



UNIVERSITAT<sup>DE</sup>  
BARCELONA

## Identidad y Reconocimiento. Un estudio sobre los espacios públicos internos de la política

Silvina Vázquez Martínez



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License.**



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

Tesis doctoral

Identidad y Reconocimiento. Un estudio sobre los  
espacios públicos internos de la política

Silvina Vázquez Martínez

Dirigida y tutorizada por Josep Maria Esquirol i Calaf

Facultat de Filosofia  
UNIVERSITAT DE BARCELONA  
Programa de doctorat: *Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics* 2013-2017



# Índice

Resumen.....	5
Agradecimientos .....	7

## Introducción:

i- Objetivos de la investigación .....	9
ii- Estructura y síntesis por capítulos.....	19

## Primera Parte

### Capítulo 1: La identidad ampliada: Eric Voegelin y el conocimiento terapéutico de la ciencia política

1.1 La recuperación de las ciencias humanas y la metafísica .....	27
1.2 El orden como vector de la política y la representación de la verdad .....	35
1.3 Ansiedad de la razón.....	40
1.3.1 <i>Israel y la extrapolación de la omnipotencia</i> .....	42
1.3.2 <i>Grecia: mito, filosofía y sentimiento gentilicio de la polis</i> .....	46
1.3.3 <i>Los suelos ficticios</i> .....	52
1.4 Historicidad sin determinación .....	60
1.5 En el límite de la filosofía .....	69

### Capítulo 2: Retórica, contingencia e interioridad del conocimiento político

2.1 Conocimiento contingente.....	76
2.2 La antigua querella .....	78
2.3 «El puño cerrado y la mano extendida».....	83
2.4 Oralidad, escritura y sentido común .....	88
2.5 La barbarie de la reflexión .....	92
2.6 La barbarie retornada en la ciudad .....	97
2.7 Lo « <i>mutus</i> »: el lenguaje silencioso y los segmentos de fantasía.....	100
2.8 No solo metafísica: veracidad y verosimilitud .....	107

## Segunda Parte

### Capítulo 3: Identidad, reconocimiento y nación

3.1 Intemperie liberal y restricción comunitarista .....	116
3.2 Espacio público interno en las nuevas teorías del reconocimiento nacional .....	131
3.2.1 <i>Reconocimiento</i> .....	132
3.2.2 <i>Los otros en nuestro interior</i> .....	135
3.2.3 <i>El problema de la inmanencia</i> .....	138
3.2.4 <i>Algunas limitaciones de la política del reconocimiento</i> .....	145
3.3 Autenticidad y auto-realización.....	148
3.4 Sentimientos primordiales .....	157
3.5 Identidad y autoridad política en el grupo .....	166

### Capítulo 4: Identidad nacional y Modernidad

4.1 Discurso público y comunidades de identidad.....	174
4.2 La nación como instrumento y las ciencias de la sociedad.....	182
4.3 Nación moderna y filosofía .....	197
4.3.1 <i>Voluntad</i> .....	199
4.3.2 <i>Olvido</i> .....	208
4.3.3 <i>Memoria</i> .....	215
4.4 Más allá de la nación moderna: la flexible persistencia de la identidad .....	220

## Tercera Parte

### **Capítulo 5: Los espacios públicos interiores de la ciudadanía. En torno a la teoría política de Sigmund Freud**

5.1 Interpretaciones.....	233
5.2 « <i>Das Unbewusste</i> » o la ciudad interior perdida.....	239
5.3 Micropolítica y Psicoanálisis.....	246
5.4 Crisis de soberanía en la voluntad del yo .....	251
5.5 Impotencia y vigilancia.....	256
5.6 Identidad y fantasías de omnipotencia .....	263
5.7 « <i>Casa tomada</i> »: posesión identitaria y abandono del <i>self</i> .....	268
5.8 El miedo a la psicosis en la conformación de la identidad.....	273
5.9 El océano interior y la distinción dentro-fuera.....	276

### **Capítulo 6: De la identidad al pensamiento: las sustancias públicas desde el inicio de la vida**

6.1 El yo-piel de la ciudadanía .....	283
6.2 Los sentimientos de la identidad: la vida sin palabras del <i>self</i> .....	291
6.3 Los infantes de la polis y la personalidad política en ciernes .....	300
6.4 Una asamblea de objetos mentales.....	305
6.5 De la identidad al pensamiento: el pensar y las fantasías grupales.....	317
6.6 El espacio potencial del pensamiento creativo.....	329

### **Capítulo 7: La consideración de la alteridad como fundamento ético y político de la identidad y el reconocimiento**

7.1 Pensar y gobernar la identidad abierta.....	339
7.2 Reconocimiento sin contingencia.....	343
7.2.1 <i>Reconocer la tiranía</i> .....	351
7.2.2 <i>La hipertrofia de la lucha</i> .....	359
7.3 Dos experiencias pacíficas de reconocimiento: diáspora y duelo.....	364
7.4 Fusión fraterna y políticas de la amistad .....	377
7.5 Más allá del ser y la ontología.....	390

<b>Conclusiones:</b> .....	395
Bibliografía.....	405
Índice analítico.....	427

## Resumen

El trabajo de investigación doctoