco simplemente *homo faber*. Sin embargo, la cita de arriba da en el clavo al señalar que en la producción misma (en las condiciones de explotación, plusvalía o lucro) somos miembros de un engranaje del que podemos salir en cualquier momento e instalar en nuestro lugar otra pieza, igual a mí, la pieza saliente.

La agonalidad a la que hice mención párrafos anteriores tiene mucho sentido mirada desde el planteamiento de Chantal Mouffe. Para la autora, el liberalismo, en su afán de neutralizar los conflictos políticos, los sitúa en un campo donde pueden ser administrados por expertos o técnicos o sabios oraculados¹⁴¹. Escribe la autora que el agonismo es un

“tipo de relación nosotros/ellos que reconoce la legitimidad de los oponentes. La tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo”¹⁴².

Pero este agonismo debe cuidarse del ejercicio político que evoca el liberalismo al considerar a los adversarios en el campo político como competidores, como políticos profesionales, sujetos a criterios de oferta y demanda, de mercancía política. El adversario agonista lucha por instaurar un proyecto hegemónico, al revés del competidor liberal que busca conservar lo que hay sin perspectivar transformación alguna. Estos proyectos hegemónicos, al ser antagónicos, nunca se reconcilian del todo, no hay un acuerdo racional cabal. Y aquí, en virtud de esta confrontación inacabable, tiene sentido el sistema democrático puesto que debiera regular esta confrontación inacabable. El parlamento es un campo de guerra donde se permite la lucha y la escaramuza, pero no la muerte ni la

¹⁴⁰ HC, p. 252.

¹⁴¹ Mouffe, Chantal, EN TORNO A LO POLÍTICO, traducción de Soledad Laclau, F. C. E., Buenos Aires, 2007. En adelante: ETALP. Pp. 16-17.

¹⁴² ETALP, p. 27.

violencia¹⁴³. Ese espacio del habla político debe ser capaz de poner en discusión todos los ámbitos de la política existente, y no poner un “precio de entrada”, como lo hace el sistema parlamentario nuestro. La realidad política de nuestro país es una práctica contraria al agonismo. Es una práctica que elimina el conflicto mediante su reducción a mercancía consumible, esto es, en lenguaje de Chantal Mouffe, un “proyecto hegemónico” se *vende* en el proceso eleccionario. De no ser elegido por los demandantes quiere decir que no supo satisfacer la necesidad de consumo política de esa gente, porque lo que está en juego es la política como consumo y, por tanto, el pensamiento como consumo, como mercancía. Se trata de un “proyecto hegemónico” que sepa estimular el metabolismo mental del consumidor de política, que estimule el sistema digestivo pensante de este consumidor. De este modo, el ejercicio político debe velar por proyectos “desechables”, que resuelvan los problemas inmediatos del existir humano. Las proyecciones a largo plazo quedan en manos de los expertos, técnicos o sabios oraculados. Pero, la satisfacción de las necesidades de existencia, el pleno regocijo de todas las satisfacciones, para todos y todas, es decir, un pleno desarrollo del consumo, no hace a las persona libres:

“El presupuesto de la libertad es la autonomía de la necesidad. No es suficiente, por lo tanto, que nadie sea pobre (que *todos* vivan por encima del umbral de bienestar que la mayoría aceptaría para sí como civilizado). Mientras la existencia esté dominada por la emulación consumista, es decir por la *necesidad* social de la primacía del dinero y de las “cosas”, las condiciones de la libertad están en peligro”¹⁴⁴.

La sociedad liberal, en su promesa de satisfacer la demanda de consumo y eliminar la pobreza, en caso de que esto sea posible, seríamos aún “pobres”, pero de espíritu. La anulación de la libertad como capacidad de realización de lo imposible cercena una dimensión humana, y no únicamente biológica puesto que lo humano en nosotros está otorgado por el hecho inevitable de estar juntos:

¹⁴³ ETALP, p. 28.

¹⁴⁴ OSHA, p 3.

“Libertad implica la capacidad de dar existencia a algo que no existía antes, algo que no estaba dado en el mundo, ni siquiera en el pensamiento...”¹⁴⁵.

Así, acabar con la pobreza no significa el bienestar humano si tal abolición no va acompañada de la restitución de la esfera política como ámbito de participación global, agonal. Es más, el avance en la “superación” de la pobreza va acompañado de la criminalización y penalización de las acciones que buscan instaurar el ejercicio político no sólo reivindicativo socialmente, sino instaurar la política como ejercicio de transformación de la sociedad. En este sentido, no tengo la certeza de que sea el parlamento el lugar donde la política se lleve a cabo. Tal idea de Mouffe implica reducir la política a votación, cuando de lo que se trata, como se ha visto, es de relevar de ese lugar el monopolio del ejercicio político. Se trata, pues, de desjuridizar la política, la libertad, la acción y los comienzos. En palabras de André Duarte:

“Nada más contrario al pensamiento político arendtiano que considerar la política como fundada en el derecho, y hacer del derecho, de los derechos humanos y de la representación parlamentaria una política en sentido fuerte y positivo. Sin embargo, frecuentemente se alude a Arendt como una pensadora del derecho y de la democracia. Tal interpretación del pensamiento arendtiano me parece propia de un tiempo despolitizado en el cual predomina la subordinación de lo político a lo jurídico...”¹⁴⁶.

También lo señala García de la Huerta:

¹⁴⁵ Sahuí Maldonado, Alejandro, HANNAH ARENDT: ESPACIO PÚBLICO Y JUICIO REFLEXIVO, en *Signos Filosóficos*, julio-diciembre, 2002, n° 8, México, pp. 241-263. En adelante: HAEP. P. 243.

¹⁴⁶ Duarte, André, HANNAH ARENDT Y LA POLÍTICA RADICAL: MÁS ALLÁ DE LAS DEMOCRACIAS REALMENTE EXISTENTES, en *En-Claves del Pensamiento*, vol. 1, n° 1, junio 2007, pp. 143-154. En adelante: HAPR. P. 145.

“El centro de la vida política es el Estado, pero la identificación de la política con el gobierno del Estado, excluye la acción ciudadana y las formas no burocráticas de expresión y participación públicas”¹⁴⁷.

En efecto, centralizar la política, la agonalidad, los “proyectos hegemónicos” en el parlamento o en el Estado significa desautorizar y deslegitimar las capacidades que el común de las personas puedan tener para dirimir con respecto a lo común.

Esta “descentralización” tiene relación con el criterio que busca “achicar” el Estado, no para otorgarle preeminencia al ejercicio político no estatal, sino para garantizar que no habrá intromisión de la política en los asuntos de mercado o público, como lo entiende el liberalismo. Esto tiene sentido si comprendemos que para algunos teóricos o “políticos” el Estado es el núcleo central de la política, y además, debiese en el resultado de esta reducción avocarse a satisfacer el conjunto de las necesidades de existencia. En este sentido, es siempre también

“... un gobierno de expertos que tiene que resistir a la inexperta mayoría. Por ello que a un pueblo, en tanto inexperta mayoría, no se le pueden confiar materias tan especializadas como los asuntos políticos y públicos”¹⁴⁸.

En efecto, si la prerrogativa es preocuparse de sí, satisfacer los intereses privados e individuales, no habría necesidad de preocuparse por el bien común o aquello que nos atañe a todos. Si están todos preocupados de generar y acumular riqueza ¿quién se va a despreocupar de ello? De este modo, dedicarse a los asuntos públicos es un “sacrificio” puesto que se deja de lado, a raíz de esta “vocación de servicio”, la posibilidad de generar, mantener y acumular riqueza. Es un sacrificio en el estricto sentido de la palabra.

¹⁴⁷ PIV, p. 169.

¹⁴⁸ LODT, p. 321.

Volviendo al epígrafe con que se inicia esta sección, el funcionario es aquel apolítico que se encuentra en una organización política, pero para ser más preciso y poder vincularlo con el totalitarismo diré con Arendt que

“Los movimientos totalitarios pretenden organizar a las masas, no a las clases. [...] Los movimientos totalitarios se desarrollan allí donde hay personas que han adquirido el apetito de la organización política, pero son políticamente indiferentes, no les interesa el bien común, no acuden a votar, no tienen interés cívico”¹⁴⁹.

Es decir, personas que utilizan las organizaciones políticas con un fin u objeto personal, pretendiendo que las decisiones políticas sean decisiones personales, en beneficio propio. El *funcionario*, pues, comprende las decisiones políticas como decisiones personales, careciendo de todo interés por el mundo en común. Es leal de manera irrestricta a la cadena de mando y obediencia. Es como si la cadena de mando y obediencia habitara en él, estuviera presente en él, como si el jefe estuviera en él. Al ocurrir esto, el funcionario o subordinado, empleado o trabajador, se torna un irresponsable, puesto que la voluntad del jefe está yuxtapuesta en la voluntad del funcionario. Así, en el *funcionario* (despolitizado) funciona la voluntad del inmediatamente superior. Este análisis lo desarrolla Arendt para referirse al funcionario en un gobierno totalitario, pero cabe perfectamente para una sociedad como la nuestra. Arendt lo dice así:

“Lo que desarrolla el “jefe” es la irresponsabilidad en sus subalternos puesto que ellos, al ser la “encarnación” del jefe, nunca tienen la responsabilidad de sus actos debido a que en ellos “funciona” la voluntad del jefe”¹⁵⁰.

Estamos en condiciones de señalar que nuestra sociedad del trabajo, aquí en Chile, tiene estas características. En general, los trabajadores temen perder sus puestos de trabajo

¹⁴⁹ Ibid, pp. 435-439.

¹⁵⁰ Ibid, p. 514.

al desautorizarse con el jefe a raíz de una práctica en la que, eventualmente, no están de acuerdo. E incluso pueden llegar a desafectarse en cuanto el trabajador tiene ya otro trabajo. Pero, ocurre que en el mayor de los casos, como líneas arriba lo indique en base a ejemplos, los trabajadores hacen omisión alguna de las consecuencias que su producción pueda tener en el “bien común”. Esto, a mi parecer, y por de pronto no es nada nuevo, está relacionado con la “beatificación” del trabajo y el desprestigio de la política. Empero lo que está importando aquí es la relación existente entre el entramado totalitario del jefe y el funcionario, y la sociedad despolitizada, o verbigracia, funcionarial. Si el jefe *está* en la voluntad del subalterno significa, pues, que no hay jerarquía alguna, debido a que su mando está en cada uno de sus subalternos. Es como si cada uno de los empleados fuese la extensión de su persona, de su voz, de su mando, de su voluntad. Todo lo contrario de lo que ocurre en la acción, en el ejercicio político arendtiano. La autora, a propósito de los militantes de un partido totalitario, escribe:

“El “jefe” no estatuye jerarquía aunque la establezca, es decir, su autoridad, en cuanto a su voluntad no es jerárquica, sino que se desplaza a cada una de las voluntades de los militantes, en este sentido, el subordinado puede mandar a su jefe en virtud del cumplimiento de la voluntad del “jefe”. Así, de haber jerarquía, ésta se rompe. Me parece que esto refleja un plus en la noción de “*funcionario*”, puesto que ya no es mandar y obedecer en una cadena de mando, sino que, además, se perfecciona al convertirse la voluntad del subordinado en la voluntad del “jefe””¹⁵¹.

De cierto modo: horizontalidad despolitizada. Aquí se encuentra, a mi parecer, contextualizado el origen de la idea expuesta acerca de la “democracia empresarial”. En efecto, cuando la voluntad del “jefe” está en cada uno de sus subalternos, cada subalterno es “*jefe*”. Por tanto, cada subalterno puede demandar el cumplimiento de tal o cual mandato a cualquiera de sus superiores. De este modo, la cadena de mando y obediencia adquiere una perfección de la que carecía, a saber, *todos mandan a todos y todos obedecen a todos*. Pero,

¹⁵¹

Ibid, p. 550.

tal mandato y obediencia gira en torno a la voluntad del “jefe”. Se creará, entonces, que la estructura de mando y obediencia es democrática en virtud de que todos tienen un horizonte común, horizonte por el cual realizan los esfuerzos de mayor productividad para obtener, posteriormente, mayores ganancias. Junto con reducir el potencial humano a mera productividad económica y explotación sofisticada, se extrapolan las cualidades de la política al ámbito empresarial. En efecto, el dueño de la empresa requerirá el máximo compromiso de sus empleados. Este compromiso, como dije, es en virtud de una mayor generación de ganancia para todos quienes trabajan en aquella empresa. La ilusión es, pues, como en la sociedad totalitaria, que la empresa es de cada uno de los empleados; la ilusión es hacerles creer que es de todos. Y tal creencia transita por el hecho de la organización horizontal que el jefe impone en *su* empresa. Funcionamiento público, ganancias privadas. Ahora bien, como señalé, lo que me importa acá no es la organización del trabajo que se muestra en las empresas de nuevo tipo o “democráticas”. No. Más bien me interesa relacionar el concepto de *funcionario*, y el desplazamiento que la voluntad del “jefe” ejecuta, con la comprensión de la política. Así, el ejercicio de la política puede desembocar en un ejercicio “empresarial” cuando la organización política no sólo “funciona” como una gran familia, cuando funciona con los criterios de la esfera privada, sino que, además, cuando la voluntad del “jefe” *es* la voluntad de todos. En esto, ni las organizaciones políticas, caracterizadas al modo recién expuesto, ni las empresas de nuevo tipo se diferencian.

De este modo, “sin política” quiere decir, de manera precisa, aquel en cuyo horizonte de sentido no está el *mundo*, es decir, el conjunto de ámbitos que nos conciernen a todos, y no se reduce a mi entorno inmediato sino que abarca al planeta en su conjunto. Ser habitante del *mundo* no significa ser habitante de un país o de un territorio específico. Ser habitante del *mundo* significa serlo de la humanidad toda. Sin *mundo* quiere decir también reducido a la satisfacción de sus necesidades corporales y, por tanto, especificada su “función” al interior de ese horizonte. Es lo que podemos llamar con toda propiedad

animal laborans o consumista. En tal sentido, es certero lo que señala Odilio Alves Aguiar¹⁵²:

“Por vía de la *funcionalización* y del consumo, fueron aumentadas la previsión, el empadronamiento y el control sobre la capacidad humana de hacer y transformar”.¹⁵³

Más adelante escribe que

“... lo social es entonces, para Arendt, la forma de vida que surge con la modernidad y en la que resultan privilegiadas la socialización y la *funcionalización* de las actividades humanas, una vez que lo biológico priorizado impone una forma de organización de los hombres en que ellos no pasan de ser *meros medios, función*, para la realización del progreso, y asimismo, como tales seres singulares, se tornan superfluos. Esa es la razón de la animosidad de Arendt para con la categoría de lo social. Eso significa el fin de la libertad para hacer, para comenzar algo nuevo, fundar comunidades, y el cercenamiento de la dimensión espiritual, de la capacidad de descondicionamiento inherente al ejercicio de la facultad de pensar”.¹⁵⁴

En otro artículo, Odilio Alves señala que la sociedad de la información en que vivimos, sociedad que expresa un modo de organización del trabajo específico puesto que esta información constituye la productividad empresarial, articula la dominación, el ejercicio del “poder” tomando atención

“... sobre las *condiciones* en que acontece la vida, la información, las relaciones, la producción y la cultura. El poder es, de este modo,

¹⁵² Alves Aguiar, Odilio, A QUESTÃO SOCIAL EM HANNAH ARENDT, en *Revista Trans/Form/Ação*, N° 27, vol. 2, pp. 7-20, São Paulo, 2004. (La traducción es mía). En adelante: QSHA.

¹⁵³ QSHA, p. 11.

¹⁵⁴ *Ibíd.* P. 13.

definido como la capacidad de estructurar el campo de acción de otro, de intervenir en el dominio de sus acciones posibles y no directamente sobre sus voluntades. Se concibe la población como un ente estadístico y sobre ella se hace. [...] El poder, la dominación, no es más pensado en el control de la conciencia y de la voluntad de las personas, sino de sus condiciones y posibilidades de acción. En el encadenamiento sistémico-estructural en el que el poder se va a erigir pierden importancia los liderazgos, los partidos, los sindicatos y todas las otras formas institucionales que encarnaban o simbolizaban la centralidad de la voluntad, la capacidad de organización y de la conciencia en la política. [...] Actuando sobre las conductas y comportamientos estadísticos, esa forma de poder deja a la voluntad y a la conciencia libres, sin embargo, también impotentes y descartables”¹⁵⁵.

De este modo, Odilio Alves enfatiza el ejercicio de administración de la vida, poniendo el acento, a mi parecer, en la “confiscación del futuro”. En efecto, el “poder” que procura crear las condiciones de posibilidad de toda acción, anticipa y no predice, el comportamiento de la población. Pero este anticipar es un guiar, un llevar, puesto que si no fuese así, no tendría sentido alguno la noción de “anticipación” debido a que el propio concepto supone un “antes de algo”. Evitar lo espontáneo, lo propio de la vida, significa crear las condiciones de posibilidad en las que la población se vierte a la cotidianidad. La película *Matrix*¹⁵⁶ sería un muy buen ejemplo para expresar esto. En aquella película se muestra como el gobierno de las máquinas “anticipa” los comportamientos humanos anulando toda posibilidad de espontaneidad u acción, salvo la de aquellos que hacen resistencia a su ejercicio. El elemento revelador de esta administración de la vida ocurre cuando Neo debe elegir entre la pastilla azul y la verde. Tal elección implica, por un lado, acceder al conocimiento de la “realidad”, pero, y por otro lado, no dejar de estar en la *otra* “realidad”. No se trata de que haya *una* realidad, sino más bien, acceder a otra, de otra

¹⁵⁵ LPSC, p. 16 (la traducción es mía).

¹⁵⁶ MATRIX, es una trilogía fílmica producida por los hermanos Wachowski entre 1999 y 2004.

índole, con otra cotidianeidad. Algo similar plantearía Odilio Alves. La verdad, y no es que haya una, es que el desarrollo técnico-tecnológico supera con creces la imaginación que tengamos nosotros de ella lo que nos lleva a pensar que la realidad técnico-tecnológica “opera”, “funciona” en un paralelismo para nada comprensible a primera vista y que, a su vez, gestiona la administración de la vida de quienes deambulan por lo vericuetos técnico-tecnológicos. Escribe el autor:

“La ambición de control, dominio y manipulación pueden estar respaldadas por nuestras actuales instituciones en la medida en que los hombres dejamos de tener y querer un lugar en la política. Sin ese espacio, fácilmente se tornan controlables, previsibles y superfluos, sin utilidad ni espontaneidad. El ideal de *funcionalización* y automatización de la vida exhibe como insignificante el contacto entre los hombres como seres humanos tornándolos en meras funciones sociales, en cosas. Ese es el sentido esencial de los campos de concentración. Ellos presentan como posible una forma de vida humana sistemáticamente gerenciada, tecnológicamente controlada”¹⁵⁷.

La sociedad tecnológica, como otro nombre, provisorio y tentativo por supuesto, de la sociedad del trabajo, presenta el despliegue de lo que Foucault denominó sociedad de control, disciplinar o panóptica. También enfatiza el articulista el carácter “funcional” al que nos conduce la despolitización, el carácter de “sonámbulo”, de automatismo. En nuestra era de desarrollo técnico-tecnológico las relaciones *entre* los hombres se tornan superfluas porque ya no hay un “cara a cara”, ha desaparecido el interés por encontrarse. Internet es un buen ejemplo de cómo no es necesario estar juntos; más bien, el estar juntos que promueve internet, twitter, facebook es virtual, esto es, relaciones humanas donde el encontrarse se define de acuerdo al tipo de lejanía estatuida (lo que se llama virtual). Seguimos estando separados, pero tal separación se invisibiliza. Encerrados entre cuatro paredes estamos abiertos al mundo, pero ¿es cierto que con la tecnología estamos abiertos

¹⁵⁷ LPSC, p. 17 (la traducción y la cursiva son mías).

al mundo? Este tipo de despolitización augura una nueva manera de realizar la separación, más sofisticada, entretenida, individualizante, atomizante. Si originalmente el derecho garantiza la separación entre los unos y los otros, hoy la garantiza junto a la tecnología. Ella garantiza un estar juntos sin realidad física alguna. Somos “comunidad” en la virtualidad. Participamos del *mundo* en la medida en que menos estamos en él.

Sin embargo, aunque han ocurrido una serie de acontecimientos que muestran que la tecnología puede hacer factible el juntarnos físicamente (como el uso de la red para la protesta de los Pingüinos en nuestro país el 2006 o en el París de las revueltas por esos mismos años), en general el sentido propio que se le otorga y por el cual es vendido, circula en base al uso técnico-tecnológico, cuyo uso y desarrollo confabula para la aparición de este estar juntos concreto. No sería un despropósito sostener que el desarrollo técnico-tecnológico quiere “solucionar” los embates del existir humano a partir de una base “exacta y precisa”, pero entra en aporía toda vez que es evidente que la pluralidad que aquí se instala no es sino la única de carácter social en boga, pero no excluye que los usuarios puedan convocarse “por medio” de ella a acciones propiamente. Empero, no es su sentido original. Es más: esta utilización puede llegar a ser penada por la ley. Tenemos, pues, que en la virtualidad técnico-tecnológica yace la idea del comportarse y conducirse como modelos de quietud, de inmovilidad, de impedir la mutabilidad, pero ante todo, de seguridad. De este modo, de haber lucha o enfrentamiento, ésta no es “cara a cara”. Así, el saber técnico-tecnológico restaura la pluralidad básica y elemental, sofisticándola para que no transite al ámbito de la pluralidad política, como para que existan *sujetos*, como para que forjen su identidad distinguiéndose y no meramente diferenciándose. La red asegura que existan relaciones sociales, pero no relaciones políticas. De allí su carácter despolitizador¹⁵⁸.

Pues bien, hemos señalado hasta aquí variados modos de despolitización, a saber, la organización del trabajo y la labor, la educación, Internet. Para profundizar en este aspecto, José Enrique Ema López señala que existen tres formas básicas de despolitización¹⁵⁹, a

¹⁵⁸ LPSC, p. 18.

¹⁵⁹ Ema López, José Enrique, LO POLÍTICO, LA POLÍTICA Y EL ACONTECIMIENTO, en *Revista Foro Interno*, año 2007, n° 7, pp. 51-76. P. 53. En adelante: LPLP.

saber: 1) La que considera que el conflicto y los antagonismos han desaparecido para convertirse en gestión y administración de los procesos posibles a partir de la naturalización de las “leyes” del mercado económico; 2) La lógica del consenso. Reducir el conflicto a diálogo transparente y a la búsqueda de consensos en la esfera de la política profesionalizada; 3) La hiperinflación de la individualidad como destino y origen de todo lo que sucede, que podemos reconocer en la psicologización de los fenómenos de carácter sociopolítico. Habrían, a su vez, tres modos de hiperpolitización¹⁶⁰ los cuales son: 1) Diferentes formas de control, el biopoder o biopolítica, donde el poder atraviesa las relaciones cotidianas. Con la biopolítica la vida se considera el territorio político de dominación, pero también como lugar de resistencia y transformación, subvirtiendo la división público/privado que remitía la política sólo a la esfera pública; 2) La politización de ciertas singularidades reivindicativas: varón, blanco, occidental, heterosexual, etc.; 3) La crítica posmoderna. Sin embargo esta crítica que se centra en la imposibilidad de encontrar fundamentos últimos, es lo que hace, precisamente, la existencia de la política. Si hubiera un fundamento último sólo quedaría seguir la regla, la norma que conducen a él y listo.

De acuerdo a José Enrique Ema López, la despolitización giraría en torno a estos tres ejes que se desprenden de la clasificación recién expuesta, a saber: mercado, consenso e individualidad. Por su parte, la hiperpolitización también transitaría por tres ejes, a saber: biopolítica, politización de las reivindicaciones singulares, imposibilidad de fundamentos últimos. Ahora bien, despolitizar e hiperpolitizar, desde la óptica que venimos desarrollando, son lo mismo puesto que la primera busca evitar el ejercicio político, y la segunda convierte en político toda la dimensión del existir humano. Ambos conceptos se unen en la noción de totalitarismo. En efecto, el totalitarismo busca despolitizar impidiendo el habla reflexionante, entre muchas otras características; e hiperpolitiza puesto que cada uno de los ciudadanos es la continuación del “jefe”.

Pues bien, cabe preguntarse al respecto ¿qué sería politizar aquí? Para el autor sería desnaturalizar¹⁶¹, y señala el siguiente ejemplo:

¹⁶⁰ LPLP, pp. 53-54.

¹⁶¹ LPLP, p. 61.

“...se considera que tomar sopa con cuchara o saludar con la mano son maneras naturales, pero la política las develaría...”¹⁶².

En efecto, no es menos cierto que la esfera social, al estar preñada de los diversos procederes para satisfacer las necesidades vitales de existencia, esté considerada a partir de un conjunto de procederes naturales, propios a la condición humana, y que la política podría develar su *origen histórico*, esto es, que emergen de situaciones donde la voluntad e ingenio humanos forman parte esencial de ello. Pero estamos hablando aquí del ámbito social, de que la política sería un “instrumento” que proporciona herramientas para ver el ejercicio humano en vez de locuciones divinas y/o naturales. Sin embargo, se continúa en el estrato de lo social y no se avanza en la localización de lo político como ámbito, espacio, *entre, mundo*. De este modo, la diferencia entre despolitizar e hiperpolitizar nos proporciona una comprensión importante acerca de la desnaturalización de lo social, pero en ningún caso nos encamina a reconocer un ámbito propiamente político.

Cabe preguntarse, entonces, por el sentido que tiene la institución de la esfera social. Ya hay cierta respuesta en el planteamiento de Arendt. Recuerden que la autora señala que el nacimiento de esta esfera está en concordancia con el proceso de la Revolución Francesa y la puesta en escena del estado llano en el campo de las decisiones de gobierno. También tenemos el análisis que expone Foucault y del que se puede concluir que tal ámbito hace su aparición cuando comienza a transformarse la comprensión feudal del origen de la riqueza, a saber, el paso que va de la concepción que señala que la fuente de la riqueza es el suelo, la tierra, a la concepción que señala que la fuente de riqueza es la fuerza de trabajo. De allí que haya que incluir a la mayor cantidad de individuos en los procesos de generación y acumulación de riqueza, lo que conduce a desarrollar mecanismos, instrumentos y dispositivos que encausen el designio natural, fundamentado por Locke, de que la riqueza es un bien divino anclado en el trabajo. También se encuentra la mirada que realiza Roberto Esposito cuando señala el carácter nuevo que adquiere el individuo frente a

¹⁶²

LPLP, p. 59.

la comunidad feudal. En fin, y sin embargo, hay otra posibilidad de comprenderla, para nada lejana de lo que se viene desarrollando:

“La esfera social es el resultado de un cierto hibridismo entre las esferas privada y pública, y se pone en la perspectiva que, siguiendo a Arendt, constituye una característica específica de la modernidad que fue la resolución y el empeño de los hombres para deshacerse de una vez de la vergüenza que la dimensión de la reproducción biológica impone a todos”¹⁶³.

Así, la esfera social sería un ámbito “aséptico”, no sólo en el sentido de liberar a los hombres (¿a cuáles?) de todo el proceso desgastante e “inhumano” que significa tal preocupación constante e indefinida, sino que también es un proceso de asepsia tanto en cuanto es un cuidado que depende de mí mismo. Cuidarme a mí, cuidado de mí, pero de lo que en mí hay de putrefacto, de sucio, de bajo. De este modo, al masificar el problema de la reproducción biológica no se hace, sino, que masificar los modos y maneras en que tal reproducción se llevará a cabo, sea jurídicamente como criterio general ramificable a todos los habitantes del planeta. Así, los gobiernos occidentales, sobre todo los nacidos de postguerra, se asumen como tales y al constituirse como Estado deberán hacerse cargo de esta masificación. Lo que está claro, hasta acá, es que la esfera social adquiere la relevancia que le conocemos una vez que el gobierno ha tomado los problemas de la vida como problemas políticos. La pluralidad inherente a los hombres adquiere cierta relevancia con el doble giro del que habla Ema López, a saber, despolitización o hiperpolitización. Por tanto, la institucionalidad vigente, legalmente comprendidas no son, sino,

“... las democracias realmente existentes, concebidas como instancias de gestión administrativa de los intereses vitales del *animal laborans*”¹⁶⁴.

¹⁶³ QSHA, p. 10.

¹⁶⁴ HAPR, p. 146.

Así, pues, se apresuran en concluir que las sociedades jurídicamente establecidas, legalmente concebidas, constituidas democráticamente como se suele llamar, son aquellas que tienen por prerrogativa “administrar los intereses vitales del animal laborans”, esto es, convertir a los gobiernos y los Estados en instancias gestadoras de los intereses individuales masificados. El peligro es cuando se concibe una forma de gobernar sin aquella prerrogativa, no en el sentido de ignorar la esencial satisfacción de las necesidades de existencia, sino una forma de concebir la sociedad políticamente, esto es, sin la prerrogativa económica. En esta disputa, a mi modo de ver, aparece la creencia de que toda comunidad es, por antonomasia, una comunidad política. Ya vimos que la teoría de la pluralidad despeja tal comprensión, y que el planteamiento de Roberto Esposito en *COMMUNITAS* e *IMMUNITAS* también realiza su resto. En este sentido escribe Alves Aguiar:

“... eso ya aparece en la traducción que los medievales hicieron de la expresión *zoon politikon* como *animal social*. A partir de ahí, se adentró en Occidente la idea de que cualquier comunidad es una formación política”¹⁶⁵.

El peligro de considerar toda comunidad como si fuese una comunidad política radica en la idea falsa de que, por un lado, la política consiste en mantener a cada ciudadano en perpetuo proceso de consumo; por otro, de que la política, por tanto, debe velar para que cada ciudadano mantenga un alto nivel de consumo, y sólo eso. Esto último significa una *lógica de consumir* todo lo posible: alimentos, agua, ropa, pero también pensamientos, arte, cultura, emociones, sentimientos, afectos, deportes, etc.

“Para Arendt, la cuestión social puede ser resuelta en un contexto de tiranía, dictadura y hasta motivar el totalitarismo. En segundo lugar, la abundancia no implica el surgimiento de ciudadanos. Al contrario, las sociedades consumistas están mostrando una

¹⁶⁵

QSHA, p. 11.

sofisticación enorme en la mantención de los hombres como meros consumidores”¹⁶⁶.

Arendt lo señala así:

“...el problema radica en que las mejores condiciones sociales son aquellas bajo las que es posible perder la propia identidad”¹⁶⁷.

En efecto, tener las necesidades cubiertas, como se dice, no haría más que desarrollar el conformismo, aislamiento y atomización de las personas. En ningún caso desarrollaría el interés común puesto que se encontrarían en una satisfacción constante de sus necesidades y en una preocupación constante de satisfacerlas. Lo común se vuelve, como es el caso nuestro, la reglamentación que señala el acceso a bienes de consumo y servicios de cualquier ciudadano. Y así como se tiene la certeza de que cualquier comunidad es política, se tiene la certeza, a su vez, de que la política es propia del gobierno o en virtud del gobierno, tal y como se cree que la política está enmarcada, como cree Etienne Tassin, como prerrogativa jurídica. La política pasa al gobierno para sincerar la nostalgia por los sucesos miserables en los que se desenvuelve la vida de las personas en sociedad. Cito a Alves Aguiar:

“La política, reducida a gobierno, pasó a ser restringida en la elaboración y administración estratégica para el libre desenvolvimiento del progreso; el trabajo como capacidad de ofrecer objetos y artefactos que tornasen el mundo en un abrigo en relación a la naturaleza se transforma en mera función; lo mismo en el arte; de actividad encargada de provocar la reconciliación crítica con el mundo y de embellecerlo, se transforma en instancia apaciguadora y de entretenimiento”¹⁶⁸.

¹⁶⁶ QSHA, p. 17.

¹⁶⁷ LCH, p. 236.

¹⁶⁸ Ibidem.

El gobierno, el trabajo y el arte (o la cultura en general), pasan a ser meras “funciones” en la sociedad de consumo. En este sentido, el carácter funcional está dado por la lógica de la utilidad y el desecho, este último como impronta de la innovación. Así, el bien común se comprende como el común acceso a los bienes y servicios de consumo, sean vestuario, alimentación, medios de transporte, de entretenimiento, etc., proceso a la par de la sustitución del individuo político por el animal laborans. Al constituirse una sociedad de trabajadores-consumidores los cambios anhelados son cambios sociales, esto es, cambios que permitan un mejor acceso a los bienes y servicios de consumo, haciendo verosímil la concepción biopolítica de la que hoy se habla. Una buena política es aquella que hace posible el mayor cuidado de los ciudadanos, determinando con claridad las posibles *infecciones*, su procedencia y el modo en que serán inoculados para inmunizar los procesos de individualización y satisfacción de intereses propios. Pero para ello es necesario instalar la idea de que “la vida es lo más importante”.

“Para Arendt, el siglo XX atestigua el oscurecimiento de la experiencia democrática radical, ya sea en función del creciente empleo de la violencia por parte del Estado, elevado a su paroxismo en el fenómeno totalitario, ya sea por el proceso histórico de privatización de la esfera pública, es decir, por la transformación estructural de la esfera pública en el espacio social de los cambios económicos de una sociedad constituida por trabajadores-consumidores. Este fenómeno determinó la pérdida creciente de autonomía de lo político en relación con el ámbito de las necesidades económicas, concebidas ahora en términos de las necesidades vitales de la sociedad o de la especie humana, definiéndose entonces el actual escenario biopolítico”¹⁶⁹.

De esos dos procesos de oscurecimiento de la experiencia democrática que se mencionan en la cita, me interesa el segundo, puesto que la privatización de la esfera pública, no sólo oscurece su importancia y hace disminuir su relevancia, como ya lo he

¹⁶⁹

HAPR, p. 146.

dicho antes, sino que constituye, a mi parecer, la vinculación con la sociedad totalitaria. Arendt argumenta en *SOBRE LA VIOLENCIA* que allí donde hay violencia no hay política. Y si la argumentación arendtiana acerca del terror en el totalitarismo implica la destrucción de todo lazo vinculante entre los ciudadanos, en el sentido de destruir el espacio *entre* los ciudadanos, podemos homologar tal análisis a las particularidades de nuestras “sociedades democráticas”. En efecto, nuestras sociedades de consumo no son políticas en estricto rigor; se constituyen a partir de la despolitización arraigada en la “lógica” de consumo y en las prerrogativas del animal laborans o homo aeconomicus. . Por tanto, nuestras sociedades son totalitarias no porque haya un terror que impida el espacio *entre* los ciudadanos, sino porque la política sólo adquiere sentido si es “*de consumo*”. El modo en que la violencia aparece en nuestras sociedades despolitizadas o de consumo, es solapado, sutil, invisible.

Es, precisamente, el *miedo* de Hobbes que magistralmente Roberto Esposito, en *COMMUNITAS* e *IMMUNITAS*, desarrolla en este sentido: cada quien quiere separarse de los otros puesto que cada quien posee la natural capacidad de matar. Cada uno es un potencial asesino. De este modo, en cada uno de nosotros se encuentra aquel dispositivo que puede hacer saltar por los aires los lazos jurídicos de una comunidad, por muy fuertes y violentos que sean los castigos para quienes apliquen violencia sin consentimiento del Estado y el gobierno. El miedo al otro, a su capacidad de matar, significa que la sociedad se encuentra unida por aquello que la puede destruir. De este modo, la violencia constituye el motivo de unión “comunitario” jurídico, y no la política. Pero este razonamiento de Esposito está en concordancia con todo el desarrollo del individualismo moderno, de la separación-inmunización que garantiza el derecho moderno. Así, la violencia sustituye a la política en la fundación de los Estados modernos. La pregunta que cabe hacer es ¿siendo la violencia la “partera de la historia”, como diría Marx, quiere decir esto que la política queda recluida para una estirpe, para una elite, para los especialistas, expertos, sabios y eruditos oraculados? Mi impresión es que la violencia así concebida constituye un complejo de relaciones que no hacen, sino, que mostrar, una y otra vez, que sin política la posibilidad de la violencia es latente, es decir, en sociedades modernas capitalistas y contemporáneas, en sociedades de consumo, metabólicas, la violencia es, efectivamente, la “partera de la

historia”. Pero esto no quiere decir, para nada, que la violencia sea la partera de *toda* sociedad. Más bien, la violencia es partera, a lo menos, de las sociedades despolitizadas modernas y contemporáneas occidentales, es decir, de sociedades donde la despolitización, el trabajo y la labor son ejes constitutivos de su fundación. Es lo que García de la Huerta señala cuando dice que

“...la exclusión de la violencia en la concepción arendtiana de la política hace sentido como *epojé*. No se trata de una omisión sino de deslindar la política deliberativa respecto del ejercicio del poder y la práctica de la violencia”¹⁷⁰.

Comparto este criterio puesto que comprendo que la violencia se caracteriza por la mudez que exige, todo lo contrario del ejercicio de la política. En este sentido, la violencia forma parte de la historia humana cuando la política falla, y es propio de la política fallar. Dicho de otro modo, en cuanto el ejercicio político no posee un objeto final, ni un producto, ni menos una verdad oraculada, puede culminar en actos terribles, como por ejemplo, el proceso que comienza con los bolcheviques, Lenin y los Soviet, y que culmina con el stalinismo y los Gulak.

Así las cosas, la violencia en las sociedades despolitizadas occidentales contemporáneas es invisible, en un primer momento, puesto que articula la legalidad de estas sociedades. Al mismo tiempo que esto ocurre, el ámbito político, la esfera pública, el campo común quedan reducidos a aquella esfera que “resguarda” esta constitutividad:

“Implica que el *animal laborans* ha sustituido al *zoon politikon*, produciéndose la desaparición de “*un mundo común*”. Decae la esfera pública como un lugar de revelación y expresión de las

¹⁷⁰ PIV, p. 177. Bien sabemos que el concepto de epojé, de raíz griega, tiene el uso técnico contemporáneo a partir de las investigaciones realizadas por Husserl. Es un concepto de suma complejidad al interior de la elaboración husserliana, pero que nos informa, en un primer momento, de su carácter, a saber, el de “suspender”. Es muy similar, desde mi punto de vista, a la “duda metódica” cartesiana, lo que viene a significar que, para el caso de la violencia, ésta se “suspende” para el análisis político puesto que la política, en esencia, no requiere de coacción alguna para sus deliberantes, característica propia y esencial de la violencia.

virtudes y de las iniciativas individuales. Una verdadera desnaturalización de la política que a partir de entonces es vista, juzgada y vivida en términos de *lo social*¹⁷¹.

Desaparecido el mundo común, desaparece la posibilidad de aparición de las identidades, y triunfa el ideal de igualdad natural. Desaparece la posibilidad de concretizarse virtuosamente, es decir, de desplegar todo el potencial y capacidades que se pueden dar si es el caso de no estar atado al ideal del interés propio, ensimismado en la corporalidad metabólica. Así,

“... se procede a legitimar un tipo de comportamiento social (acatamiento a la autoridad y aceptación a-crítica de “las verdades de la ciencia”) que de forma deliberada se impone a sí mismo una separación comunicacional entre los individuos (miembros atomizados de un colectivo), impidiéndoles apreciar el reconocimiento de y a *los otros*; a tal punto que si no pervive la capacidad para los discursos y para la acción política, entonces, acabarían desvaneciéndose los valores inherentes a la condición ciudadana del hombre”¹⁷².

¿Y cuáles serían estos valores inherentes a la condición ciudadana de los hombres que el comportamiento o conducta social desvanece? ¿Los valores propios de la acción? Como “valores propios de la acción” Arendt no señala que existan, pero sí podemos referirnos a la relación que establece entre el juicio y la acción, y la vinculación estrecha con el sentido común. Es más, como más adelante me referiré en extenso, el pensar, la acción y la responsabilidad están enlazados en el juicio, y de ello se puede derivar una cierta comprensión de los valores que la sociedad de consumo inhabilita, reduce, desvanece. Por de pronto, en lo que concierne a esta sección tematizada acá, la pregunta va dirigida a

¹⁷¹ Kohn, Carlos, RECONOCIMIENTO, IGUALDAD Y DIFERENCIA EN LA CONCEPCIÓN ARENDTIANA DE CIUDADANÍA, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 30, España, 2007, pp. 23-35. En adelante: RIDC. P. 25.

¹⁷² RIDC, p. 25.

preguntarse, entonces, por el tipo de ciudadano que se individualiza al modo del ejercicio político y no funcional o de consumo.

En efecto, hasta aquí no aparece una comprensión del ciudadano que nos pueda orientar en la relación posible con el concepto de individuo. Por ello, citaré un trozo de LA CUESTIÓN JUDÍA de Marx en que precisa la comprensión de esta relación:

“La diferencia entre el hombre religioso y el ciudadano es la diferencia entre el comerciante y el ciudadano, entre el jornalero y el ciudadano, entre el terrateniente y el ciudadano, entre el *individuo viviente* y el *ciudadano*”¹⁷³.

Antes escribe que

“el hombre en su *inmediata* realidad, en la sociedad civil, es un ser profano. Aquí, donde pasa ante si mismo y ante los otros por un individuo real, es una manifestación *carente de verdad*. Por el contrario, en el Estado, donde el hombre es considerado como un ser genérico, es el miembro originario de una imaginaria soberanía, se halla despojado de su vida individual real y dotado de una generalidad irreal”¹⁷⁴.

El ciudadano es, pues, una ficción. Lo real es el individuo en múltiples relaciones, propias de la sociedad civil, pero irreales para el Estado, puesto que el ciudadano es la realidad antonomásica. La categoría de ciudadano diluye las diferencias sustanciales de los individuos entre sí: es lo que se llama “igualdad ante la ley”. De este modo, para precisar en el camino de mi investigación, el individuo *real* es también la ficción del pensamiento tanto en cuanto sea considerado como el origen de toda relación y no *en* relación, es decir, como resultado de múltiples relaciones. Así, el individuo real es, por un lado, el gestado en las

¹⁷³ LCJ, p. 22.

¹⁷⁴ Ibidem.

múltiples relaciones del ejercicio político que dota de identidad, aparición, habla, libertad, etc.; pero, a su vez, es irreal para el Estado (y para el gobierno) puesto que está indiferenciado para la ley. *Real* para el Estado es el ciudadano indiferenciado que deambula y transita por las calles de la ciudad, desafectado de las múltiples relaciones que lo constituye, diluido en las diferenciaciones biológico-sociales. La ficción viva.

Pues bien, a propósito del mar que se abre con estas interrogantes acerca de la prerrogativa del individuo y/o del ciudadano, interrogantes, pues, que buscan perfilar la comprensión contemporánea del individuo en su versión liberal, esto es, social, *funcionarial*, medicinal e inmunizante, físico-orgánico-biológico; y el concepto de individuo político, politizado, *sujeto*, actuante, libre, comenzante, pensante, reflexionante, responsable, no para el campo de la empresa democrática contemporánea, sino para la forja de un *mundo*, es decir, para la transformación de la sociedad “*social*” en una sociedad política.

Para ahondar más en esta temática se torna pertinente traer nuevamente a colación, en un pequeño aspecto, al Michel Foucault de EL NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA¹⁷⁵ debido a que lo expuesto en aquel libro, junto a lo dicho en la última conferencia de DEFENDER LA SOCIEDAD¹⁷⁶, indica una manera cierta de relacionar la concepción de la biopolítica con el neoliberalismo, y con ello establecer una serie de relaciones con el concepto hasta aquí desarrollado de *funcionario* y su inherente *despolitización*. A lo largo de esta obra, Foucault va desarrollando los argumentos que buscan establecer la diferencia entre liberalismo y neoliberalismo. Así, pues, tenemos que la primera aproximación a esta diferencia está dada por la relación que el existe entre Estado y mercado. En el liberalismo, dice Foucault, el Estado vigila al mercado, en cambio, en el neoliberalismo, el mercado vigila al Estado. Se sigue de esto que en el primero el Estado debe anularse o alejarse del mercado; en el segundo, los principios que rigen al mercado pueden servir para constituir los principios del Estado. El Estado y el mercado están superpuestos y se gobierna *para* el

¹⁷⁵ Foucault, Michel, EL NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA, traducción de Horacio Pons, FCE, Buenos Aires, Argentina, 2007. En adelante: ENB. Particularmente las clases del 17 de enero, del 24 de enero, del 31 de enero, del 7 de febrero, del 14 de febrero, del 21 de febrero, del 14 de marzo, del 21 de marzo.

¹⁷⁶ DLS, clase del 17 de marzo de 1976.

mercado, no *a causa* del mercado. No hay, en el caso del neoliberalismo, un espacio en la sociedad política para el mercado puesto que la sociedad misma, política en este caso, está regida por los principios del mercado, es decir, se ajusta el ejercicio global del poder político a los principios de una economía de mercado, interviniendo sobre la sociedad puesto que es ella la condición de posibilidad del mercado. De este modo, se perfila el copamiento que de cierto modo está anunciado en las problematizaciones que expone y desarrolla Arendt acerca de los albores de la modernidad, pero situado contemporáneamente (aquí habría una primera diferencia entre Foucault y Arendt), a saber, que la sociedad se vuelve un “gobierno de sociedad” donde los principios del mercado no sólo rigen las relaciones humanas elementales y básicas, sino que, debido a que las rigen, estos principios constituyen un sentido común, un modo de vida, una operatividad cotidiana. Es como si el neoliberalismo fuese un sentido común, esto es, un conjunto de certezas arraigadas. La sociedad es una empresa compuesta de empresarios, competidores, emprendedores, pequeños empresarios, cuyos criterios de relación con los otros está anclado en los conceptos de eficiencia, eficacia, inversión, ganancia, oferta, demanda, etc. Y, como el Estado es un “guardián” del mercado, las leyes se establecen en virtud del funcionamiento del mercado, por tanto, la empresa y el aparato judicial se superponen.

Estas características que extraigo del análisis de la diferencia entre liberalismo y neoliberalismo que realiza Foucault, la analogaré con lo que caracterizo como biopolítica al interior del análisis que realiza el autor en DEFENDER LA SOCIEDAD, al diferenciar la “sociedad disciplinaria” de la biopolítica. Hacia el final del texto recién aludido, Foucault señala que la biopolítica se preocupa del hombre-vivo, del hombre-especie, no ya del hombre cuerpo como en la sociedad disciplinaria¹⁷⁷. Ya no le basta con controlar y vigilar, con castigar, adiestrar, utilizar, domesticar, pastorear cuerpos de los individuos; requiere de la prevención y cuidados de la población. En efecto, la población se torna una preocupación política, científica, biológica¹⁷⁸. Por ello su preocupación por la natalidad, la longevidad y la mortalidad. Y es aquí donde se puede realizar el paralelo con el neoliberalismo. En el caso chileno, la privatización de la salud, de la educación y de la previsión corresponde a

¹⁷⁷ DLS, p. 220.

¹⁷⁸ Ibid, p. 222.

las premisas articuladoras del dominio y hegemonía de los preceptos biopolíticos. Este paralelo me concita interés puesto que Foucault señala que la biopolítica

“...trata de instalar mecanismos de seguridad alrededor de la azarosidad que es la población de seres vivos. Se trata de optimizar un estado de vida. [...] Se trata de buscar una regularización de los procesos biológicos del hombre-especie”¹⁷⁹.

Los mecanismos de seguridad y/o tecnologías de seguridad pululan alrededor nuestro empíricamente, a saber, no sólo la policía en sus rondas, también los diversos artefactos creados para la vigilancia: portones electrónicos, guardias en casetas, rejas electrificadas, satélite que obtiene fotos de alta resolución, etc. Se tratará, pues, de hacer que “vivan mejor”. Estas tecnologías que se centran en los cuerpos y en la vida se negocian en el mercado. Forman parte del negocio de la seguridad individual (el spray lacrimógeno), de la seguridad nacional (el satélite recién puesto en órbita) y de la seguridad planetaria (el anillo de satélites instalados por EE.UU.). Es más, el horizonte de sentido es la protección del modo de vida de mercado, de la sociedad “libre” de consumo. Así, pues, la privatización de la salud, de la educación y de la previsión implican la inmovilización de los individuos sociales, puesto que los resta de las preocupaciones políticas y los reduce a las preocupaciones por adquirir y asegurar los recursos para invertir en enfermedades posibles, en conocimientos y saberes legalizados y verosímiles, en el confort que dará los ahorros para vivir la ancianidad. Neoliberalismo y biopolítica están ligados, sólo en el registro de estos aspectos, con la despolitización.

Con respecto a esto, Arendt escribe:

“La convicción de que lo más grande que puede lograr el hombre es su propia aparición y realización no es cosa natural. Contra esta convicción se levanta la del *homo faber* al considerar que los productos del hombre pueden ser más –y no sólo más duraderos-

¹⁷⁹

Ibid, p. 223.

que el propio hombre, y también la firme creencia del *animal laborans* de que la vida es el más elevado de todos los bienes. Por lo tanto, ambos son apolíticos, estrictamente hablando y 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*”¹⁸⁰.

Estas intenciones finales, tanto la del *homo faber* como del *animal laborans*¹⁸¹ se suscriben a las coordenadas de comprensión acerca de las intenciones del pensar biopolítico y del neoliberalismo. Para el caso del *funcionario* (despolitizado), que homologo como *animal laborans*, el espacio público versa acerca de todo aquello que tenga que ver con hacer la vida más fácil, larga, libre de preocupaciones y enfermedades, esto es, de cómo nos cuidamos, protegemos, refugiamos de futuros peligros, enfermedades, calamidades, etc.

Veamos ahora como la despolitización se desarrolla en la dimensión de la “irresponsabilidad”, es decir, como el *funcionario* (despolitizado), de acuerdo a sus características, enlaza la irreflexividad política, la obediencia sin consentimiento o responsabilidad empresarial y el pensar lógico.

¹⁸⁰ LCH, p. 230.

¹⁸¹ Esta distinción antropológica entre *homo faber* y *animal laborans* puede sugerir, al interior de la interpretación que de la obra de Arendt se puede realizar, la distinción entre liberal y neoliberal. Es sólo una sospecha.

3.3 DESPOLITIZACIÓN, EDUCACIÓN Y PENSAR LÓGICO

Para articular la comprensión de la relación entre pensar, irreflexividad, obediencia sin consentimiento y la lógica, quisiera remitirme a una serie de argumentos que se han ido construyendo a través de esta investigación.

En primer lugar, recordar el sentido del pensar que está inscrito en estas páginas: si bien podemos hacer alusión a las palabras de Heidegger acerca de éste, mi interés está en vincular tal actividad con la política, no en el sentido de que pensar y actuar son lo mismo, ni mucho menos. Más bien, como se dijo, la actividad de pensar requiere de “dos”, el “dos-en-uno”, de la soledad. La soledad es el diálogo silencioso de uno consigo mismo, y se distingue de la soledad en cuanto ésta implica estar solo habiendo otros o muchos. La soledad sería propia de la sociedad despolitizada y de la sociedad de consumo. Los individuos de la sociedad de consumo están “simplemente juntos”, es decir, como en el totalitarismo, se ha borrado el espacio *entre* ellos. No están convocados a ser-con o a estar juntos. Estando juntos de ese modo están solos. Siguen estando aislados, atomizados. Se juntan para aislarse. No hay ejercicio de soledad en ellos¹⁸². En este sentido son dos las orientaciones reflexivas que tomo. Por un lado, la vinculada con la enseñanza, pero no del pensar, sino de las condiciones para que el pensar se pueda desplegar; por otro, la orientación proveniente de la relación con la responsabilidad y, por tanto, con el ejercicio político en términos de la acción y generación de identidad.

En lo que corresponde a la responsabilidad, a la capacidad de responder por los actos cometidos, escribe Arendt que

¹⁸² En Arendt, son cuatro los textos en que ella aborda la problemática del pensar, a saber, LA VIDA DEL ESPÍRITU, RESPONSABILIDAD Y JUICIO, DIARIO FILOSÓFICO y CONFERENCIAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT. De estos textos es en LA VIDA DEL ESPÍRITU donde tematiza la problemática del pensar. En mi investigación me interesa la relación que tiene el pensar con la responsabilidad, con el ejercicio político, más que el pensar en sí mismo.

“Es puro absurdo esperar un comportamiento moral de alguien que no piensa. No pensar es, por ejemplo, no imaginarme como me sentiría si me sucediera a mí lo que yo inflinjo a otro; ahí está el *mal*”¹⁸³.

No pensar es la incapacidad de tener un lazo humano con los otros en virtud de un “ropaje” que adjudica estar con otros, pero no simplemente al modo de la masa, es decir, de un estar juntos pero separados puesto que no hay interés alguno de estar con ellos, este “ropaje”, esta “investidura” la otorga la acción. La acción, como se sabe, requiere de otros, y por tanto, del interés que me causan los otros, no un interés personal, de utilidad, sino el interés en común que poseemos al estar juntos en la acción. Despojarse de la responsabilidad es estar “desnudo”, es ser sólo un “ser humano”, un organismo biológico, una masa orgánica dotada de habla para conseguir aquello que lo pueda mantener simplemente vivo¹⁸⁴. Si bien pensar es un acto invisible, en un no-lugar, el pensar implica la pluralidad puesto que es una actividad que hago conmigo mismo, el dos-en-uno de la soledad. Y es el juicio la facultad encargada de situarnos en el ámbito del sentido común, al que pertenecemos, en principio. En efecto, carecer de juicio es carecer de sentido común. No poder juzgar implica no estar en condiciones de poder imaginar a los otros en mi elucubración. Esto significa que no puedo traer a mi pensar una serie de aspectos que he vivido junto a otros, es decir, hacer presente lo que está ausente puesto que no se puede pensar de aquello que está en presente. Pero lo que me interesa es otro asunto: la carencia de pensamiento o de juicio implica irresponsabilidad.

Expondré un ejemplo para darme a entender. En nuestro país, el tren metropolitano está atestado de gente que va a su trabajo y viene de su trabajo, e incluso, los fines de semana, cuando descansa, también transita en este medio de transporte abrumado por el hacinamiento. En las estaciones del tren metropolitano hay gente que trabaja ordenando la entrada y salida de los atestados vagones. La gente usuaria de este medio de transporte espera paciente el rito del entrar y salir de los vagones: apretados, asfixiados, y coordinados

¹⁸³ DF, p. 718.

¹⁸⁴ Aquí es posible vincular este planteamiento arendtiano con la noción de *nuda vida* y de *homo sacer* que desarrolla Giorgio Agamben a lo largo de su obra.

por estos trabajadores cuya función es hacer invisible el trato de autosometimiento a tales condiciones indignas de transporte humano. ¿En que medida a estos asistentes les interesa el bienestar de las personas usuarias del mencionado transporte? Si su trabajo consiste en agilizar el tránsito para que haya normalidad en el proceso vejatorio de transporte ¿Les interesan las personas? Mi punto de vista es que, en tanto trabajo, no les debe interesar el pesar de las personas allí en ese trato vejatorio, pero tampoco en cuanto personas comunes y corrientes. Hay una indiferencia constitutiva en ese orden vejatorio. Y así como este ejemplo hay muchos otros de la vida cotidiana donde el juicio y el pensar no se encuentran disponibles, haciendo posible que la vida cotidiana pueda desarrollarse en condiciones de miserabilidad. Así, a propósito de esta “indiferencia”, podemos señalar al respecto que la despolitización, en su carácter de desarrollo de personas irresponsables, está arraigada en la institucionalidad educativa de nuestro país.

La despolitización, en un aspecto, se despliega en la enseñanza institucional vigente. La enseñanza curricular nuestra hace posible la obediencia sin consentimiento, sin juicio; hace posible el trato inhumano, “animal”, de los vagones del tren metropolitano. La Ley General de Educación¹⁸⁵ define tres tipos de enseñanza que componen lo que se denomina educación: 1) la enseñanza formal, que es la

“que está estructurada y se entrega de manera sistemática y secuencial. Está constituida por niveles y modalidades que aseguran la unidad del proceso educativo y facilitan la continuidad del mismo a lo largo de la vida de las personas.”¹⁸⁶

Aquí la expresión es la malla curricular. 2) La enseñanza no-formal, de la que la ley dice que es

“todo proceso formativo, realizado por medio de un programa sistemático, no necesariamente evaluado y que puede ser

¹⁸⁵ Ley General de Educación, promulgada el 16 de diciembre del 2009, publicada el 2 de febrero del 2010.

¹⁸⁶ LGE, párrafo 1, artículo, 2.

reconocido y verificado como un aprendizaje de valor, pudiendo finalmente conducir a una certificación.”¹⁸⁷

La referencia acá son los talleres o las actividades extracurriculares. 3) La enseñanza informal consiste en

“todo proceso vinculado con el desarrollo de las personas en la sociedad, facilitado por la interacción de unos con otros y sin la tuición del establecimiento educacional como agencia institucional educativa. Se obtiene en forma no estructurada y sistemática del núcleo familiar, de los medios de comunicación, de la experiencia laboral y, en general, del entorno en el cual está inserta la persona”¹⁸⁸.

Esta última, a pesar de ser considerada al interior de la “educación”, no es incluida en la “institucionalidad educacional”, sean colegios, universidades, institutos u otros. Cabe, por tanto, preguntar por la relación que cabe entre la enseñanza informal y las dos anteriores, toda vez que, tal y como está comprendida esta enseñanza en la ley, es incomprensible que no esté habitando en el ámbito de la “institucionalidad educativa”. El habitar de esta enseñanza en los establecimientos de educación (colegios, sala cuna, universidades, institutos, etc.) aparece sigiloso, precavido, administrado, gestionado, controlado, observado, cuidado, temido, opacado, diverso, múltiple, plural: son el conjunto de prácticas, saberes, conocimientos, intuiciones, modalidades, sensibilidades, costumbres, etc., que el muchacho o la muchacha trae consigo y lleva al establecimiento educacional. Pero, y quizá sea lo más importante, esta enseñanza no es tomada en cuenta a la hora de diseñar el plan educativo que se aplicará a quienes tienen que “estudiar” o, lo que viene a ser lo mismo, es tomada en cuenta como enseñanza a domesticar, y en muchos aspectos, a doblegar, a reformular, a redireccionar, a “educar”. En general, la experiencia educativa en las aulas o espacios para la educación formal y no-formal exige la exclusión-inclusión de la

187

Ibidem.

188

Ibidem.

enseñanza informal. Entonces cabe hacer otra pregunta: ¿qué se excluye? En principio se excluye una amplia dimensión de la *vida*. Pero cabe insistir que esta exclusión se lleva a cabo incluyéndola, esto es, tal enseñanza se encuentra superpuesta con las otras dos, o yace junto a las otras. Se incluye no porque se decida incluirla, puesto que es el conjunto de saberes, certezas y prácticas que poseemos independiente de la educación escolar, sino porque es el modo en que puede ser sustituida. Pues bien, esta enseñanza que quiere ser sustituida corresponde a una dimensión de la vida que es *toda* la vida. Dicho de otro modo, la enseñanza institucional se posa en la enseñanza informal. Y al posarse pretende anularla, modularla, “verbalizarla”, civilizarla, otorgarle “sentido y dirección”, como si la enseñanza de la *vida* no tuviera ya sentido, modo, horizonte, y como si la enseñanza institucional no se originara *en la vida*.

Así, en nuestro primer asunto vemos que la enseñanza institucional caracterizada en esta ley se desarrolla *sobre y a partir* de una enseñanza que es “ocultada”: la enseñanza informal. Cabe ahora hacer una segunda pregunta, a saber: ¿Por qué ha de ser “ocultada”, incluida-excluyéndola? Lo que estaría en juego es la capacidad que cada “nuevo” trae consigo, como diría Arendt, a saber, la de *comenzar*, la de *generar* situaciones totalmente nuevas, nunca antes vistas ni oídas. La capacidad de dar inicio a sucesos totalmente nuevos y, por ello, “belicosos” con respecto a la necesidad de conservar el modo en que el modelo está desplegado. De este modo, se intenta domesticar, ortopedizar aquellas capacidades. Dicho de otro modo, se instala el mecanismo por medio del cual se despolitiza a los nuevos integrándolos, o tratando de integrarlos, en el entramado de los mecanismos por los cuales podrá satisfacer sus intereses personales, sea por la ruta de la obediencia ciega, como en le taylorismo o fordismo, o lo será por la ruta de la “calidad”, de la calidad, de la obediencia con consentimiento, como en el postfordismo. Pero para que ello ocurra, desde un principio debe estar claro que no es la comunidad la que le brinda al nuevo la posibilidad de educación, sino que es la familia, el ámbito privado o ámbito íntimo, lo no-público por principio. El Estado, como veremos, garantizará a las familias que sean ellas, y no otras instituciones, las que decidan qué educación recibirán sus hijos. Por de pronto, no hay comunidad política que detente tal mandato.

Continuando con nuestro análisis, en el párrafo 2, artículo 4, de esta Ley se escribe:

“La educación es un derecho de todas las personas. Corresponde preferentemente a los padres el derecho y el deber de educar a sus hijos; al Estado el deber de otorgar especial protección al ejercicio de este derecho y, en general, a la comunidad, el deber de contribuir al desarrollo y perfeccionamiento de la educación”.

El Estado se reduce a protector del derecho que tiene la familia de educar a sus hijos. Algo así como garante de que la familia “elija” donde educar a sus hijos(as). Más adelante agrega la ley: “El sistema de educación será de naturaleza mixta, incluyendo una de propiedad y administración del Estado o sus órganos, y otra particular, sea ésta subvencionada o pagada, asegurándole a los padres y apoderados la libertad de elegir el establecimiento educativo para sus hijos”. Pues bien, en un país como el nuestro, considerado uno de los más desiguales del mundo ¿qué ocurre si una familia no tiene dinero para inscribir a su hijo en un colegio? Deberá “conformarse” con aquel que no exige dinero para brindar educación, puesto que la libertad de elegir refiere a los recursos que la familia quiera y/o pueda invertir en tal o cual educación. Ahora bien, es cierto que existen colegios municipales, gratis por su naturaleza, que brindan una educación considerada de “calidad”, pero son los menos. Además, los establecimientos educacionales de carácter particular y particular subvencionado, en general, no aseguran una educación de “calidad”, salvo establecimientos significativos. Señalo esto porque lo que está en juego es la relación educación-mercado: existe el criterio general de que un establecimiento educacional pagado entrega mejor educación que uno que no lo es. Como señala Carlos Ruiz Schneider, a propósito de la discusión con Gerardo Jofré¹⁸⁹, la educación gratuita debe ser de una calidad inferior a la pagada, como para que el mercado educativo funcione, esto es, que la competencia tenga sentido.

¹⁸⁹ Ruiz Schneider, Carlos, DE LA REPÚBLICA AL MERCADO. IDEAS EDUCACIONALES Y POLÍTICA EN CHILE, EDITORIAL LOM, Santiago de Chile, 2010, pp. 113-121.

Sin embargo, el argumento de la ley, como está centrado en la relación educación-mercado, tiene como fondo la situación económica que ostenta la familia. El caso real es que los colegios no pagados, o educación municipal, *son* para las familias que no poseen los recursos económicos para enviar a sus hijos a un colegio de “mejor calidad”. Por tanto, el problema radica en la familia que no ha sabido generar los recursos para invertir en la educación, exponiéndose de este modo con claridad el sustrato económico que yace en la ley.

En efecto, la idea de que sea la familia la que actúe con plena libertad para decidir donde educar a sus hijos supone que la familia detenta la libertad económica, principio liberal por antonomasia. Así, la responsabilidad del Estado se limita a asegurar el derecho a educar que poseen las familias en virtud de los recursos económicos que ostenten. Así, si la familia no tiene los recursos adecuados se debe a la pésima gestión que hace con aquellos recursos, a la flojera de sus miembros para generar los recursos, a la poca o nula experiencia para los “negocios”, al trabajo inadecuado, etc. Lo central es, pues, que la libertad de elegir está en directa relación con el capital que la familia pueda invertir. Si incorporamos toda la información que señala que la existencia concreta de las familias en Chile se encuentra en las antípodas de las ricas y las pobres, entonces lo que propone la ley no es lo que efectivamente ocurre en la realidad. Al igualar las posibilidades de manera abstracta no se hace cargo de las diferencias reales, concretas que habitan en el ámbito de la existencia cotidiana. En este sentido, las movilizaciones actuales dejan en evidencia que nuestra educación expresa la sociedad de clases que existe en nuestro país y sus diferencias constitutivas que se remontan a la propia formación del Estado chileno.

Por otro lado, cabe otra pregunta pertinente al desenlace argumental anterior: ¿Para qué estudiar? ¿Qué sentido tiene? ¿Se estudia para generar una serie de recursos económicos con los cuáles se hará una nueva inversión educativa? ¿O para incorporar conocimiento y saberes a la comunidad en la que se encuentra inserto, algo así como “en beneficio de la comunidad” y no sólo en beneficio mío? ¿O en beneficio mío y de la comunidad? Como sabemos, la publicidad educativa está enfocada en garantizar la generación de ganancia personal. En ningún caso está enfocada en asegurar un bien común,

a menos que se entienda el bien común como la garantía constitucional de que cada individuo pueda satisfacer sus intereses siempre y cuando no sea obstáculo para la satisfacción de los intereses de los otros, como diría Hobbes. En esta línea es posible visualizar la comprensión antropológica de los hombres que contiene esta Ley: somos, por naturaleza, competidores, estamos, a cada instante, enfocados en lo que nos beneficia y el costo para alcanzarlo, en la inversión que debemos realizar¹⁹⁰. De tal modo, debemos disponer de lo que la naturaleza nos ha entregado para ello: la facultad de razonar, la libertad, la igualdad; el Estado, en virtud de lo anterior, garantiza que podamos desplegar tales capacidades para conseguir los fines que estimemos convenientes, fines que tienen que ver con la satisfacción de los intereses propios, individual, particular. Así, quedamos reducidos a la comprensión que la batería conceptual y teórica de la economía nos proporciona, apropiándose de la *vida humana*. Esta apropiación queda expuesta en la subsunción de la enseñanza informal en la enseñanza formal y no-formal.

Y es precisamente a partir de la inexistencia de la comunidad política en las decisiones educativas que pregunto ¿no es posible que sea la comunidad política quien se haga cargo de la educación de los habitantes de nuestro país, y en tal caso mandar al Estado? De otro modo, que no sean las familias quienes se hagan cargo de la educación de nuestros hijos e hijas, sino que lo sea el Estado mandado por la comunidad política. Empero, esto requiere de una politicidad que no poseemos. Esto requiere de una drástica transformación. En efecto, el proceso de despolitización, que se origina en los establecimientos educacionales primarios y se expande de diverso modo por todas las áreas de la institucionalidad educativa, se enclava en los supuestos del ser humano como un ser fundamentalmente económico. De este modo, la actividad política no tiene sentido, puesto que ésta requiere, en principio, estar dispuestos a discutir *todo*: nada le resulta a ella “*para siempre*”.

En este sentido, y en palabras de Arendt, la ruina de la política comienza allí donde son las familias quienes organizan y detentan la política

¹⁹⁰ Foucault, Michel, EL NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA, traducción de Horacio Pons, F. C. E., Buenos Aires, 2006.

“...la ruina de la política resulta del desarrollo de cuerpos políticos a partir de la familia. [...] Cuando se ve en la familia más que la participación, esto es, la participación activa, en la pluralidad, se empieza a jugar a ser Dios, es decir, a hacer como si *naturaliter* se pudiera escapar del principio de la diversidad. En vez de engendrar a un hombre, se intenta, a imagen fiel de sí mismo, crear *al* hombre. Desde un punto de vista práctico-político, sin embargo, la familia adquiere su arraigado significado por el hecho de que el mundo está organizado de tal modo que en él no hay ningún refugio para el individuo, para el más diverso. Las familias se fundan como albergue y fortificación en un mundo inhóspito y extraño en el que uno desea establecer parentescos. Este deseo conduce a la perversión fundamental de lo político, porque, a través de la introducción del concepto de parentesco, suprime, o más bien pierde, la cualidad fundamental de la pluralidad”¹⁹¹.

En efecto, el proceso de despolitización comprende, además de todas las características que ya hemos visualizado, la de que concibe a la familia, en cualquiera de sus formatos, como el núcleo central de la toma de decisiones políticas. Arendt ya ha mostrado que el trasvasije de la estructuración interna de la familia, o ámbito privado, ha copado el ámbito público, subsumiendo o suprimiendo las características propias del ámbito político y dejando como preocupación pública las preocupaciones de la familias maximizadas en el Estado, gobierno o ámbito político. En este sentido, pues, no es difícil comprender de donde proviene el ejercicio de abyección política o pública, o la obediencia ciega, sin consentimiento. Al encerrarse en la familia, y al establecer lazos de parentesco, la pluralidad tiende a anularse puesto que de forma natural nos convertimos en parecidos, iguales, muy semejantes, pero no en distintos, diversos, diferentes. Se instaura el terror a lo distinto plasmado en lo diverso: la familia es la guardiana de este terror y lo expande como

¹⁹¹ QELP, p. 46.

oxígeno. Así, la ligadura entre familia, despolitización y obediencia se articula, sobre todo a partir de la hegemonía del pensamiento liberal.

Sin embargo, hay otro aspecto que también es perentorio incorporar en esta discusión-enlace, a saber, lo que Arendt llama el pensar lógico. El pensar así caracterizado, en la obra de Arendt, está circunscrito a la lematización sobre el totalitarismo que la autora realiza, sobre todo en LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO. Y una característica de este pensar lógico es la relación que tiene con el terror. Escribe Arendt que

“El terror es la esencia de la dominación totalitaria. ¿Por qué? Porque, por medio de él se realiza la ley del movimiento. Es hacer posible que la fuerza de la naturaleza o de la historia discurra libremente a través de la humanidad sin tropezar con ninguna acción espontánea. El terror “estabiliza” a los hombres”¹⁹².

La estabilización de los hombres es la imposibilidad de la realización política, esto es, la realización de los preceptos naturales; en nuestro caso, de los preceptos de la libre competencia. No olvidemos que nuestro actual sistema político despolitizado se origina en el terror de la dictadura, y es perfectamente deducible que hoy estemos viviendo la “estabilización” que provocó el terror y que, de cierto modo, mutó en una modulación o estrategia distinta, no visible, oculta. Es perfectamente concebible que la carencia de trabajo provoque “terror” puesto que no habría recursos económicos para salud, agua, luz, educación, comida, transporte. De allí, según mi criterio, y creo que es el de muchos, el endeudamiento genera esta “estabilidad” indispensable para que el sistema en toda su dimensión funcione, puesto que el endeudamiento a 20 o 30 o hasta 45 años implica la abyección a las condiciones imperantes del trabajo y/o labor. La concertación de partidos por la democracia no ha hecho, sino, que “invertir” en el terror, es decir, obtener ganancias a propósito de la despolitización de la sociedad en su conjunto: la consolidación del neoliberalismo.

¹⁹²

LODT, p. 623.

La despolitización *funcional* al/del sistema imperante en nuestro país, basado en un terror originario que se solapa en virtud de las relaciones de consumo, inhibe la individuación:

“Pero el terror total no deja tras de sí una arbitraria ilegalidad y no destruye en beneficio de alguna voluntad arbitraria o del poder despótico de un hombre contra todos y menos aún en provecho de una guerra de todos contra todos. Reemplaza a las fronteras y los canales de comunicación entre individuos por un anillo de hierro que los mantiene tan estrechamente unidos como si su pluralidad se hubiese fundido en un hombre de dimensiones gigantescas”¹⁹³.

El terror de la dictadura y luego el solapado de la Concertación diluyeron las posibilidades de organización en la apertura de la sociedad de consumo, esto es, trasladaron, como diría Foucault, el ámbito de los conflictos al campo del consumo. Es políticamente correcto discutir hoy acerca de las calamidades que pueda provocar una empresa en algún sector de la economía, que discutir si necesitamos empresas privadas o públicas. Reemplaza, como dice la cita, el *entre* de la política por un entre desrelacionante, obligatorio, sin contenido. Es decir, vital:

“El terror destruye el espacio que hay entre los hombres, de tal modo que la libertad queda eliminada sin que ella sea atacada claramente. Hay una decisión de “presionar” a los unos contra los otros”¹⁹⁴.

Esta presión de los unos contra los otros inhibe, impide, desafecta la indispensable voluntad que requiere el estar juntos de la política. Este ejercicio pastoral, borreguil está enlazado con la obediencia y con la lógica. Así, el pensar lógico juega un papel fundamental en estos procesos de despolitización. Habíamos dicho secciones atrás que una

¹⁹³ Ibid, p. 624.

¹⁹⁴ Ibidem.

de las tantas sustituciones que ha impedido el ejercicio de la política como libertad y comienzo, es el cambio de la acción por la noción científica del comportarse y el conducirse. En efecto, la psicología juega un papel fundamental como garante de toda disfuncionalidad política, esto es, la psicología, como disciplina de una subjetividad que se “comporta” y “conduce”, instala todas las dudas posibles en la espontaneidad de la acción. Tales dudas son zanjadas una vez que se ha restituido el “alma” del correcto comportarse. Para el caso de las sociedades totalitarias como la nuestra, con un ejercicio del terror solapado, sutil, entretejido en los pliegues de las amenazas de despido, encarcelamiento, despojo, endeudamiento, el comportamiento, como dice Arendt, requiere de un sustituto que reemplace a la acción. Ella señala que es la ideología¹⁹⁵. Desde mi punto de vista, tiene pleno sentido puesto que los planteamientos liberales y neoliberales se aplican con todo el rigor de sus principios, asunto que caracteriza a la ideología, es decir, su proceder lógico:

“La ideología es la “lógica” de una idea. Considera que el curso de los acontecimientos sigue la “ley” de la “lógica” de sus ideas. [...] Las ideologías son a-políticas puesto que no prestan atención a los sucesos sino que a la articulación de la “ley lógica” en esos sucesos. [...] Por ello su a-politicidad: la “idea” se ajusta a su lógica y, por tanto, sólo necesita de la realidad para corroborar la justeza de la idea con la lógica”¹⁹⁶.

“Saltarse” la realidad, lo que de hecho ocurre, implica, por un lado, considerar que lo que ocurre adquiere pleno sentido cuando se piensa, cuando habita el pensamiento. Sin embargo, es distinto señalar que lo que ocurre, los hechos, hacen posible el pensamiento. Sin hechos no hay pensamientos. Empero, tampoco se puede decir que todos los hechos, todo lo que ocurre, por definición debe quedar registrado en el pensamiento. Es la diferencia que Arendt estipula en ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO a propósito de las verdades de razón y las verdades de hecho, alusión que ya hice capítulos atrás. Para el caso de esta discusión, “saltarse” la realidad equivale a situarse en un campo de verdades que se

¹⁹⁵ LODT, p. 627.

¹⁹⁶ Ibid, p. 628.

autoverifican en virtud de razonamientos cada vez más alejados de las verdades de hechos, de la facticidad¹⁹⁷. De este modo, el comportamiento debe ajustarse al proceder de esta lógica y sus leyes perfectamente depuradas, autoconcebida como verdadera, y arraigada en la naturaleza humana, esperando que

“...si son adecuadamente ejecutadas, produzcan a la humanidad como su producto final; y esta esperanza alienta tras la reivindicación de dominación global por parte de todos los gobiernos totalitarios”¹⁹⁸.

Margaret Canovan nos puede aportar otro elemento para comprender mejor esta problemática. Ella señala que, a propósito de las pruebas de la existencia de Dios, que fueron refutadas por Kant y quedaron como “una simple curiosidad lógica”¹⁹⁹, el argumento de la existencia de Dios (el que debe existir una perfección total puesto que la podemos pensar) está transmutado en el ámbito del pensamiento político en este sentido: si podemos concebir la sociedad perfecta, esa idea no puede permanecer siempre en el ámbito de las ideas: se *debe realizar*²⁰⁰. Lo que esta manera de pensar se salta es que el existir humano es contingente y no necesario, como afirmaría con toda fuerza Arendt.

De lo que se sigue, para el caso de las leyes económicas neoliberales, que el fracaso en su implementación radica en aquellos que impiden que las leyes del mercado funcionen de modo natural, es decir, sin intervención alguna, dejando las calamidades sociales que de esta implementación se siguen, como problema de la impericia de la sociedad y de los ciudadanos en ejecutar sus habilidades y capacidades naturales económicas. El ejercicio despolitizante de esta lógica y de toda lógica consiste, pues, en ignorar lo que acontece. Ocurra lo que ocurra el dogma interno se cumple. Al serle perentorio ignorar lo que ocurre,

¹⁹⁷ Como fue mencionado líneas atrás, Husserl, en LA CRISIS DE LAS CIENCIAS EUROPEAS Y LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL, expone el nacimiento de la ciencia moderna a partir de las elaboraciones de Galileo Galilei. Pero ese mismo conjunto de descubrimientos encubre su origen, a saber, la empiria, y a partir de ese conjunto de comprensiones se construye *otro mundo*, más verosímil, y que culmina constituyéndose en el *verdadero mundo*. Por ejemplo, en el mundo “falso” hay ruidos y sonidos, en el mundo “verdadero” existen las ondas.

¹⁹⁸ Ibid, p. 620.

¹⁹⁹ TV, p. 62.

²⁰⁰ Ibidem.

los *comienzos* propios de la acción se vuelven sin importancia. Se trata, pues, de justificar las calamidades a partir de la ocurrencia de generar comienzos, es decir, de intervenir el continuo de la naturaleza.

De este modo, la realidad se trastoca a partir de, por un lado, el desprecio a lo que ocurre y, por otro, considerar como verosímil el mundo *conceptual, teórico*, científico, por sobre el mundo de hechos. Dice Arendt:

“El triunfo totalitario ocurre cuando las personas comunes y corrientes han perdido la capacidad para distinguir la ficción de la realidad que otorga la experiencia y han perdido de vista las normas del pensamiento: no hay distinción entre lo verdadero y lo falso”²⁰¹.

Lo que se suprime con la experiencia es la política, y en su lugar se instala la ficción de una experiencia. La distinción entre verdadero y falso se diluye haciendo que los criterios con los que funcionaba el común de las personas para dirimir lo correcto de lo incorrecto, por ejemplo, desaparezca. No hay experiencia alguna que pueda señalar una acción ejemplar a seguir. De este modo, lo correcto y lo incorrecto se transforman en operaciones lógicas, en procedimientos de convicción, es decir, en procedimientos que objetan la experiencia, los hechos, lo que acontece. Sólo sirven en la medida en que se ajusten a los principios lógicos que detentan. Así, por ejemplo, lo verdadero y lo falso se pueden obtener gracias a la mediación que establecen los mass media y no a lo que efectivamente ocurre puesto que, lo que ocurre está siendo lejos, donde carezco de experiencia posible sin la mediación de los mass media. Por tanto, la realidad, lo que vamos a considerar una experiencia real es lo que los mass media dicen que ocurre. Empero, el asunto acá es otro: al anular la experiencia como factor que dirime entre la ficción y la realidad, se disuelve la separación entre vida privada y vida pública; lo íntimo, como dice Helena Béjar, comienza a ser copado por lo público. Para Arendt esta es la diferencia, sino crucial, a lo menos profunda, entre gobierno totalitario y una tiranía:

²⁰¹ Ibid, p. 634.

“...la tiranía para gobernar debe aislar, impedir que los hombres se junten. Por ello concentra a los hombres en la vida privada. El totalitarismo, en cambio, domina hasta la vida privada”²⁰².

Aquí, como en muchos aspectos de la obra de Arendt, se abre un gran espacio para la especulación y elucubraciones varias. Primero, la tiranía despolitiza al separar a los hombres mediante la violencia o el ejercicio de la fuerza, enviando a éstos al ámbito privado; podemos decir nosotros que la democracia nuestra hizo exactamente lo mismo que la tiranía pero sin la aplicación del terror. Nos invita a preocuparnos por nosotros mismos no pudiendo haber mecanismo ni procedimiento alguno para realizar lo contrario, es decir, separar la política del trabajo para comenzar a actuar sin interés privado. Segundo, en el gobierno totalitario la extensión de dominación llega hasta la esfera privada ¿cómo podríamos nosotros decir que eso ocurre hoy? ¿Hay algún mecanismo por el cual se domine la esfera privada de los chilenos, partiendo del supuesto que existe, puesto que podemos pensar que no la hay en tanto ámbito íntimo?

²⁰²

Ibid, p. 635.

3.4 EL “PENSAR LÓGICO”

Hasta aquí, la democracia-tiranía, el sistema de gobierno que reduce a los hombres a la esfera privada (y que cada vez la empequeñece tecnológicamente), es verosímil. Pero ¿qué ocurre con el “anillo de hierro” que menciona Arendt a propósito del gobierno totalitario? Si a este “anillo de hierro” agregamos que la experiencia está desacreditada por las ficciones de la realidad o por el pensamiento lógico o por el dictado supraexperiencial que publicitan los mass media ¿es posible, entonces, que el gobierno democrático sea también un gobierno totalitario en el sentido que menciona Arendt?

Dice Arendt:

“El razonamiento lógico es una capacidad humana que no requiere ni del pensar, ni de otros, ni del mundo, ni de la experiencia. Se basta a sí mismo. Es la única “verdad” en la que se pueden apoyar una vez que han perdido toda vinculación con otros y el mundo”²⁰³.

¿Qué queda cuando somos condenados a la vida privada y sus exigencias? Aún cuando la ley garantice que cada uno de nosotros tiene el derecho de salvaguardar su vida al modo de cómo sus capacidades y habilidades se la proporcionen, hemos perdido los lazos con los otros, la acción concertada, el interés por el mundo. Desacreditamos la experiencia y la sustituimos por operaciones lógicas que se bastan a sí misma. Sustituimos el pensar por el adoctrinamiento. ¿Acaso no es esto un modo de copar la vida privada? ¿Acaso no es el modo en que se copa la vida, tal y como la biopolítica lo expone, sobre todo en Foucault? ¿En qué medida en la vida privada, en el “hogar”, en la familia, no se hacen respetar y cumplir preceptos, axiomas, premisas, razonamientos, principios, teoremas y teorías

²⁰³ Ibid, p. 638.

devenidas del pensamiento liberal clásico o de las convicciones de la tradición judeo-cristiana? El hecho de que la familia sea concebida como un núcleo económico fundamental ¿no es esto estar ya en el corazón de la vida privada?

Pues bien, en el orden de la argumentación cabe señalar lo que menciona Enver Torregroza:

“Según Arendt, que la filosofía política se haya concebido a sí misma como el arte de fabricar modelos mentales del orden político que merecen ser reproducidos esculpiendo la especie humana como su materia bruta, se debe a su fatal confusión entre acción y producción, entre el actuar y el fabricar, pero también se debe a su voluntad de dominio, a su deseo de cambiar el plural y dinámico mundo de los hombres por un paraíso de estabilidad metafísica, que de realizarse en la tierra, no sería otra cosa que la infernal consumación de lo inhumano”²⁰⁴.

En este desprecio por la acción, por la realización de mundos; la subsunción de la libertad de comienzos a la libertad de pensamiento; todo esto muestra el desprecio a lo humano, a su fatalidad inherente y, por tanto, expresa el miedo a lo que lo humano no puede dar alcance y, sin embargo, por medio de la acción, puede generar. Es el miedo a interrumpir el continuo del nacer al morir lo que motiva a estos pensamientos a confundir el actuar con el fabricar. Quieren asegurar en sus manos lo que, por definición, no ocurre todavía. Y allí yace la creencia fatal del totalitarismo y de las tiranías. Es cerrar los ojos a lo humano para instaurar el paraíso de la “estabilidad metafísica”: para estar allí sólo basta con respirar y permitir que el organismo se mantenga en funcionamiento. Enver Torregroza, al respecto, señala que

²⁰⁴ Torregroza Lara, Enver Joel, LA DECONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 40, enero-junio, 2009, pp. 135-148. En adelante: LDDC. P. 136.

“El alejamiento del mundo que provee la actividad del pensamiento nos puede hacer creer que los objetos del pensamiento son más reales que el mundo en el que vivimos”²⁰⁵.

Y a esta afirmación de Torregroza habría que agregar, para lo que nos interesa en esta sección de la investigación, que la realidad de los objetos del pensamiento es posible en cuanto exista la relación con la realidad de la experiencia. Entonces cabe la pregunta ¿de qué modo omitimos la experiencia y le damos plena credibilidad a los objetos del pensamiento? ¿De qué modo queda inhabilitada la experiencia en el pensamiento como para sostener la ineludible “verdad” del pensamiento como “verdad” de todo hecho? Habría que considerar, por tanto, la total desafección de la experiencia, asunto que dudo que ocurra, puesto que, con respecto a tal o cual suceso no somos simplemente indiferentes. Aquí es donde sostengo, entonces, que la relatividad de lo que ocurre, la relatividad que nos atestigua ella misma de la experiencia, decir que lo que ocurre es relativo, corresponde a la *decisión* de considerar que lo real (viejo tema) es inmutable, pero es inmutable única y exclusivamente, como ya lo sabemos, en el pensamiento, en el ámbito petrificante de lo experienciable. La decisión es crucial ¿por qué se decidió que el pensamiento es *más* real que la experiencia? La supresión del mundo, su condena y cambio por la vida, la inhabilitación de la acción, de la libertad y de los comienzos suponen la inadministrabilidad de la vida.

Lo anterior se refleja en el criterio de racionalidad que yace en afirmaciones que sostienen la existencia de *la* humanidad. Nos dice Alejandro Sahuí:

“Cuando se piensa en *la* Humanidad, *los* seres humanos desaparecen y el espacio público como lugar de aparición de los sujetos pierde toda su razón de ser”²⁰⁶.

²⁰⁵ LDDC, p. 138.

²⁰⁶ HAEP, p. 247.

Así, *la* humanidad es un concepto abstracto del que se olvida esta condición preliminar. En efecto, nos referimos a *los* seres humanos como miembros de *la* humanidad olvidando que lo existente verdadero son la amplitud y pluralidad de seres humanos. De este modo, adquiere pleno sentido la afirmación de la cita al señalar la pérdida del espacio público cuando se refiere a la totalidad de los seres humanos como si fuésemos uno.

Sin embargo, y como veremos en el capítulo posterior, es la voluntad la que ha puesto al pensamiento por sobre la realidad, y cometeríamos un grave error al considerar que es el pensamiento quien por sí solo se impone como única realidad. Paolo Flores señala, a modo de defensa del pensamiento que este

“...nos puede resultar extraño y hasta peligroso porque abre terrenos poco familiares ajenos a las urgencias biológicas, productivas o políticas de nuestro hogar terrestre, incitando la relativización misma del suelo que habitualmente pisamos y con ella aterrizándonos así sea subrepticamente. Por ese motivo nos podemos ver avocados a sospechar del pensamiento, en la medida en que desmantela edificaciones metafísicas en las que confortablemente habitamos”²⁰⁷.

Flores sitúa en el pensamiento la potencia beligerante a la que hago alusión, pero de ningún modo se pretende fundamentar la posibilidad siquiera de sustituir el pensamiento dominante, en los términos de un verdad independiente de toda experiencia, por otro que se autoproclame emancipador. Más bien, como dice en la cita, usar el pensar para desmantelar las edificaciones metafísicas en las que nos encontramos placidamente, esto es, olvidando que son, precisamente, construcciones metafísicas. En este sentido es que el pensar es beligerante puesto que, al mismo tiempo de desmantela los cimientos de fundadas certezas, funda otras que a su vez pueden ser desmanteladas. Pero de ningún modo puedo sostener

²⁰⁷

LDDC, p. 143.

que tales certezas tienen, por sí solas, el valor de verdad en la acción, en la experiencia. Arendt al respecto nos dice que la

“verdad es el criterio supremo del pensamiento, no de la acción (libertad) o de la producción (belleza). Como tal, nunca llega a estar logrado, sólo se encuentra viva en el proceso, en el proceso de decir la verdad”²⁰⁸.

Líneas atrás escribe que

“quien en la lucha de opiniones dice que tiene la verdad, anuncia una pretensión de dominio. Así proceden los ideólogos: utilizan la verdad como medio para un fin”²⁰⁹.

Nuevamente aparece en juego una de las características de la verdad de hecho, a saber, que tal verdad dura lo que dura recordarla o decirla, sea documentándola o archivándola. Para el caso de la verdad de razón, como bien señala la autora, aquella verdad tiene vigencia en cuanto dura su pronunciación, luego de ello queda a merced de su inherente desmantelamiento puesto que la facultad que le da origen es desmanteladora por antonomasia.

Otro elemento decidor con respecto al pensamiento lógico es que queda sin “cuerpo”, es decir, si la experiencia es objetada en su validez de indicadora de procesos del mundo y, por tanto, de la existencia de otros junto a uno, quien piensa lógicamente pierde su calidez, se condena, en el “razonamiento frío”, a la indiferencia hacia los otros, a lo que a los otros les suceda. Si en el caso de los gobiernos totalitarios, el terror era una ley practicable debido a su infalible operatoria interna de sentido, y por lo mismo se podía causar daño a destajo, en un gobierno democrático como el nuestro, caracterizado ya, la organización del trabajo trae consigo la premisa de que lo que emane del trabajo es digno

²⁰⁸ DF, p. 604.

²⁰⁹ Ibid, p. 601.

por sí mismo: “el trabajo dignifica”, como reza el cliché. Me quiero referir en específico a las labores y trabajos de cuyo ejercicio productivo deviene una obra como la que ejecutan los asistentes de estación en el tren metropolitano de Santiago (trabajo inmaterial en este caso). En efecto, su obra consiste en hacer cómodo lo incómodo pero no sustituyendo las condiciones que hacen posible la “incomodidad” sino agilizando el tránsito para que el “dolor” ocurra más rápido, para no reparar, precisamente, en las condiciones de posibilidad de tal “incomodidad”. En otras palabras: forjar la costumbre de un mal trato cómodo amparado, como se ve, en un pensar lógico y *natural* acerca de esas relaciones. Pensar lógicamente, por tanto, es no pensar. O, como diría Arendt, y haciendo un guiño a la psicología, un aplanamiento (afectivo), un achatamiento, un pensar con barandillas.

Ahora bien, si la verdad es propia del pensar y no de la acción, si no hay pensamiento no hay verdad alguna, tal y como señala Arendt a propósito de la borradura entre la ficción y la realidad en que incurren los totalitarismos. El pleno relativismo ocurre debido a que no hay verdad alguna: hay un puro suceder de los asuntos humanos, transcritos como secuencialidad *natural* de procesos *naturales*. El aplanamiento, que también puede ser afectivo, implica la *superficialidad* acerca de los hechos:

“Sin pensamiento no hay ninguna verdad, y el pensamiento sólo se da en el diálogo de mi mismo conmigo mismo, donde el sí mismo puede ser sustituido por otro. Ese es el diálogo del pensamiento. Donde falta no hay profundidad, sólo *aplanamiento*. Toda la vida pública de nuestra época empuja hacia el *aplanamiento*. De esta superficialidad viene la desidia, y no de la profundidad, que hemos perdido”²¹⁰.

En la obra de Arendt, la carencia de pensamiento está relacionada con el ejercicio del mal. El ejercicio del mal, por tanto, corresponde al proceso de despolitización inherente al pensar lógico. La pregunta que considero pertinente es ¿Puede considerarse el mal, de acuerdo al conjunto de relaciones que encierra, como un cierto tipo de proceder que no

²¹⁰ DF, p. 604.

considere, necesariamente, la criminalidad, esto es, que considere la indiferencia que requiere el laborante o trabajador para ejercer su puesto asalariado? Señalo esto pensando a partir de la siguiente afirmación:

“Una vez aceptada la premisa y aceptado el desarrollo lógico, el miedo a la contradicción coacciona. Cuando esto permanece al margen de la experiencia, queda oculta la capacidad de los hechos para sorprendernos y la capacidad del pensamiento para dotar de sentido a las cosas”²¹¹.

En una sociedad despolitizada, diseñada en *función* del trabajo y la labor, avocada a satisfacer las necesidades individuales, con un espacio público atomizado por el interés individual, y con un criterio de relaciones sociales y “políticas” amparadas en los preceptos del liberalismo y del neoliberalismo ¿No es acaso de considerar que, como dice la cita, una vez aceptado el conjunto de premisas como ciertas, o como más cierto que aquello que nos brinda la experiencia, haya temor de entrar en contradicción con ellas, esto es, de entrar en contradicción con la lógica misma del trabajo y de la labor? En los ejemplos que he puesto, cumplir con su trabajo significa no importarle las consecuencias que tenga en los otros el acceso al servicio o producto. Llevando hasta su extremo la “lógica de las ideas” los acontecimientos aparecen como previamente concebidos, como si existiese una casta de futurólogos que nos señalan a viva voz lo que “debe ocurrir”, esto es, el conjunto de acontecimientos que deben ser ajustados al proceso lógico dominante. Estos futurólogos pretenden que todo lo que sucederá puede ser deducido, separando en ello todo razonamiento de la realidad y la experiencia. Así, suprimidas la libertad de comienzos, quedamos detenidos en un engranaje societal, gigante, inexorable. Sin embargo, la experiencia nunca puede quedar apresada de operación lógica alguna, escapándose por recovecos siempre posibles y abiertos por el pensamiento, por la politización. En efecto, al pensar “sin barandillas” podemos poner en cuestión, precisamente, la rigidez del pensar lógico y sus premisas. Pero esto significa que existe una relación entre el pensar y la

²¹¹ MTFM, p. 131.

experiencia, y esta relación es la Arendt llama “profundidad”, es decir, las raíces ancladas en el recuerdo, en la memoria.

Escribe Arendt:

“El comportamiento hacia mi mismo entraña nada más que la capacidad de pensar y recordar. [...] Los mayores malhechores son los que no recuerdan. El mayor mal no tiene raíces, [puesto que] negarse a recordar supone el poder hacer cualquier cosa”²¹².

Pensar con profundidad supone la experiencia en tanto se trae al presente lo ausente, lo ocurrido, lo ya-no. Así, la superficialidad del pensamiento lógico radica, entonces, en suprimir el contenido experiencial de la memoria. Eliminar una dimensión siempre viviente, vivencial. Si bien la discusión que desarrolla Arendt está dirigida al totalitarismo nazi y soviético, y que cuando habla del mal radical o del mal a secas, en virtud de los campos de concentración o de diversos procesos de exterminios (que hoy podríamos indicar junto a los conflictos del Kurdistán, en Los Balcanes, las dictaduras Latinoamericanas, africanas y asiáticas, etc.), nosotros podemos dirigirla, de acuerdo a los argumentos líneas arriba esbozados, hacia las sociedades democráticas post dictaduras, en particular, la nuestra. Mi opinión al respecto, y que no dista mucho de lo que en los pequeños espacios políticos existentes se dice, es que en Chile la democracia es el nombre de un proceso de cristalización de la despolitización inherente al proceso de economización de la sociedad. En este sentido, la democracia no es la mejor forma de gobierno, sino la forma de gobierno que no hace evidente, y de golpe, la violencia de los gobiernos totalitarios.

Quizás el extremo de la despolitización, con respecto al pensar lógico y su verdad, es cuando el funcionario carece de toda verdad, ni siquiera de la verdad lógica. En estricto rigor, solo funciona:

²¹² RYJ, pp. 110-112.

“fiable es únicamente, no sólo el que está formado para o el que sabe no tener opinión, sino el que por así decir, ha dejado ya de saber por completo lo que signifique estar convencido de algo. El tipo ideal de miembro del aparato totalitario que resulta de los experimentos de las purgas es el funcionario que bajo toda circunstancia funciona, el que ya no tiene vida ninguna fuera de su función”²¹³.

En la lógica del jefe que describí arriba, esto es, del que está en todos los funcionarios o miembros del engranaje, y que es la voluntad de cada uno de ellos, con el perjuicio para el jefe que podía significar ello, el funcionario confiable no es únicamente el que “hace bien todo lo que tiene que hacer” sino el que no sabe porqué ni para qué lo hace. No sabe que opera con una lógica excluyente de experiencias, sino que ni siquiera le interesa saberlo. Es el “que ya no tiene vida ninguna fuera de su función”, el que se lleva la empresa para la casa o que funciona en la vida común y corriente como si estuviese “trabajando”. Y que cuando se lleva la empresa para la casa no sólo lleva consigo el propio trabajo sino que, además, la operatoria en que dicho trabajo se realiza en la empresa.

Pero también es el conformista del que habla Tassin o de la conciencia feliz de la que habla Marcuse. En efecto, haciendo un guiño al planteamiento de Hegel en la FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU, va a señalar que la conciencia feliz es “la creencia de que lo real es racional y el sistema social produce los bienes...”²¹⁴, pero además nos dice que la conciencia feliz

“...refleja un nuevo conformismo que se presenta como una faceta de la racionalidad tecnológica y se traduce en una forma de conducta social. Esto es nuevo en tanto que es racional hasta un grado sin precedentes. Sostiene a una sociedad que ha reducido –y en sus zonas más avanzadas eliminado- la irracionalidad más

²¹³ Arendt, Hannah, ENSAYOS DE COMPRESIÓN (1930-1954), traducción de Agustín Serrano de Haro, CAPARRÓS EDITORES, Madrid, España, 2005, p. 369. En adelante: EDC.

²¹⁴ EHU, p. 104.

primitiva de los estadios anteriores, y que prolonga y mejora la vida con mayor regularidad que antes. Todavía no se llega a la guerra de aniquilación; los campos nazis de exterminio han sido abolidos. La conciencia feliz rechaza toda conexión. Es cierto que se ha vuelto a introducir la tortura como un hecho normal; pero esto ocurre en una guerra colonial que tiene lugar al margen del mundo civilizado. Y ahí puede realizarse con absoluta buena conciencia, porque, después de todo, la guerra es la guerra. Y esta guerra también está al margen; sólo azota a los países “subdesarrollados”. Por lo demás, reina la paz”²¹⁵.

De acuerdo a esto, la Segunda Guerra Mundial, y la Primera, son atroces porque ocurren en el mundo civilizado, pero los golpes de estado en los países Latinoamericanos, africanos o asiáticos son necesarios porque, de cierto modo, se está aplicando allí la civilización. Pero esta conciencia feliz, como la expone Marcuse, también es posible examinarla desde el punto de vista de los Mall, es decir, una serie de dispositivos que están orientados a satisfacer las necesidades adquiridas y las vitales, y no sólo los Mall, con el objeto de evitar que la atención se fije en los conflictos diarios y permanentes que pululan alrededor del ámbito en que transita esta conciencia feliz. En su carácter despolitizado, esta conciencia feliz invita al congelamiento del pensar mediante el uso de un lenguaje petrificado:

“Este lenguaje, que constantemente impone *imágenes*, milita contra el desarrollo y la expresión de *conceptos*. Su inmediatez y su estilo directo impide el pensamiento conceptual; así, impide el pensamiento. Porque el concepto *no* identifica la cosa y su función. Tal identificación puede muy bien ser el legítimo y quizá incluso el único significado del concepto operacional y tecnológico, pero las decisiones operacionales y tecnológicas son usos específicos de conceptos para propósitos específicos. Más aún disuelven los

²¹⁵ Ibidem.

conceptos en operaciones y excluyen el intento conceptual que se opone a esta disolución. Con anterioridad a su uso operacional, el concepto *niega* la identificación de la cosa con su función; distingue aquello que la cosa *es* de las funciones contingentes de la cosa en la realidad establecida. [...] El lenguaje funcionalizado, contraído y unificado es el lenguaje del pensamiento unidimensional”²¹⁶.

El lenguaje web, el lenguaje del “celular”, pero también el lenguaje de la publicidad, sea comercial o política, como es para el caso de este último, los debates políticos preeleccionarios; pero en el fondo de este planteamiento, como bien señala Marcuse, la relación entre lenguaje y realidad está jerarquizada y sostenida por el “pensar lógico”. No sólo se arguye la petrificación de la palabra en concepto, con lo que la palabra pierde su riqueza contextual y se convierte en un ícono que sirve para toda situación y lugar, de allí la petrificación y el congelamiento del pensar, sino que, además, como escribe el autor, unidimensionaliza la pluralidad humana, es decir, despluraliza y con ello sienta las bases para un real proceso de despolitización. Su prerrogativa primera, a saber, somos todos iguales y libres entra en contradicción, y de ahí la necesidad de un lenguaje petrificado: máxima desigualdad y una concepción de libertad natural y reducida, inhumana.

La racionalidad que se instala, siempre comprendiéndola como “pensar lógico”, instituye un orden que hace posible la satisfacción de las necesidades vitales de existencia a una gran mayoría de la población (pero veíamos ahí el peligro de conformar sociedades donde el consumo es garantizado pero la politicidad no, que es su precio), y esta racionalidad “trionfadora” muestra su límite cuando

“...aparece la progresiva esclavitud del hombre por parte de un aparato productivo que perpetúa la lucha por la existencia y la

²¹⁶ EHU, pp. 114-115. Resuenan las palabras del Nietzsche de “Verdad y Mentira en Sentido Extramoral”.

extiende a una lucha internacional total que arruina las vidas de aquellos que construyen y usan este aparato”²¹⁷.

En efecto, esta racionalidad productiva, de consumo, genera lazos de dependencia tales que las personas quedan avocadas a continuar la cadena de consumo por los medios que sean, considerando que ese es el único modo verosímil de existir lo humano. Así las cosas, vemos expresado aquí lo que hace ya mucho venimos planteando, a saber, que la sociedad de consumo puede, efectivamente, lograr satisfacer las necesidades elementales de las personas, pero al costo de suprimir el ejercicio de la política, de la potenciación de un *quién* posible. En su extremo satisfactorio quedamos reducidos a ameba.

Quisiera, para finalizar esta sección remitirme muy brevemente a lo que plantea Cristina Hurtado. Ella dice que

“Los hombres radicalmente alienados del mundo pierden el sentido, el lenguaje común así como el mundo que separa u reúne a la vez. La organización, la administración, la burocracia, las ideología, la propaganda, la publicidad reemplazan las palabras y la posibilidad de comenzar algo nuevo”²¹⁸.

En efecto, desaparece la “realidad del mundo”, debido a la constitutividad jurídica del aislamiento; eliminada la acción, quedamos reducidos a conducta y comportamiento; inmersos en el desarrollo tecnológico, estamos a merced de un pensar lógico al estilo de UN MUNDO FELIZ²¹⁹.

²¹⁷ EHU, p. 161.

²¹⁸ Hurtado, Cristina, HANNAH ARENDT: CONDICIÓN HUMANA Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD, *Revista de la Academia*, n° 15, primavera 2010, Santiago de Chile, p. 184. En adelante: HACH.

²¹⁹ *Ibidem*.

4. POLITIZACIÓN

*“...los hombres se diferencian
en lugar de ser meramente distintos...”*

Bernardo Correa, “Hannah Arendt”

“Donde acaba el habla acaba la política”

Hannah Arendt, “¿Qué es la política?”

Desfuncionarizar significa aquí politizar, y politizar tiene el significado arendtiano del término, es decir, la libertad, pero no la libertad liberal que se la juega entre el pensamiento y la voluntad, esto es, entre la libertad de pensamiento y la libertad de elegir, sino de aquella libertad que implica el actuar concertado con otros, generando el poder suficiente para realizar gestas, acontecimientos, hechos nunca antes vistos ni escuchados, siendo, en este sentido, muy similar a la creatividad. Politizar significa desplegar la capacidad de “comenzar” que poseemos los seres humanos.

Pero esta potencialidad inherente a nuestra condición es posible en un ámbito donde las prerrogativas de la satisfacción de las necesidades vitales de existencia no sea la premura de todo existir humano, puesto que en tales condiciones estamos amarrados al simple y continuo metabolismo con la naturaleza. Nos encontramos allí en una situación de sometimiento a la “tiranía del cuerpo”. Politizar, por tanto, y desfuncionarizar como proceso que hace frente a la funcionarización, implica crear un ámbito donde todos los seres humanos puedan convertirse en individuos, pero no como profesa el liberalismo, esto es, no como seres individualistas preocupados de sí mismos, en una latente y subterránea “guerra de todos contra todos”. En este sentido, el epígrafe de esta sección quiere sentar la siguiente idea de esta investigación: la teoría de la pluralidad nos proporciona los elementos

para hacer comprensible que la “socialización” tiene un carácter, *condición*, natural puesto que no sólo implica la relación con los otros organismos vivos que habitan la Tierra y los objetos, sino que también con los otros seres humanos. Esta relación es la más precaria y elemental, básica y primaria. Aquí, sin embargo, los seres humanos se distinguen los unos de los otros, sea por sus rasgos físicos o sus habilidades y capacidades mentales. En esta condición, la distinción es posible desarrollarla. El asunto es considerar que el desarrollo de la distinción es el desarrollo de la diferencia entre los unos y los otros, esto es, si es posible lograr el desarrollo de la política en la totalidad del conjunto de la población y no simplemente en el ámbito reducido de lo social y, que a mi juicio es lo más importante, sin dejar a su propio auxilio a un conjunto de la población, es decir, suprimir la diferencia entre quienes solo se dedican a la labor y/o trabajo y quienes pueden disfrutar de tales beneficios. Ahora bien, de acuerdo a esto, por política entenderé no únicamente el ejercicio de deliberar en el espacio público y otorgarse identidad comenzando acontecimientos nuevos, sino que, además, la posibilidad de forjarse en el infinito de posibles maneras de aparecer ante los otros. Así, en un primer momento expondré el carácter de tal aparecer identitario o, como dice Etienne Tassin, el singular.

Escribe Arendt que

“el mayor error de los pensadores: pensar que sólo cuando pienso soy verdaderamente yo mismo. Precisamente cuando estoy solo, nunca soy un “si mismo”, nunca soy idéntico conmigo. Mi identidad está ligada a mi aparición y, con ello, a los otros a los que aparezco. Recibo precisamente de los otros mi “mismidad” como identidad”²²⁰.

Me interesa de esta cita la alusión a la aparición. En efecto, logro la identidad cuando aparezco, pero no solo como objeto allí al frente, como un “que”, como un “algo”, sino como un “quien”, un alguien”. En la simple aparición es solo una cosa u objeto el que está ahí, o incluso, una persona con cualidades atribuibles a su cuerpo, por ejemplo; en la

²²⁰ DF, pp. 712-713.

aparición política, en el “alguien” o “quien”, no aparece el simple cuerpo, sino que también lo que es capaz de distinguirlo de los otros y lo hace auténtico, único, singular. El desafío político es ese: apostar por la autenticidad que puede llegar a ser tal o cual persona, no en base a sus atributos que comparte con otros, sino en base a lo que lo distingue de otros. Quede claro que no me estoy refiriendo a un fantasma o algún tipo de espiritualidad. Me refiero a la persona común y corriente que está des-preocupada de solventar sus necesidades vitales de existencia, es decir, no está ocupada en ello de antemano.

En este mismo sentido es la relación del pensar con el aparecer político. Cuando pienso soy dos-en-uno. Cuando el pensar es intervenido me vuelvo “uno”. Pero este “uno” no es únicamente el que se desenvuelve de modo social. Entonces ¿de qué índole es el pensar que se vincula con la acción? Si bien el pensar no conduce a nada, de tal ejercicio provienen diversos juicios y decisiones que comportan a los otros en el sentido de la política, es decir, ser libre para comenzar, iniciar, emerger. En este sentido, mi pensar se puede quedar en sí mismo, en sus ditirambos mentales, en sus diatribas, en sus recovecos y aceptar la “función” social sin más. Esto significa que puedo pensar, dirimir, reflexionar y, sin embargo, no actuar, que es precisamente, lo que ocurre en las sociedades nuestras que tienden a la democracia empresarial o a convertir a cada ciudadano en un consumidor-cliente-empresario-emprendedor. Por tanto, el énfasis no debe estar en el pensar, aunque es requerimiento para el ejercicio político identitario. De lo que se trata, pues, es de edificar la comprensión de este alguien, del quien, del individuo, del singular, a partir del ejercicio indispensable del pensar, tomando con cautela que el pensamiento ya es utilizado como mercancía de manera expresa.

Bernardo Correa nos puede dar luces acerca de este problema y el modo de abordarlo. Nos dice:

“Magistrado indefinido: ciudadano es aquel que obedece porque puede mandar, y viceversa, que manda porque está dispuesto a obedecer. Es decir, la ciudadanía supone una relación de igualdad tal que no existe una distinción esencial entre quien manda y

quienes obedecen, sino que está abierta la posibilidad de que, por rotación, los individuos unas veces manden y otras obedezcan”²²¹.

Aunque Correa define las cualidades del ejercicio político a partir del concepto de ciudadano, y su reconceptualización nuevamente, señala a éste como un “magistrado indefinido”, esto es, una especie de legislador, con lo que estaría situando el ejercicio de ciudadanía, y de política por tanto, en el campo jurídico. Hace alusión a las premisas clásicas del derecho civil y del derecho político, a saber, las relaciones entre ciudadanos y las relaciones entre gobernantes y gobernados. Estando en desacuerdo con esta propuesta, considero relevante lo que sigue, esto es, que ciudadano es el que *obedece porque puede mandar, y viceversa*.

Pues bien, el que sólo obedece es el esclavo o el privado de mando alguno, sea un niño, un interdicto en general, para decirlo en términos jurídicos. Y el que sólo manda es el tirano o el jefe totalitario o el jefe de empresa o, para el caso de esta investigación, el jefe en general. El ciudadano, para Correa, reúne ambas cualidades que lo privarían, en principio, de ser esclavo y/o tirano. O, se podría afirmar que el ciudadano es, en esta fórmula, tirano y esclavo al mismo tiempo, esto es, *sabe ser tirano y sabe ser esclavo*. ¿Podría haber otra manera de concebir al ciudadano como para no caer en esta posible aporía? Quizá el problema radique en la fórmula ejemplar: *obedece porque puede mandar, y viceversa*. En esta fórmula ejemplar se dice que somos tiranos y esclavos en uno mismo; pero también podemos decir otra cosa, bastante vieja por lo demás: que el que obedece lo hace mandando; y el que manda lo hace obedeciendo. Pareciera que la virtud del ciudadano es la que, por que puede ser tirano y/o esclavo, puede instalar un “punto medio”, un lugar donde la abyección y la violencia del más fuerte queden absorbidas por una característica que ninguna de ellas posee, a saber, el diálogo, el discurso, el lenguajear, hablar. En efecto, ni el tirano, ni el esclavo están en condiciones de establecer una relación con los otros.

Para establecer esta relación con los otros se requiere del pensar, y de los juicios que de allí provengan. Así, el pensar es el *diálogo* silencioso de uno consigo mismo, la

²²¹ HA, p. 257.

conversación del dos-en-uno. Tal diálogo, para que tenga sentido político, debe darse en un espacio público, donde haya otros que me permitan hablar, escuchar y ser escuchado. Tal ámbito de conversación requiere de destrezas y capacidades que deben ser enseñadas-aprendidas. Una de ellas es la de la responsabilidad, es decir, la capacidad de responder por mis acciones, por mis actos, pero que he tomado en conjunto realizar, es decir, la capacidad de responder por *nuestros* actos. Es lo que se llama obediencia con consentimiento, es decir, haber dirimido la ruta a seguir, obedeciendo el mandato que yo mismo también me he dado, esto es, un mandato que no es heterónimo. Por tanto, obedecer mandando y mandando obedeciendo supone no una persona mandando y otras obedeciendo, sino que son las mismas personas que se mandan y obedecen puesto que la regla, norma o ley es el resultado de sus propias reflexiones y conversaciones. La ley, de haberla, no les es ajena. Por tanto, politizar implica la enseñanza, no de la obediencia con consentimiento únicamente, sino la de la legitimidad de la desobediencia cuando la norma ha sido impuesta. En este sentido, la autonomía es la expresión de la identidad de aquel individuo que se ha distinguido de otros en cuanto no se mueve de acuerdo al automatismo de sus necesidades ni a los requerimientos del instinto.

Empero hay una tercera manera de entender la práctica ciudadana y es, precisamente, por parte de los ciudadanos por antonomasia:

“...(en la Polis) el sentido de lo político, pero no su fin, era que los hombres trataran entre ellos en libertad, más allá de la violencia, la coacción y el dominio, iguales con iguales, *que mandaran y obedecieran sólo en momentos necesarios* –en la guerra- y, si no, que *regularan* todos sus asuntos hablando y persuadiéndose entre sí”²²².

Este modelo excluye desde un principio la relación de mando y obediencia. Por esto podemos considerar que el modelo de “magistrado infinito” que propone Correa no hace, sino, que restituir el criterio de dominación privado-familiar con el que se inaugura la

²²² QELP, p. 69. Las cursivas son mías.

“novedad” política moderna. El asunto para nosotros está lejos de ser aceptado, siquiera pensado para una posible constitución de instituciones que desarrollen tal criterio. Se trata de regular nuestros asuntos hablando y persuadiéndonos, pero sin aplicar violencia alguna en ello. Sin embargo, lo que hoy se entiende por diálogo político está mediado por un elemento que los griegos no experimentaron como mediadora, a saber, las características de la dimensión social y, por extensión, el mercado. Pero lo interesante es concebirnos sin mando ni obediencia, es decir, iguales, pero para ello habría que trasladar nuevamente el concepto de igualdad y libertad desde lo social, donde están anclado fuertemente, al ámbito de la política. Se podrá decir que existe el concepto de igualdad política y de la libertad política, pero ello no menciona que existen bajo la dualidad dominio-obediencia, que en los griegos no se daba, salvo en la situación específica de la guerra.

Por tanto, sostener que la ciudadanía se baraja bajo cualquier fórmula de la dualidad dominio-obediencia es barajar la idea de la extensión de la violencia familiar hacia el ámbito de lo público pero en forma de ley, natural o divina (mandamientos), y no en la forma de la ley como *nomos*. En el fondo, se trata de aceptar, como dice Arendt, que el ámbito de las necesidades humanas ha copado el ámbito político de manera irrestricta y que no hay manera alguna de impedirlo y salir de tal desenlace “histórico”. Es más, de cierto modo, creo que consideran, junto a Correa, que es positivo que se hayan incorporado al ámbito público las problemáticas sociales, para ser resueltas, claro esté, pero, sin embargo, al costo de hacer desaparecer el mundo en común, y de convertir al conjunto de características sociales en el *verdadero mundo*. Con ello sólo nos quedamos con el mundo del trabajo y la labor, de dueños y productos finiquitados. De allí la necesidad de la dominación y la obediencia:

“Siempre existiría la *necesidad de la vida*, la cual a su vez *obligaría* a los hombres a dividirse entre los que *obedecen* y los que *mandan*. Por mor de la *vida*: guerra de todos contra todos. Por mor de la seguridad: dominación. Por lo tanto, punto de

referencia: la vida. *El prejuicio es que la política sea una necesidad vital*²²³.

De acuerdo a esto ¿qué lugar le cabe al lenguaje, entendido como discurso y persuasión, si la política se comprende desde la dualidad dominio-obediencia? Desde mi punto de vista, la conversación tiene por horizonte de sentido la domesticación del punto de vista del otro, la “gestión” de lo que el otro piensa, para decirlo en términos contemporáneos.

De igual modo agrega la autora, más adelante en este mismo texto, la importancia del habla y la persuasión:

“Lo decisivo no es que se pudiera dar la vuelta a los argumentos y volver las afirmaciones del revés, sino que se obtuviera realmente la facultad de *ver* los temas desde distintos lados, lo que políticamente significa que cada uno percibiera los muchos puntos de vista posibles dados en el mundo real a partir de los cuales algo pueda ser contemplado y mostrar, a pesar de su mismidad, los aspectos más variados”²²⁴.

Es decir, poder acceder a los puntos de vista de los otros pero de manera seria, esto es, que el punto de vista de los otros forme parte del mundo que tenemos en común. Acceder al punto de vista de los otros equivale a acceder a aquel lugar del mundo al que no tenemos acceso alguno, y nunca podré tener si no es por medio de los otros. Y aun así, no se trata de tenerlo sino de compartirlo. Y es aquí donde adquiere sentido el concepto de lo común, del mundo en común. No se trata, por tanto, del mero interés personal, que para esta situación de trataría de saber lo que opinan los otros como para desacreditar lo que opina, sino que se trataría de compartir el mundo por medio del punto de vista de los otros:

²²³ QELP, p. 144. Las cursivas son mías.

²²⁴ QELP, p. 111.

“Esto significa bastante más que la exclusión del propio interés, que sólo se obtiene algo negativo y comporta el riesgo de perder el vínculo con el mundo y la inclinación a sus objetos y asuntos. La facultad de mirar el mismo tema desde los más diversos ángulos reside en el mundo humano, capacita para intercambiar el propio y natural punto de vista con el de los demás junto a los que se está en el mundo y consigue, así, una verdadera libertad de movimiento en el mundo de lo espiritual, paralela a la que se da en el físico”²²⁵.

De este modo, se encuentra aquí, a mi parecer, lo que entendería Arendt por común que, como en Esposito, no tiene que ver con la propiedad. En efecto, lo común para Arendt sería el enlazamiento de los puntos de vistas acerca de lo que está *entre* nosotros, y el modo en como adquirimos y tratamos con esos puntos de vista, a saber, el lenguaje y la libertad.

Dice Arendt a continuación:

“Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio solo establecido por muchos, en que cada igual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad. Por eso quien domina sobre los demás y es, pues, por principio distinto de ellos, puede que sea más feliz y digno de envidia que aquellos a los que domina pero no más libre”²²⁶.

Y la libertad era entendida como

²²⁵

Ibidem.

²²⁶

QELP, p. 69-70.

“...poder ir donde se quisiera, pero este significado tenía mayor importancia que lo que hoy entendemos por libertad de movimiento. No solamente se refería a que no se estaba sometido a la coacción de ningún hombre sino también a que uno podía alejarse del hogar y de su familia. [...] Es evidente que esta libertad conllevaba el elemento del riesgo, del atrevimiento; quedaba a la voluntad del hombre libre abandonar el hogar, que era no sólo el lugar en que los hombres estaban dominados por la necesidad y la coacción, sino también, y en estrecha conexión con ello, el lugar donde la vida era garantizada, donde todo estaba listo para rendir satisfacción a las necesidades vitales. Por lo tanto, sólo era libre quien estaba dispuesto a arriesgar la vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande –un vicio para el que la lengua griega tenía una palabra específica [philopsychia]”²²⁷.

Aquí hace su aparición en pleno una dimensión, un aspecto poco tratado en términos políticos, a no ser que haya sido expresado en términos sacrificiales. En efecto, arriesgar la vida supone un cierto “desprecio” hacia ella, cuando, en realidad, correr tal riesgo implica el despliegue de las habilidades y capacidades que yacen en la potencialidad humana. En tal riesgo se puede morir, es cierto, pero sólo quedarse aferrado o maniatado a la vida es también una forma de morir puesto que nunca va a poder saber, de manera efectiva, de cuanto era capaz de acciones, de comienzos, de gestas. Baste con imaginarse hoy nuestras sociedades “familiares” y “amantes de la vida” como para atisbar el shock que produciría sostener que la política y el individuo identitario o singularizado, el quien, el alguien, requiere de tal abandono y, a su vez, de la entrega completa a la constitución de un estatuto distinto del existir humano. Esta entrega es lo que puede denominarse “milagro”, no en el sentido religioso al que estamos acostumbrados de oídas, sino que a un sentido terreno. Veamos lo que nos dice Arendt:

²²⁷

QELP, p. 73.

“La diferencia decisiva entre las “improbabilidades infinitas” en que consiste la vida humana terrena y los acontecimientos-milagros en el ámbito de los asuntos humanos mismos es la naturalmente que en éste hay un taumaturgo y que es el propio hombre quien, de un modo maravillosos y misterioso, está dotado para hacer milagros. Este don es lo que en el habla habitual se llama la acción”²²⁸.

La acción, que es la libertad de comenzar, y la de poder abandonar la casa cuando guste y, por tanto, correr el riesgo de perder la vida, la acción, como digo, es un milagro en el sentido de que “de la nada” forja lo imposible, lo inconcebible, lo impensable. Radica en lo humano tal posibilidad, pero en el humano que lo arriesga todo. En este sentido se pueden entender las revoluciones: las mayores gestas humanas puesto que se arriesga todo, y lo que se arriesga es en virtud no únicamente de una sociedad *mejor*, que sería el paradigma occidental de contenido, sino el de *poder* llevar a cabo las capacidades y habilidades de las que se dota un ser libre. A la base de estas operaciones “prácticas” está la firme creencia de que el humano es algo más que instintos, metabolismos y parentesco orgánico planetario.

La libertad, como dijimos, sólo es posible si estoy con muchos, no únicamente en cuanto a un carácter físico, sino que también espiritual porque puedo estar “solo” en algún lugar, pero realizando lo que hemos acordado para generar otro mundo. En este sentido, “soy muchos”, soy los puntos de vista diversos que hay acerca del mundo en mí. De tal modo que se atisba una crítica al individualismo, al atomizamiento de las sociedades sólo sociales, que fomentan el aislamiento:

“El individuo en su aislamiento nunca es libre: sólo puede serlo cuando pisa y actúa sobre el suelo de la polis. Antes de que la libertad sea una especie de distinción para un hombre o un tipo de hombre –el griego fuerte al bárbaro–, es un atributo para una forma

²²⁸

QELP, p. 65.

determinada de organización de los hombres entre sí y nada más. *Su lugar de nacimiento (el de la libertad) no es nunca el interior de ningún hombre, ni su voluntad, ni su pensamiento o sentimientos, sino el espacio entre que sólo surge allí donde algunos se juntan y que sólo subsiste mientras permanecen juntos.* Hay un espacio de la libertad: es libre quien tiene acceso a él y no quien queda excluido del mismo. El derecho a ser admitido, o sea la libertad, era un bien para el individuo, bien no menos decisivo para su destino en la vida que la riqueza o la salud²²⁹.

La reducción de la libertad a “moverse”, a “desplazarse” reduce, a su vez, el espacio *entre* los hombres a mera espacialidad, es decir, a lo que naturalmente media entre objetos. Hoy está en boga la libertad precisamente entendida como interioridad, como decisión, como pensamiento, justamente porque de lo que estamos privados es de la práctica política entendida como *comienzo*. Hoy, precisamente, se comprende la libertad como la posibilidad de excluirse del ámbito de los muchos, de refugiarse en la esfera privada, en la casa o simplemente en cualquier modo de separarse de los otros. En la lógica de la satisfacción de las necesidades vitales de existencia, la separación de los unos con respecto a los otros radica en la alta apreciación que se tiene del concepto de vida. En efecto, mientras más distante esté de los otros más a salvo estoy o, mientras obedezca y me obedezcan, estamos todos a resguardo.

Ahora bien, dado este conjunto de conceptos que quieren articular los fundamentos para la concreción de un individuo arendtiano, político, cuyo horizonte no es la satisfacción de las necesidades vitales de existencia, sino la creación, el invento junto a muchos y cuya autoría pertenece a todos puesto que no hay dueño ni objeto a producir o finalizado de acuerdo a una pauta previa; compartir el mundo mediante los puntos de vista de los distintos y diversos, pregunto ¿Qué rango adquiere el lenguaje, como persuasión, discurso, transmisión del punto de vista acerca del mundo, si ha sido vaciado de éste, y sustituido por

²²⁹ QELP, p. 113. Las cursivas son mías.

el *mundo social*? ¿Qué sentido adquiere si lo que está en juego es la dualidad de dominio y obediencia? ¿Se pueden transmitir los puntos de vista?

A mi juicio, y como lo señalo unas cuantas líneas atrás, a la base se encuentra de manera legitimada una concepción de la conversación que busca administrar los puntos de vista de los otros. Un punto de partida de tal administración es el desarrollo del pensamiento lógico como *el* pensar verdadero. Como el mundo ha dejado de interesar, la conversación, la persuasión, el diálogo han girado hacia la gestión y administración del pensamiento y del habla. Ya no interesa compartir el punto de vista acerca de lo que tenemos en común, precisamente porque tiende a desaparecer o reducirse microscópicamente el mundo, lo común, sino que interesa hacer que los otros piensen como *uno*. Pensar como *uno* hay que tomarlo en la ambigüedad del término, esto es, por un lado, pensar *todos* lo mismo para hacer lo mismo; por otro, pensar como el jefe, o mejor dicho, pensar *con* el jefe. Entonces, pensar todos lo mismo y pensar con el jefe se ha tornado el proceso democrático por excelencia. Así, cuando se pide la opinión o punto de vista acerca de tal o cual suceso, hecho, acontecimiento, se ha está pidiendo decir lo que todos piensan que, en general, es lo que piensa el jefe. Esta forma de proceder se liga con variados aspectos que hemos tratado y desarrollado en esta investigación. Uno de ellos es a los que refiere Paolo Flores, a saber:

“En un extremo, el individuo irrepitable, la existencia auténtica que todos nosotros podemos ser, el poder como libertad condividida que puede darse sólo en la acción, en la vida pública, por tanto. En el otro extremo, el replicante, la privación total de la singularidad en el automatismo instintivo de la necesidad, a través de la aniquilación de la esfera pública.

Por tanto, allí donde la necesidad elimine sin más la autonomía, el totalitarismo está celebrando su fiesta²³⁰.

²³⁰

OSHA, p. 2.

Pensar lo que dice el jefe y que pensamos todos, el *uno* como lo señale, se condice con el miedo a perder el “sustento” para la vida. En efecto, en nuestra sociedad del trabajo, en la que rige la explotación o la lógica del trabajo asalariado, rige también, por lo mismo el amor a la vida anclado en el apego a los modos diversos en que la vida puede ser resguardada, no importando las relaciones de abyección que deba constituir, legitimar y practicar. El reino de la necesidad ha triunfado, es decir, se ha eliminado la autonomía, la posibilidad de distinguirnos. En estas condiciones, el totalitarismo celebra puesto que, arrinconados en nuestra propia carne, el ejercicio de la política se torna ilegal, puesto que está deslegitimada desde el momento en que declara su rebelión a la atomización y al pensamiento *único*. No hay mundo, no hay humanidad, *reina* la abyección.

Escribe Arendt:

“Si es verdad que una cosa tanto en el mundo de lo histórico político como en el de lo visible sólo *es* real cuando se muestra y se percibe desde todas sus facetas, entonces siempre es necesario una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia. Dicho de otro modo, el mundo sólo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo”²³¹.

Y más adelante señala:

“Dicho con otras palabras, sólo puede haber hombres en el sentido auténtico del término donde hay mundo y sólo hay mundo en el sentido auténtico del término donde la pluralidad del género humano es algo más que la multiplicación de ejemplares de una especie”.

²³¹

QELP, p. 117.

Pero entonces, ¿de qué modo podemos *desfuncionarizar*, politizar? ¿De qué modo podemos restituir contenidos de la política que operan en dimensiones opuestas a ella y la estigmatizan como dañina y peligrosa? Una respuesta posible, y no la única por supuesto, como para hacer gala de la pluralidad de puntos de vista que puedan sacar de la oscuridad al mundo político, proviene del modo en que puede ser comprendido el derecho en nuestra contemporaneidad, tomando como referencia la problemática abierta por los derechos humanos, y la crítica que a ella la propia Arendt expone, y cuyo antecedente próximo es la crítica de Marx que elabora a estos en LA CUESTIÓN JUDÍA. Así, hacemos el giro hacia la legitimidad instalada modernamente de este ejercicio novedoso de la política que despolitiza. Como se ha mencionado, la ley jurídica se ampara en la obediencia, a saber, sea la natural o sean los mandamientos, ninguna de las cuales se han resuelto de manera racional puesto que no hemos sido los plurales y diversos quienes las hemos desarrollado o, como dicen los contractualistas, pactado.

El individualismo moderno y contemporáneo transita por los caminos abiertos a raíz de la promesa liberal que instruye jurídicamente a los habitantes en la idea de que la mejor manera de vivir y, por extensión, en la que seremos plenamente humanos, está constituida por la satisfacción de las necesidades. En este sentido, el espacio público es un lugar de intercambio, no de puntos de vista acerca del mundo, sino de objetos, bienes y servicios. En este sentido, Odilios Alves Aguiar nos dice:

“Esa racionalidad tiende a nivelar y aplanar todos los conflictos, luchas y propone un modo prosaico de vida en que la tensión para ser alguien, para constituirse con una subjetividad e identidad propia es administrada y encaminada para el consumo de prestigio, o sea, para la adquisición de objetos y cosas como substitutos del combate inherente a la constitución de identidad”²³².

El espacio público, y el desarrollo jurídico que lo protege, se usa, en el sentido preciso del término, para conseguir los bienes de consumo que me otorgan identidad,

²³² LPSC, p. 21.

sustituyendo la conformación de identidad en el sentido político del término, es decir, para diferenciarse, no ya naturalmente, sino que a partir de los comienzos que puedo, junto a otros, realizar. Lo que se entendería por comienzo en la sociedad de consumo es la de emprender un negocio, de instalar una empresa, de acumular, invertir y enriquecerse. Pues bien, ¿de qué modo el espacio jurídico puede considerar al espacio público como lugar de libertad no económica? Quizás la expresión más radical al respecto sea la que enuncia Etienne Tassin:

“... que la humanidad no es una circunstancia natural sino una institución política y que les toca a los gobiernos de los Estados garantizar la humanidad de los seres humanos. Los derechos del hombre se apoyan en un derecho más fundamental que les es como una condición o un principio: el derecho a ser hombres, que es el derecho a tener derechos, es decir, a ser reconocidos como miembros de una comunidad política y a encontrar asilo en la tierra, en el seno de una de esas comunidades”²³³.

La humanidad como institución política vuelca completamente la naturalización de las relaciones humanas. El vuelco, pues, radica en el desmantelamiento del concepto de humanidad en boga y en que descansan los preceptos jurídicos contemporáneos en general. Se trata de considerar que la humanidad es un concepto político, es decir, una creación humana, y, por tanto, las leyes que de ella emanan lo son también. En otras palabras, no hay derechos naturales, sino la ficción de tales derechos amparados en el razonamiento lógico, despolitizado, sin mundo y despreciador de la experiencia. Cuando Locke o Hobbes señalan que existen tales derechos lo hacen a partir de la experiencia que los embarga, pero olvidando que es la experiencia que los obliga a pensar y diseñar la salida política a los conflictos que les toca presenciar. De este modo, aquellas leyes que aluden a una esencia humana, a lo que nosotros en realidad somos, como las vísceras de lo humano, no son más, ni tampoco menos, y he ahí su importancia, que elaboraciones humanas. Acaparar las leyes

²³³ Tassin, Etienne, EL HOMBRE SIN CUALIDAD, traducción de Amalia Boyer, en Revista Eidos, N° 2, 2004, pp. 124-149. P. 132. En adelante: EHSC.

en los mandamientos o en los resultados de las investigaciones científicas, excluye a los seres humanos en sus contextos, avatares, situaciones, experiencias, vivencias, y los sitúa en la génesis de un comienzo no humano, supraterrrenal. Pues bien, una prerrogativa de la politización es desnaturalizar y desdivinizar la humanidad.

Así, entiendo que el derecho a ser hombres, como señala Tassin, expresa la necesidad de concebir que, para que seamos “hombres” no basta con tener acceso a los medios de vida o, simplemente, mantenerse vivo, puesto que en ello, como en los griegos, quedamos reducidos a simple organismo vivo. Entre una ameba y cada hombre, así dispuesto, hay sólo diferencia, no distinción.

De este modo, habría que reconocer que actuamos, y que tal actuar está perspectivado a un horizonte que trasciende el ámbito orgánico de existencia. Escribe Tassin:

“Actuamos simplemente porque queremos llegar a saber quienes somos, porque queremos descubrir el sentido de nuestra vida; porque queremos, si se desea hablar así, trascender la pura dimensión natural, orgánica, reproductiva. Y ello es posible sólo en la medida en que estemos juntos, viviendo en comunidad, inmersos en un mundo plural”²³⁴.

Es, de cierto modo, la diferencia que Locke señala a propósito del existir en naturaleza y del existir en sociedad, esto es, tomar agua del río o beber vino y cerveza, vestirnos con hojas o abrigarnos con telas, vivir en un árbol o cueva, o vivir en una casa²³⁵. Aunque estos ejemplos están dirigidos a darle realce al trabajo y la labor, como diría Arendt, también muestran el requerimiento que tenemos de los otros para realizar obras de cualquier índole, pero en común. Este en común es el mundo en común, aquel que aparece en la medida en que aparecen los puntos de vista, las opiniones. Mientras más opiniones,

²³⁴

Ibidem.

²³⁵

SESGC, pp. 20-21.

mientras más puntos de vista, más amplio es el mundo. De este modo, el derecho a ser hombres implica el derecho que tenemos a dejar de ser *naturales* y/o *divinos*. Ahora bien, el actuar que comprende Tassin va de la mano con la identidad que vamos descubriendo en la medida en que la vamos haciendo, es una especie de “trabajo sin obra”, esto es, como trabajo, lo que se va desarrollando al mismo tiempo que se va consumiendo, y que requiere, por mor de su dilución inherente, la presencia de otros, de público. Pero el actuar vinculado con la identidad, al mismo tiempo que descubre quien es mediante su hacerse identidad, supone una cierta “esencia” que se despliega, lo que llamaría “milagro”, para seguir con los términos de Arendt.

En este sentido, actuar y hacerse la identidad es lo mismo, lo que equivale a decir, con Arendt, que la realización de la libertad es la realización del alguien, del quien; realización que no implica producción, sino constitución. Hacerme mediante el actuar es constituirme. Y esto requiere, como expresa Tassin, distanciarse del mero ámbito de la organicidad corporal debido a que ésta impide, por principio, el “quien”.

Bernardo Correa, a propósito de esto mismo, nos dice:

“Ese es el aspecto de la vida humana que más le interesa a Hannah Arendt: el hecho, aparentemente simple, de relacionarnos unos con otros, de estar siempre en medio de otros hombres, implica que la vida de cada individuo de nuestra especie no es posible sino en el interior de lo que nuestra autora designa como una “red humana”. Ahora bien, la existencia de tal red supone que nadie nace con una orientación predeterminada, es decir, que ninguno de nosotros llega al mundo con su forma de ser fijada de una vez y para siempre, pues existe una dimensión del individuo humano que éste no puede desarrollar sino gracias a la interacción con los otros. Y esa interacción supone necesariamente el uso de la palabra”²³⁶.

²³⁶

HA, p. 249.

Hay que reparar, claro esté, que estas palabras de Correa pueden inducir al lector a leer en ellas en términos “sociales” o de pluralidad básica. Habría que entender por “red humana”, la *trama* humana, esto es, las relaciones propias del *entre*. Además, si bien es cierto que nacemos sin una orientación determinada, no es menos cierto que tal orientación sólo puede quedar en los modos diversos de mantenerse vivo, que a la usanza el modo de cómo se comprende hoy el “despliegue” de lo humano. El énfasis, por tanto, es insistir en el carácter posterior que adquieren los nuevos con respecto a su lugar en el mundo, y allí tiene pleno sentido hablar de las posibilidades que tienen para desplegarse. Es en este nivel en que las palabras adquieren mayor significación. No sólo porque es el modo de conseguir la cercanía con los otros, sino también, porque puede comunicar puntos de vista acerca de lo que hay en común, haciéndolo común. De este modo, el habla tiende ya a establecer este mundo en común, pero hay que reparar en que es posible, y así lo ha sido durante siglos, que el habla sólo sea un medio para comunicar necesidades, para *repetir* puntos de vistas, opiniones. No sirve de nada el habla si no se enseña a desarrollar el “habla propia”, es decir, aquella opinión, juicio, punto de vista que nace de la reflexión, la duda, el dirimir, la soledad.

En otra coordenada de comprensión, pero remitiendo a lo mismo, Carlos Kohn señala que

“se trata, más bien, de aceptar que existen distinciones singulares entre los seres humanos que deben ser respetadas, y que todos debemos ser reconocidos en igualdad de condiciones, con relación a nuestras necesidades e intereses particulares”²³⁷.

Y más adelante añade:

“El bien común sólo se logra desde la confrontación de opiniones, desde la articulación de intereses por medio de la deliberación

²³⁷

RIDC, p. 31.

colectiva, desde la mutua persuasión en un diálogo que “enjuicia representativamente” la mejor argumentación pública”²³⁸.

En el planteamiento de Kohn se manifiesta la lejanía con la noción de mundo que sostiene Arendt toda vez que articula el argumento relacionando el interés particular, las necesidades con la distinción singular. En efecto, si hay distinciones singulares que tienen que ser respetadas, que le llamamos junto a Tassin, “el derecho a ser hombres”, estas distinciones están mezcladas con el interés liberal de enlazar la posibilidad de que el interés particular sea respetado como si fuese parte del interés común. Para Kohn, la política, la singularización, no es más que el conjunto de intereses particulares que se agrupan para separarse. Son los intereses del individuo aislado que pide aceptación y realización en la medida en que él no es obstáculo en la aceptación y realización de los intereses de los otros individuos. Luego, en la segunda cita, que es más clara con respecto a la crítica que desarrollo a su planteamiento-anhelo, si bien el bien común se logra a partir de la confrontación de opiniones, lo que se juega, a mi parecer es el interés particular agrupado gremialmente o colectivamente, como señala. La segunda cita se acerca más a lo que se comprende por política *desfuncionarizada*, pero el concepto de “bien común” resitúa la problemática política en torno a la propiedad y no en torno al mundo, que es lo que se juega en la política *desfuncionarizada*.

Así, podríamos decir que el esfuerzo de la despolitización está centrado en eliminar la espontaneidad que significa la capacidad de comenzar, de actuar, de forjar. Eliminar los “milagros”. Podríamos decir que

“...la historia de Occidente es la de un esfuerzo frenético por escapar de la imprevisibilidad de la acción: necesitamos certidumbres absolutas, puntos de referencia universalmente válidos; requerimos saber por anticipado hacia dónde debe ir la historia y cuál será el devenir de las sociedades. Nuestra autora piensa que eso es lo mismo que ocurre con el libre albedrío;

²³⁸

RIDC, p. 28.

suponemos tener el control tanto de nuestros actos como de los múltiples efectos que ellos puedan ocasionar; nos consideramos actores que manejan toda la trama de su obra. Pero, en realidad, la vida humana –y pensar la vida humana- implica asumir la contingencia”²³⁹.

La preocupación por “salvar” del olvido los intereses particulares de los ciudadanos está enlazada con este temor, y además está enlazado con aquello que los ciudadanos griegos detestaban por principio, a saber, el apego a la vida y sus preocupaciones. El reclamo liberal trae oculto el miedo constitutivo a la dimensión espontánea-creadora que habita en nosotros; por medio del amor a la vida, y su credo, no ven que en tal espontaneidad, que en tal capacidad de comienzos, se haya una dimensión inexorable de lo humano. Ni la administración, ni la gestión, ni la biopolítica, ni la sociedad disciplinaria, ni el control, ni el castigo, ni el encierro, ni la ortopedia, ni el terror, ni dos mil años de tradición judéo-cristiana pueden evitar que los nuevos puedan comenzar, a menos que puedan extirpar de nuestra condición la capacidad de actuar. ¿Cómo harían ellos? ¿Lo puede hacer la ciencia? ¿Lo puede hacer la religión? A mi me parece que tal imposibilidad se debe a que se omite la pluralidad como ley de la Tierra, y se omite la anticipación que la organicidad ocupa en el desarrollo de nuestra especie, es decir, que para pensar tengo que estar vivo, y para estar vivo debo estar en constitutividad con la naturaleza. Es cierto que lo primero es esta constitutividad, pero también es cierto que no sólo somos esa constitutividad. Para mitigar este terror a lo imprevisto, el pensamiento lógico es una excelente herramienta puesto que permite subsumir toda la realidad futura al desarrollo de las premisas lógicas, dando pie a futurólogos, disciplina creada hace más de dos mil años.

Ahora bien, la identidad que se constituye realizándose, el quién, sólo es posible en cuanto hayan otros que me la forjen. Así, los otros son parte de mí, como yo de ellos y cada uno de ellos, lo que equivale a decir, con toda justeza, que *soy muchos en mí*. Escribe Correa:

²³⁹ HA, p. 260.

“No puedo sino indicarlo de pasada: la pregunta por quién es alguien no es tal que pueda ser respondida por el propio agente [...], uno nunca sabe exactamente quién es, porque ese saber depende de los otros. Y son los otros [...] los que dirán quién fue uno. Los hombres no llevamos la impronta de lo que somos; no salimos a la vida cacareando desde que nacemos: “yo soy esto”. Nuestra vida se desenvuelve entre la natalidad y la mortalidad, pero no tiene un sentido prefijado, no está determinada teleológicamente. Es, entonces, una vida marcada por las acciones del individuo”²⁴⁰.

Agustín de Hipona, en sus *CONFESIONES*²⁴¹, señala algo muy decidor acerca de la formación de la identidad en el sentido del quien. Allí nos encontramos con el siguiente problema: según Agustín, hay un período al comienzo de la vida humana que de él no poseemos recuerdo alguno, esto es, no tenemos experiencia alguna de aquellos sucesos o acontecimientos que, de alguna manera, almacenamos o, dicho de otra manera, lo “vivimos” pero no lo “recordamos” o lo hacemos con mucha dificultad. Lo que de ese período sabemos es lo que nos han dicho de nosotros nuestros cercanos. Y a ellos, sus cercanos les dijeron lo que eran cuando no había recuerdo. Es fácil, pues, verificar que el infinito es el origen de los orígenes nuestros, de los que son y de los que han sido, y que en nada disminuye la probabilidad de que los que van a ser también se sumen a esta modalidad de origen. Sin embargo, sospecho, no es únicamente un origen lo que se juega ahí. ¿Qué ocurriría si no tuviera un origen cierto, esto es, si me dieran tres orígenes distintos? ¿No es lógico, acaso, que comience una exhaustiva investigación para saber quién soy, en cuanto a mi origen se refiere? ¿Y no es cierto también que por más que investigue mi tope será alguien a quien considere fidedigno su relato acerca de mi origen? No me quedaría, sino, que confiar, y confiar ciegamente. Se trata, entonces, de acabar con el infinito, de darle un fin al infinito, de finar el infinito. Y fino el infinito con el confiar. La confianza en el relato que de mi vida hacen acaba con el infinito originario. Las filmaciones que me hicieron

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ Agustín de Hipona, *LAS CONFESIONES*, edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, O., S., A., LA EDITORIAL CATÓLICA, Madrid, España, 1974. Pp. 80-82, 112, 237-239.

cuando niño me desplazaba en andador, las filmaciones del parto de mi madre donde llegaba a este mundo por medio de gritos y llantos y sonrisas y mudeces, las fotos de mi primer cumpleaños, de mis amigos primeros, del traje de soldado a los siete meses, etc., testimonian el que mi origen era ese. Sin embargo, puedo sembrar la duda e investigar. ¿Será cierto lo que de mí dicen que era cuando era? Lo que realmente hay es la aporía o, a lo menos, es de lo más seguro que debiera estar. Empero, funciono sin la menor duda de aquello; en otras palabras, en la comunidad en que habito, sea mi barrio, población, villa, mis cercanos, no hay ninguna duda de que el que dicen que era, era, y aquella seguridad es mutua. Es la pluralidad, que son los otros comunes a mí, lo que me asegura el origen, la pertenencia. Pero, esta pertenencia puede ser puesta en duda. Por ello la formación de subjetividad requiere de los otros para que *yo sea*. *Mi, yo*, son el resultado de otros *mí* y de otros *yo*. De otros acerca de mí. Y este *yo* que está en constante “construcción”, estableciendo su origen definitivo, pertenece a un *otros* que está dando origen a un *yo* cualquiera. El individuo es, desde un principio, todo lo contrario de lo que afirman los liberales porque es el resultado constante de/con otros, de los plurales, de los diversos²⁴².

Pero hay que recalcar que en las palabras de Agustín se encuentra la forja de una identidad básica, elemental, despolitizada en el sentido de que habla del entorno familiar, del hogar, del apego a los requerimientos básicos de la vida, y, sin embargo, es el sustrato de la identidad política. La diferencia radica en el grado de conciencia de mis acciones, de la responsabilidad inherente de mí actuar. Es otra manera de visualizar la ley de la pluralidad y sostener, nuevamente, que hay una condicionante al ejercicio político. Así, politizar es salir de aquella “identidad” originaria para constituir la identidad política, la identidad en estricto rigor.

De cierto modo, es lograr la “independencia” del yugo “identitario” familiar. Es cambiar el rango de los familiares, de la jerarquía propia de esta aula y trasformarla en relación de iguales:

²⁴² Extracto de tesis de obtención del grado académico de Magíster en Filosofía, mención en Ética y Política, Universidad de Chile, 2006, pp. 47-48.

“Actuar y hablar son las dos actividades que definen la condición propiamente política de los hombres. Suponen un espacio público donde la libertad de acción, y de palabra, pueden desplegarse a los ojos de todos, un espacio de apariencias donde cada uno puede revelarse a sí mismo y a los otros, revelar quién es y tejer junto con los otros actores y locutores un lazo comunitario a través de una acción concertada. Actuar juntos, con los otros (y no solamente los unos con los otros), tal es el contenido de un vivir juntos político propicio para la realización de cada singularidad”²⁴³.

La separación del yugo familiar implica no solo romper los lazos de dependencia originarios sino que también implica tratar con ellos como iguales, esto es, en la forja de su distinción. De no ocurrir este proceso, es decir, de que los familiares sigan siendo siempre la familia, la confrontación a raíz de la formación y desarrollo de puntos de vista versus la necesidad imperiosa de acatamiento e indistinción generará el rompimiento, la fractura posible del lazo familiar, convirtiendo al “infractor” en un “destructor” de la familia. En efecto, en nuestra época basta con la “identidad” que entrega el entorno familiar, porque la otra identidad, la política, desmantela el lazo de sumisión propio de la familia. Así, el ejercicio político se convierte en el modo de irrumpir en la lógica de lo familiar. De allí que las ideologías cuyo centro es la familia miren con desdén la política así entendida. Dicho de otro modo, la familia impide la formación de la identidad, del alguien, del quien, del singular. Y si la estructura familiar fue la que copó el ámbito público, se comprenderá que lo público-familiar impide el elemento básico de la política arendtiana. ¿Qué querrá decir, entonces, que hay que abolir la institucionalidad de la familia? En principio, y solo como enunciado de respuesta, quiere decir que hay que abolir la cuna de la despolitización. *Para desfuncionarizarse hay que “abandonar” la familia.*

Sin embargo, Tassin pone el acento en una particular manera de relación, filial por principio, amistosa si se quiere plantear así y, por tanto, vinculada a lo familiar, entendida de manera general. Escribe Tassin:

²⁴³ EHSC, pp. 133-134.

“Pues mi indeclinable ipseidad, esa singularidad que me hace distinto a cualquier otro, está ligada a mi condición de semejante. Ser semejante a los demás no es ser idéntico a ellos, es distinguirse de ellos. Los hombres que no son simplemente distintos de hecho, se distinguen exponiendo y afirmando quienes son. Pero sólo los semejantes pueden reconocerse y distinguirse, declarar su comunidad de derecho como condición de sus existencias distintas. Es instituyendo su similitud en el derecho que los hombres pueden ser libres de distinguirse por sus acciones y sus palabras. La isonomía es la manera en que la “pluralidad paradójica de seres únicos” puede formar una comunidad de seres libres e iguales. Y es ella la que ofrece a cada uno ser quién es exclusivamente, en vez de reducirse a lo que es. La ipseidad (quién soy) es diferente y más que la identidad (lo que soy). Si lo que soy, mi identidad, está ante todo determinada por las comunidades de cultura a las que pertenezco (familia, medio social, fe, cultura, profesión, club, etc.), mi ipseidad o mi singularidad, en resumen, quién soy, se revela en mis acciones y mis palabras, en el seno de un espacio público de apariencia garantizado por las instituciones políticas y, suspendido en el reconocimiento de los derechos. Sólo la comunidad – propiamente política- de semejantes, la de seres declarados iguales y libres en el seno de un Estado, ofrece un espacio de aparición a las singularidades actantes que, exponiéndose a sus pares se distinguen y distinguiéndose por sus acciones y sus palabras, se revelan a los demás como a ellos mismos”²⁴⁴

Tassin abre la comprensión al lazo afectivo enraizando tal lazo en la propia forja de la singularidad. Así, al distinguirme lo hago *con* los otros, no sin los otros, y en tanto ello ocurre, el lazo de semejanza y afectividad se establece. Es lo que Arendt, en otra

²⁴⁴

EHSC, p. 134-135.

coordinada de comprensión señala cuando dice que la igualdad política consiste en asegurar la diferencia de cada igual, es decir, somos iguales porque *podemos* ser distintos los unos a los otros. Así Tassin sitúa la afectividad, la semejanza, al interior del proceso de politicidad. La singularidad, así entendida, se resuelve fuera de la “familia, medio social, fe, cultura, profesión, club”, es decir, fuera de los ámbitos de despolitización. De allí que Tassin señale que la humanidad es un concepto político y que, por tanto, ser *humano* implique ya una politicidad, esto es, que se reconozca el derecho a ser hombre como el derecho a desarrollar su singularidad:

“Los derechos del hombre no son los derechos del individuo, sino los de la pluralidad de seres singulares que actúan concertadamente en el seno de un mismo espacio público y, hay que agregar, en la medida de esta acción común. Pero ese derecho no está tampoco sujeto a la humanidad de cada ser en razón de su pertenencia a la especie humana, o a la humanidad. No hay “naturaleza” humana que nos haría de hecho, a todos, idénticos. Pues no hay humanidad alguna fuera de los sistemas sociales y políticos históricamente determinados”²⁴⁵.

Podríamos decir nosotros que los derechos del hombre no son los derechos del individualismo, sino del individuo politizado, puesto que no hay una “humanidad” fuera de la propia condición humana. Así, por ejemplo, los derechos humanos no pueden ser, sino, derechos políticos, en el sentido de lo que aquí se está entendiendo por política. No pueden los derechos humanos “saltarse” el contexto de formación de identidad puesto que se estarían “saltando” al individuo real y concreto. Ahora bien, esto es posible porque los derechos humanos así vistos consideran la existencia de derechos naturales, es decir, de una humanidad fuera de lo humano, de una humanidad supra humana.

En esta misma línea de argumentación, Francisco Ortega, en un artículo publicado el año 2001, señala, a propósito del “*quién*”, que para Arendt la identidad se constituye en

²⁴⁵ EHSC, p. 136

la esfera pública y no antes de ingresar a ella. No habría un “quién” fuera de la esfera pública. Además que en tal esfera se constituyen las diferencias, es decir, no es el ámbito en el que las diferencias se zanján, sino el lugar en que las diferencias se “forman”. El ámbito público no es el lugar en el cual las diferencias, provenientes de los “quién”, se resuelven, puesto que tal operación equivale a la disolución de los “quiénes”²⁴⁶. Más adelante, el autor sostiene lo que Arendt en repetidas ocasiones a través de su obra ha sostenido, a saber, que la acción revela la identidad del agente. Lo interesante radica en el énfasis con respecto a que el ámbito de la política establece la diferencia, la singularidad, la identidad²⁴⁷. De este modo, podemos sostener junto a Ortega que sin política no hay identidad posible, ni diferencia, ni singularidad, es decir, podría haber simple distinción o alteridad. Pero, y he aquí lo relevante a mi juicio, que la identidad no es dada, no es natural. La subjetividad es, por tanto, un modo de estar en el ámbito público. Pero cabe preguntar acá ¿quiere decir esto que la subjetividad en la era de la despolitización niega la identidad o, a lo menos, se constituye sin identidad? ¿Qué querrá decir una subjetividad sin identidad? Desde mi punto de vista, y siendo coherente con el hilo conductor de mi investigación, tal subjetividad es la del *funcionario*. De este modo, la subjetividad con identidad se logra de manera pública, volcados en lo público, de cara al *mundo*. Es un proceso que requiere de la política para constituirse:

“La formación de la identidad es un proceso público, un acontecimiento en el mundo. En las luchas contra las formas de la subjetivización se procura de nuevas formas de subjetividad y sociabilidad, el sujeto se constituye en el mundo compartiendo con otros individuos”²⁴⁸.

²⁴⁶ Ortega, Francisco, HANNAH ARENDT, FOUCAULT E A REIVENÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO, en *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2001, n° 24, pp. 225-236. En adelante: HAFREP. P. 226.

²⁴⁷ HAFREP, p. 230.

²⁴⁸ HAFREP, p. 232.

Sin embargo, y de cierto modo oponiéndose al planteamiento de Francisco Ortega, resulta interesante el planteamiento de María Teresa Muñoz Sánchez²⁴⁹. A partir del análisis que del concepto de *paria* expone Arendt, Muñoz Sánchez plantea que hay una doble identidad, a saber, la que se forja en el ámbito de la esfera pública, y la que se “mantiene” en la esfera privada, de manera natural. De este modo, la identidad natural estaría remitida al campo de lo privado. Pero ¿de qué características es esta identidad no-pública? En principio, esta identidad no los hace diferente, no los singulariza²⁵⁰. Carecen de acción, de la publicidad de los “comienzos”. Es, en general, el conjunto de características que Arendt señala a propósito de la esfera económica griega y de su “ampliación” hacia el ámbito público, o al proceso mediante el cual el ámbito del hogar, la familia, hace “toma de posesión” de la esfera pública. Entonces, la identidad no-pública que circula en lo público, esto es, la identidad del “privado” que habita lo público, es un tipo de identidad “íntima”, es decir, sin horizonte de *mundo*.

Richard Sennett, en su libro *LA DEVACLE DEL HOMBRE PÚBLICO*, señala al respecto que habría que establecer una diferencia entre la personalidad y el carácter. Él se sitúa para este análisis a fines del siglo XVII y en los albores del siglo XVIII. Nos explica que tanto en la Francia prerrevolucionaria como en la Inglaterra post Cromwell, la vestimenta jugaba un papel esencial en la identificación callejera. Era ella quien entregaba la indicación para saber, entre otras cosas, de que estrato social era tal o cual persona. Más adelante en el desarrollo de estas sociedades comenzaron a instaurarse “lugares de reunión”, de los que destacan dos tipos, a saber: las casas de refrigerios y los clubes. Los primeros tenían un carácter público; los segundos un carácter privado. En los primeros podía hacer ingreso todo tipo de persona siempre y cuando resguardaran las reglas para ese tipo de convivencia. En tales lugares se podía conversar de todo sin importar el estrato o clase social a la cual se pertenecía. Es más, Sennett nos señala que es requisito indispensable no dar señal alguna de la impronta social a la que se pertenecía. En cambio, como dije, los club son cerrados. Las conversaciones se traban entre “iguales”, esto es, en

²⁴⁹ Sánchez Muñoz, María Teresa, *CIUDADANÍA Y ESPACIO PÚBLICO. UNA RECUPERACIÓN DEL REPUBLICANISMO ARENDTIANO*, en *Revista Episteme*, v. 27, n° 2, Caracas, Venezuela, 2007. En adelante: CEPRR.

²⁵⁰ CEPRR, p. 4.

una serie de elegidos para tal o cual conversación. Lo interesante aquí es la temática que articula estas formaciones: la conversación (pública, que es la que nos convoca a nosotros).

Pero con respecto a la identidad que forja la vestimenta que se usa, Sennett refiere que las personas usaban los atuendos de su agrado en forma privada, es decir, en sus hogares. Allí se vestían “como querían”. En cambio, en la esfera pública era requisito cierta vestimenta, cuyo uso estaba normado por ley, lo que implica que las personas usaban un tipo de ropaje que no era de su agrado. Digamos nosotros, que no lo dice Sennett, esas personas usaban un uniforme. Se uniformizaban. Pero lo que me interesa remarcar es la diferencia entre la personalidad y el carácter, es decir, entre el ámbito artificioso y el ámbito natural-biológico. Dice Sennett:

“La personalidad apareció en público porque una nueva concepción secular del mundo hizo su aparición en la sociedad global. Esta concepción del mundo reemplazo a un Orden de la Naturaleza mediante un ordenamiento de los fenómenos naturales; la creencia en el primero surgió cuando un hecho o acontecimiento pudo ser ubicado en un esquema general; la creencia en el segundo comenzó en forma más temprana, cuando el hecho o acontecimiento eran comprendidos y de este modo parecían reales, en y de sí mismos. La primera fue una doctrina de la trascendencia secular, la segunda una doctrina de la inmanencia secular. La personalidad fue una forma de esta creencia en el significado inmanente en el mundo”²⁵¹.

En el contexto a que hace referencia Sennet, la diferencia radica en lo público de la personalidad, su origen artificial versus lo privado-natural del carácter. Pero lo relevante de esta diferencia es la escenificación de la personalidad, es decir, la devacle que produjo su aparición en el ámbito público. Como lo señalé muchas páginas atrás, la aparición de la personalidad generó las condiciones para que el orador en público pudiese captar la atención de los demás a partir de una puesta en escena, de una performance. De

²⁵¹ EDHP, p. 189.

este modo, la personalidad se constituyó en el modo en que se genera una opinión pública que los demás, su auditorio, deben seguir. En el fondo Sennett está hablando de lo que Aristóteles ya había señalado acerca de los diversos modos en que el orador debe presentar su discurso según el público que lo escuche y el contexto en que se encuentren. El carácter, en cambio, se debe mantener en reserva cueste lo que cueste puesto que es allí donde está, de manera efectiva y real, la persona. Así las cosas, Sennett nos instala en la paradoja que se produce cuando se habla en público: por un lado, persuado a mis escuchas; por otro, los engaño. En este sentido, el planteamiento de Sennett es relevante puesto que nos pone en alerta acerca de la demagogia y el populismo. Nos alerta de la posibilidad de una acción que conduzca a situaciones terribles. Empero, como dice Arendt, hay que correr el *riesgo*. No sólo porque la acción no tenga un fin definido, que se encuentre en la lógica de la construcción, sino por que lo que se juega también en esa publicidad del orador es la posibilidad siempre cierta de la crítica a sus planteamientos como forma de aunar criterios para la gesta en común que se llevará a cabo, en el caso de que así sea. Podríamos decir, entonces, que la personalidad en la arena pública suspende la grupalidad, el interés grupal, controlando a las masas, es decir, y que no lo piensa Sennett así, para que la personalidad pública tenga sentido debe estar arraigada en un conjunto de creencias incuestionables de las que, como profeta, hace gala la personalidad. Dicho de otro modo, la aparición de la personalidad está en directa relación con la aparición de la multitud en la esfera pública, con los pobres y desposeídos. Con ello volvemos al problema de la obediencia ciega y de la obediencia con consentimiento, con el pensar reflexivo y el pensar lógico, con la problemática que gira en torno a la escuela. Con esta aparición comienza la desaparición de la acción como elemento político y la reemplaza la conducta y el comportamiento.

Creo que esta preocupación de Sennett, que por lo demás es compartida en general, implica una nueva comprensión de los hombres radicada en la pregunta por una nueva comprensión de la política. En principio, una política que comprenda a *los* hombres. Estrada Rebull señala al respecto esta idea, pero anclada en *el* hombre, que para nuestro caso podemos modificar levemente. Veamos:

“Una nueva definición de política requiere una nueva definición de hombre. Dicha definición no está enunciada de una vez por todas en la obra de Arendt...”²⁵².

Esta cita identifica el ejercicio de la política, en términos arendtianos, con la comprensión genérica de hombre, esto es, ser hombre y el estatuto de la política, son lo mismo. *Lo que la política es, es lo que los seres humanos somos*. Esto se encuentra en directa relación con la siguiente afirmación del mismo autor:

“la deshumanización, que en Marx tiene que ver con la enajenación, en Arendt tiene que ver con la despolitización”²⁵³.

Si la comprensión de hombre es análoga a la de política, entonces nos encontramos en las coordenadas de comprensión de Tassin cuando sostiene que la humanidad es un concepto político. Ahora bien, deshumanizarse es, pues, despolitizarse, y si la comprensión normalmente aceptada hoy de la política arranca desde los presupuestos de la profesionalización de ésta, de su gestión, administración, procedimentalidad, o en general, tomando la clasificación que Ema López²⁵⁴ realiza, la deshumanización se desarrolla en paralelo al ejercicio de la política concebida como trabajo o profesión, esto es, reivindicada en los lazos de la *vida*²⁵⁵ y no del *mundo*. Entonces, como afirma la última cita, la deshumanización se corrobora de dos maneras: por un lado, cuando los hombres no se identifican con el producto de sus manos, cuando lo que nace de ellos les es ajeno; por otro, cuando sólo se realizan en el trabajo y la labor. Hay aquí, pues, una confrontación. En los que hemos desarrollado hasta ahora, una de las críticas principales que se puede realizar a la lógica del liberalismo es que sostendrá que los seres humanos realizados en la esfera de la riqueza, esto es, en el trabajo/labor y no en la política. Es más, la política puede ser más

²⁵² Estrada Rebull, María del Mar, POLÍTICA EN HANNAH ARENDT, en *Revista de Estudios Sociales*, enero del 2009, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, México, pp. 137-158. En adelante: PHA. P. 138.

²⁵³ PHA, p. 139.

²⁵⁴ En lo referido a lo que el autor clasifica como despolitización e hiperpolitización.

²⁵⁵ Cabe precisar que el concepto de *vida* es “despectivo” en esta argumentación, puesto que refiere al ámbito de las satisfacciones de necesidades vitales de existencia solamente, es decir, una concepción de la vida limitada.

un estorbo que una virtud. Y si acabamos de señalar que los marxistas buscan realizarse en el trabajo, entendiendo que del trabajo que acá se habla es desenajenado, es decir, que el producto del esfuerzo humano pertenece a quien lo produce, estamos hablando de dos planteamientos bastante similares en su fondo, donde ninguno de los dos pone el acento en que la realización humana se logra en el ejercicio de la política. Aquí, creo yo, se encuentra la gran crítica a la idea transformadora marxista.

A modo de finalizar esta investigación quisiera señalar dos citas que, de cierto modo, sintetizan un anhelo más que una certeza, y están enmarcadas en la posibilidad de concebir una filosofía que abra las puertas de la desdivinización y desnaturalización de lo que somos. En palabras de D'Arcais:

“Una filosofía que tenga bien presente el desencanto, o sea el adiós a cualquier Autor de la norma que no sean los propios hombres. Que sostenga la contingencia, es decir, el azar y la libertad, como trama y tejido de la historia. Que sostenga la radical diferencia entre hechos y valores, entre la humilde verdad de los hechos (o los resultados inequívocos de las ciencias empírico-matemáticas) y cualquier hermenéutica de la “comprensión”. Que sostenga la política como libertad en la acción, que nos sustrae del conformismo de lo previsible y de la servidumbre voluntaria del replicante”²⁵⁶.

Y Bernardo Correa añade:

“Precisamente porque está por hacerse y no se hace sino mediante la acción es que la condición humana no puede pensarse en términos de una naturaleza humana inmutable. Por lo tanto, no hay en la acción algo así como la necesidad de dar cumplimiento a una

²⁵⁶

Ibidem.

tarea que ya estaba señalado de antemano; no hay un destino de la humanidad”²⁵⁷.

²⁵⁷ HA, p. 251.

CONCLUSIONES

Considero que la hipótesis central de esta investigación fue demostrada, a saber, que es posible sostener en la obra de Hannah Arendt la existencia de una serie de elementos teóricos que perfilan el concepto de un individuo no liberal, es decir, no natural ni divino. El contenido para reconceptualizar el de individuo tiene sus bases en el ejercicio político griego, particularmente en la forja de la identidad a partir del lenguaje y la constitución de un *mundo*.

Al mismo tiempo, pude demostrar de manera general, que la despolitización articula el concepto de individuo liberal, y que tal demostración sólo pudo ser posible en la medida en que iba confrontando tales tesis con la que yo exponía acerca de Arendt. Sin embargo, lo que en realidad veo son la existencia de dos maneras, a lo menos, de concebir el ejercicio político, ambas en pugna. La liberal, de arraigo divino/naturalizante; la arendtiana, de arraigo *humano*. Con “humano” no sólo quiero decir que la liberal es inhumana, debido principalmente a su principio enajenador, sino que es “de arraigo humano” por que es un tipo de política que está centrada en el *mundo-en-común* y no en la *vida*. Esta diferencia me permite ir más allá de las posiciones limitantes acerca de las comprensiones de los fenómenos humanos, de aquellas posiciones que limitan la dimensión humana, su potencialidad inherente; pero, y quizá sea lo más relevante, me permite desarrollar una mirada de los fenómenos humanos no convencional.

Esta mirada a lo humano no pasa por el cedazo de la vida, ni de las prerrogativas judeo-cristianas. Y no se trata de menospreciar la vida, sino, más bien, de situarla en su rango, a saber, en la mera constatación tardía de su existencia, de la imposibilidad de experimentarla. De cierto modo, el individuo político se constituye en la posibilidad de dignificar lo humano en la medida en que pueda desplegar todas sus potencialidades sin tener que estar sujeto, por principio, a los cuidados de la vida, y sí poder estar abierto a la

generación de *mundo*. Sostengo que la posibilidad de actuar en este sentido exige la crítica no sólo al modo en que la política se ha fundado a partir de los tiempos modernos, sino que, además, y de manera profunda, invita a preguntar por la pertinencia del Estado, de los gobiernos, de las Constituciones, de las formas de gobierno, del derecho, de lo jurídico en general, del predominio de las disciplinas económicas, todo ello fundamentado, en general, como si no fueran obra y gracia de las vicisitudes humanas, sus enfrentamientos, sus desgastes, sus vericuetos no siempre transitados, sus inconciencias, sus impulsos siniestros, etc., es decir, de un ámbito que no siempre supone prerrogativas de la vida, sino que, más bien, intenciones, voluntades, puntos de vista, decisiones. Visto así, y como señale líneas arriba, la confrontación se debe dar, sobre todo por que lo sabemos ya, por suerte, que verdades hay tantas como instantes tiene un ser humano a lo largo de su vida. Se trata, a mi parecer, de por fin dejar de entregarle el *mundo* a las divinidades y depositarlo, lentamente, sobre nuestros hombros y hacernos cargo de él.

Esta investigación deja la puerta abierta a nuevas indagatorias, a saber, por ejemplo, la relación entre el desarrollo de la personalidad, la aparición de conceptos como conducta y comportamiento que, como bien dice Arendt, viene a reemplazar el de acción, y la acción termina siendo entendida como comportamiento y/o conducta. Así, es indagar la relación entre la psicología y la política a partir de estas indagatorias. Por otro lado, la apertura a la comprensión del individuo arendtianamente emparenta con las investigaciones que al respecto realizan Gilbert Simondon, Paolo Virno y quienes tematizan el concepto de individuación. Además, las conexiones con Foucault, acerca de la biopolítica y el biopoder, con Roberto Esposito y Jean-Luc Nancy, acerca de la noción de comunidad, con Giorgio Agamben acerca del concepto de homo sacer, con Carl Schmitt, acerca de lo político, etc.

BIBLIOGRAFÍA

Agustín de Hipona, LAS CONFESIONES, edición crítica y anotada por el padre Ángel Custodio Vega, O., S., A., LA EDITORIAL CATÓLICA, Madrid, España, 1974.

Alves Aguiar, Odilio, A QUESTÃO SOCIAL EM HANNAH ARENDT, Revista TRANS/Form/AÇÃO, Universidade Federal do Ceará, São Paulo, nº 27, vol. 2, 2004, pp. 7-20.

Arendt, Hannah, LA VIDA DEL ESPÍRITU. EL PENSAR, LA VOLUNTAD Y EL JUICIO EN LA FILOSOFÍA Y EN LA POLÍTICA, traducción de Ricardo Montoro Romero y Fernando Vallespin Oña, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 1984.

Arendt, Hannah, LA CONDICIÓN HUMANA, traducción de Ramón Gil Novales, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1998.

Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA POLÍTICA?, traducción de Rosa Sala Carbó, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1997.

Arendt, Hannah, LA CRISIS DE LA REPÚBLICA, versión española de Guillermo Solana, GRUPO SANTILLANA DE EDICIONES, Madrid, España, 1998.

Arendt, Hannah, HOMBRES EN TIEMPOS DE OSCURIDAD, traducción de Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 2001.

Arendt, Hannah, CONFERENCIAS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT, traducción de Carmen Corral, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2003.

Arendt, Hannah, LOS ORÍGENES DEL TOTALITARISMO, 3 volúmenes, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1987.

Arendt, Hannah, SOBRE LA VIOLENCIA, traducción de Miguel González, EDITORIAL JOAQUÍN MORTIZ, México, 1970.

Arendt, Hannah, SOBRE LA REVOLUCIÓN, traducción al español por Pedro Bravo, EDITORIAL REVISTA DE OCCIDENTE, Madrid, España, 1967.

Arendt, Hannah, EL CONCEPTO DE AMOR EN SAN AGUSTÍN, traducción de Agustín Serrano de Haro, EDICIONES ENCUENTRO, Madrid, España, 2001.

Arendt, Hannah, DE LA HISTORIA A LA ACCIÓN, traducción de Fina Birulés, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1995.

Arendt, Hannah, ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO. OCHO EJERCICIOS SOBRE LA REFLEXIÓN POLÍTICA, traducción de Ana Poljak, EDICIONES PENÍNSULA, Barcelona, España, 1996.

Arendt, Hannah, LA TRADICIÓN OCULTA, traducción de Rosa Sala Carbó y Vicente Gómez Ibáñez, EDICIONES PAIDOS IBÉRICA, Barcelona, España, 2004.

Arendt, Hannah, EICHMANN EN JERUSALÉN. UN ESTUDIO SOBRE LA BANALIDAD DEL MAL, traducción de Carlos Ribalta, EDITORIAL LUMEN, Barcelona, España, 1999.

Arendt, Hannah, ¿QUÉ ES LA LIBERTAD?, en REVISTA ZONA ERÓGENA, nº 8, traducción de Mara Kolesas, 1991.

Arendt, Hannah, ENSAYOS DE COMPRENSIÓN (1930-1954), traducción de Agustín Serrano de Haro, CAPARRÓS EDITORES, Madrid, España, 2005.

Arendt, Hannah, DIARIO FILÓSOFICO (1950-1973), dos tomos, traducción de Raúl Gabás, EDITORIAL HERDER, Barcelona, España, 2007.

Arendt, Hannah, KARL MARX Y LA TRADICIÓN DEL PENSAMIENTO POLÍTICO OCCIDENTAL, traducción de Agustín Serrano del Haro y Marina López, EDICIONES ENCUENTRO, Madrid, España, 2007.

Arendt, Hannah, LA PROMESA DE LA POLÍTICA, traducción de Jerome Kohn, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2008.

Arendt, Hannah, UNA REVISIÓN DE LA HISTORIA JUDÍA Y OTROS ENSAYOS, traducción de Miguel Candel, EDICIONES PAIDÓS ARGENTINA, Buenos Aires, 2005.

Arendt, Hannah, RESPONSABILIDAD Y JUICIO, traducción de Miguel Candel, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2007.

Ávila, Mariela, TOTALITARISMO Y SUBJETIVIDAD. APROXIMACIONES PARA PENSAR EL CAMPO DE DETENCIÓN Y DE EXTERMINIO, *Revista de la Academia*, n° 15, primavera 2010, Santiago de Chile.

Bárcena Orbe, Fernando, HANNAH ARENDT. UNA FILOSOFÍA DE LA NATALIDAD, EDITORIAL HERDER, Barcelona, España, 2006.

Bejar, Helena, EL ÁMBITO ÍNTIMO (PRIVACIDAD, INDIVIDUALISMO Y MODERNIDAD), ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1995.

Béjar, Helena, EL CORAZÓN DE LA REPÚBLICA. AVATARES DE LA VIRTUD POLÍTICA, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 2000.

Bernstein, Richard, EL MAL RADICAL. UNA INDAGACIÓN FILOSÓFICA, traducción de Marcelo G. Burello, EDICIONES LILMOD, Buenos Aires, Argentina, 2004.

Bernstein, Richard, EL ABUSO DEL MAL: LA CORRUPCIÓN DE LA POLÍTICA Y LA RELIGIÓN DESDE EL 11/9, traducción de Alejandra Vassallo y Verónica Inés Weinstabl, KATZ EDICIONES, Buenos Aires, Argentina, 2006.

Birulés, Fina, MICROLOGÍAS. ¿AUGE DEL INDIVIDUO O MUERTE DEL SUJETO?, en INDIVIDUO, MODERNIDAD, HISTORIA, Manuel Cruz (comp.), EDITORIAL TECNOS, Madrid, España, 1993, pp. 34-48.

Brossat, Alain, LA DEMOCRACIA INMUNITARIA, (París, 2003) traducción de María Emilia Tijoux, EDITORIAL PALINODIA, Santiago de Chile, abril del 2008.

Bueno Gómez, Noelia, LA MEMORIA TRAS EL FIN DE LA MODERNIDAD EN HANNAH ARENDT, en *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, n° 47, 2009, pp. 123-131.

Canovan, Margaret, TERRIBLES VERDADES: LA POLÍTICA, LA CONTINGENCIA Y EL MAL EN HANNAH ARENDT, en HANNAH ARENDT: EL LEGADO DE UNA MIRADA, traducción de Javier Eraso Ceballos, EDICIONES SEQUITUR, Madrid, España, 2001, pp. 53-70.

Castel, Robert, PROPIEDAD PRIVADA, PROPIEDAD SOCIAL, PROPIEDAD DE SÍ MISMO, traducción de Alejandro Moreira, HOMO SAPIENS EDICIONES, Argentina, 2003.

Cataldo, Héctor, FUNCIONARIADO, POLÍTICA Y EDUCACIÓN, en *Los Confines de lo Educativo*, vv. aa., EDITORIAL ARCIS, Santiago de Chile, 2010.

Cataldo, Héctor, RUBÉN DARÍO Y EL LIBERALISMO. UNA MIRADA DESDE HANNAH ARENDT, en *Revista Mapocho*, n° 64, segundo semestre, 2008, Santiago de Chile.

Comesaña Santalices, Gloria, PENSAR LA ESENCIA DE LA POLÍTICA, en *Ágora. Papeles de Filosofía*, V. 23, n° 2, pp. 169-189, 2004. I

Cruz, Manuel, LAS MALAS PASADAS DEL PASADO. IDENTIDAD, RESPONSABILIDAD, HISTORIA; EDITORIAL ANAGRAMA, Barcelona, España, 2005.

Cruz, Manuel, HACERSE CARGO. SOBRE RESPONSABILIDAD E IDENTIDAD PERSONAL, EDICIONES PAIDÓS IBÉRICA, Barcelona, España, 1999.

Danoff, Brian, ARENDT, KAFKA, AND THE NATURE OF TOTALITARIANISM, en *Perspectives on Political Science*, N° 29, v. 4, año 2000, pp. 211-218.

De León Barbero, Julio César, LA FILOSOFÍA DE HANNAH ARENDT: UN ACERCAMIENTO DESDE LATINOAMÉRICA. Ponencia presentada en el Congreso Centroamericano de Filosofía Latinoamericana, del 9 al 11 de septiembre del 2010, Antigua Guatemala, Guatemala.

De Zan, Julio, LOS SUJETOS DE LA POLÍTICA. CIUDADANÍA Y SOCIEDAD CIVIL, en *Revista Tópicos*, n° 14, Santa Fe, Argentina, enero-diciembre, 2006, pp. 97-118.

Duarte, André, HANNAH ARENDT Y LA POLÍTICA RADICAL: MÁS ALLÁ DE LAS DEMOCRACIAS REALMENTE EXISTENTES, en *En-Claves del Pensamiento*, vol. 1, n° 1, junio 2007, pp. 143-154.

Elías, Norbert, LA SOCIEDAD DE LOS INDIVIDUOS. Traducción de José Antonio Alemany, EDICIONES PENÍNSULA, Barcelona, España, 2000.

Ema López, José Enrique, LO POLÍTICO, LA POLÍTICA Y EL ACONTECIMIENTO, en *Revista Foro Interno*, año 2007, n° 7, pp. 51-76.

Esposito, Roberto, ¿POLIS O COMUNITAS? en HANNAH ARENDT: EL ORGULLO DE PENSAR, Fina Birulés (comp.), traducción de Xavier Calvo y Martha Hernández, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 2000.

Esposito, Roberto, BIOS. BIOPOLÍTICA Y FILOSOFÍA, traducción de Carlo R. Molinari Marotto, AMORRORTU EDITORES, Buenos Aires, 2006.

Esposito, Roberto, IMMUNITAS. PROTECCIÓN Y NEGACIÓN DE LA VIDA, traducción de Luciano Padilla López, AMORRORTU EDITORES, Buenos Aires, 2005.

Esposito, Roberto, COMMUNITAS. ORIGEN Y DESTINO DE LA COMUNIDAD, traducción de Carlo Rodolfo Molina Di Marotto, AMORRORTU EDITORES, Buenos Aires, 2003.

Estrada Rebull, María del Mar, POLÍTICA EN HANNAH ARENDT, en *Revista de Estudios Sociales*, enero del 2009, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, Guadalajara, México, pp. 137-158.

Foucault, Michel, NACIMIENTO DE LA BIOPOLÍTICA. Traducción de Horacio Pons, F. C. E., Argentina, 2007.

Foucault, Michel, DEFENDER LA SOCIEDAD, traducción de Horacio Pons, F. C. E., Buenos Aires, Argentina, 2000.

Foucault, Michel, MICROFÍSICA DEL PODER, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, EDICIONES LA PIQUETA, Madrid, España, 1992.

Fuentes, Juan José, EL PROBLEMA DE LA VOLUNTAD EN HANNAH ARENDT: ¿UN DEBATE KANTIANO?, en *Daimon. Revista de Filosofía*, n° 41, 2007, pp. 77-90.

García de la Huerta, Marco, PENSAR LA POLÍTICA, RANDOM HOUSE MONDANDORI, Santiago de Chile, 2003.

García de la Huerta, Marco, PERSUASIÓN, INTIMIDACIÓN Y VIOLENCIA, *Revista de la Academia*, n° 15, primavera 2010, Santiago de Chile.

Goffman, Erving, LA PRESENTACIÓN DE LA PERSONA EN LA VIDA COTIDIANA, traducción de Hildegarde B. Torres Perrén y Flora Setaro, AMORRORTU EDITORES, Buenos Aires, 1965.

Habermas, Jürgen, HISTORIA Y CRÍTICA DE LA OPINIÓN PÚBLICA, EDICIONES GUSTAVO GILI, México, 1994.

Habermas, Jürgen, PERFILES FILOSÓFICOS-POLÍTICOS, traducción de Manuel Jiménez Redondo, TAURUS EDICIONES, Madrid, España, 1975.

Hayek, Friedrich von, EL INDIVIDUALISMO: EL VERDADERO Y EL FALSO, en *Estudios Públicos*, N° 22, Santiago de Chile, 1986.

Hayek, Friedrich von, LOS FUNDAMENTOS ÉTICOS DE UNA SOCIEDAD LIBRE, en *Estudios Públicos*, N° 3, Santiago de Chile, 1981.

Hayek, Friedrich von, LOS FUNDAMENTOS DE LA LIBERTAD, traducción de José Vicente Torrente, UNIÓN EDITORIAL, Madrid, España, 1975.

Hurtado, Cristina, HANNAH ARENDT: CONDICIÓN HUMANA Y CRÍTICA DE LA MODERNIDAD, *Revista de la Academia*, n° 15, primavera 2010, Santiago de Chile.

Jonas, Hans, EL PRINCIPIO DE RESPONSABILIDAD. ENSAYO DE UNA ÉTICA PARA LA CIVILIZACIÓN TECNOLÓGICA, traducción de Javier María Fernández Retenaga, EDITORIAL HERDER, Barcelona, España, 1995 (1979).

Kabet, George, ARENDT Y EL JUICIO, en HANNAH ARENDT: EL LEGADO DE UNA MIRADA, traducido por Javier Eraso Ceballos, EDICIONES SEQUITUR, Madrid, España, 2001, pp. 9-33.

Kafka, Frank, OBRAS COMPLETAS, traducción de Joan Bosch Estrada, EDITORIAL TEOREMA-VISIÓN LIBROS, España, 1983.

Kohn, Carlos, RECONOCIMIENTO, IGUALDAD Y DIFERENCIA EN LA CONCEPCIÓN ARENDTIANA DE CIUDADANÍA, en *Revista Internacional de Filosofía Política*, n° 30, España, 2007, pp. 23-35.

Lefort, Claude, HANNAH ARENDT Y LA CUESTIÓN DE LO POLÍTICO en HANNAH ARENDT: EL ORGULLO DE PENSAR, Fina Birulés (comp.), traducción de Xavier Calvo y Martha Hernández, EDITORIAL GEDISA, Barcelona, España, 2000.

Lillo, Baldomero, OBRAS COMPLETAS, EDITORIAL NASCIMENTO, Santiago de Chile, 1968.

Marcuse, Herbert, EL HOMBRE UNIDIMENSIONAL. ENSAYO SOBRE LA IDEOLOGÍA DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA, traducido por Juan García Ponce, EDICIONES JOAQUÍN ORTIZ, México, 1968.

MATRIX, es una trilogía fílmica producida por los hermanos Wachowski entre 1999 y 2004.

Marx, Karl, LA CUESTIÓN JUDÍA, EDITORIAL CONTRASEÑA, Buenos Aires, Argentina, 1974.

Marx, Karl, LA IDEOLOGÍA ALEMANA, EDITORIAL PUEBLO Y EDUCACIÓN, La Habana, Cuba, 1982.

Marx, Karl, MANUSCRITOS ECONÓMICOS-FILOSÓFICOS, EDITORIAL GRIJALBO, México, 1999.

Messner, Johannes, EL FUNCIONARIO, traducción de Rafael de la Vega, EDICIONES RIALP, Madrid, España, 1962.

Mouffe, Chantal, EN TORNADO A LO POLÍTICO, traducción de Soledad Laclau, F. C. E., Buenos Aires, 2007.

Muñoz Sánchez, María Teresa, CIUDADANÍA Y ESPACIO PÚBLICO en *Episteme*, v. 27, n° 2, Caracas, Venezuela, diciembre del 2007.

Ortega, Francisco, HANNAH ARENDT, FOUCAULT E A REIVENÇÃO DO ESPAÇO PÚBLICO, en *Revista Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2001, n° 24, pp. 225-236.

Orwell, George, 1984, traducción de Rafael Vásquez Zamora, EDICIONES DESTINO, Barcelona, España, 2003.

Orwell, George, ENSAYOS ESCOGIDOS, traducción de Osamodiar Lampio, EDITORIAL SEXTO PISO, México, 2003.

Rivera de Rosales, Jacinto, KANT Y HANNAH ARENDT. LA COMUNIDAD DEL JUICIO REFLEXIONANTE, en *Ideas y Valores. Revista Colombiana de Filosofía*, v. 54, n° 128, agosto, 2005, pp. 1-29.

Roiz, Javier, LA TEORÍA POLÍTICA DE HANNAH ARENDT, INSTITUT DE CIÈNCES POLITIQUES I SOCIALS, Barcelona, España, 2002.

Ruiz, Carlos, DE LA REPÚBLICA AL MERCADO, IDEAS EDUCACIONALES Y POLÍTICA EN CHILE, EDITORIAL LOM, Santiago de Chile, 2010.

Sahuí Maldonado, Alejandro, HANNAH ARENDT: ESPACIO PÚBLICO Y JUICIO REFLEXIVO, en *Signos Filosóficos*, julio-diciembre, 2002, n° 8, México, pp. 241-263.

Sánchez Muñoz, Cristina, HANNAH ARENDT. EL ESPACIO DE LA POLÍTICA, CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES, Madrid, España, 2003.

Sennett, Richard, EL DECLIVE DEL HOMBRE PÚBLICO, traducción de Gerardo Di Masso, EDICIONES 62, Barcelona, España, 1978.

Simmel, George, SOBRE LA INDIVIDUALIDAD Y LAS FORMAS SOCIALES, traducción de Esteban Vernik, UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES, Buenos Aires, 2002.

Simondon, Gilbert, LA INDIVIDUACIÓN, traducción de Pablo Iris, EDITORIAL CACTUS Y LA CEBRA EDICIONES, Buenos Aires, Argentina, 2009.

Suárez Medina, Gabriel, PERSONA POLÍTICA: POSIBILIDAD REAL O FALACIA, en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, V. 27, n° 94, pp. 123-143, 2006.

Tassin, Ettiene, EL HOMBRE SIN CUALIDAD, traducción de Amalia Boyer, en *Revista Eidos*, N° 2, 2004, pp. 124-149.

Tollinchi, Esteban, LA FUNDAMENTACIÓN FILOSÓFICA DEL YO Y EL INDIVIDUO, en *Revista Diálogos*, año XLI, n° 87, pp. 31-58, 2006.

Torregroza Lara, Enver Joel, LA DECONSTRUCCIÓN DEL CONCEPTO DE FILOSOFÍA POLÍTICA EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n° 40, enero-junio, 2009, pp. 135-148.

Vallarino-Bracho, Carmen, CIUDADANÍA Y REPRESENTACIÓN EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE HANNAH ARENDT, en *Revista de Cuestiones*

Políticas, N° 28, enero-junio, Instituto de Estudios Políticos y Derecho Público de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad de Zulia, Venezuela, 2002, pp. 11-29.

Weber, Max, *ECONOMÍA Y SOCIEDAD*, traducción de José Medina Echavarría, Juan Roura Parella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Máynez y José Ferrater Mora, F. C. E., Ciudad de México, 2004.

Weber, Max, *LA POLÍTICA COMO VOCACIÓN*, traducción de Francisco Rubio Llorente, ALIANZA EDITORIAL, Madrid, España, 1998.

Weber, Max, ¿QUÉ ES LA BUROCRACIA?, www.iade.org.ar.

Winckler, Silvana, *POLÍTICA Y ESPACIO PÚBLICO: UNA LECTURA DE LA EXPERIENCIA DEL “PRESUPUESTO PARTICIPATIVO” EN BRASIL A PARTIR DEL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT*, en *Rifp*, n° 16, 2000, pp. 131-149.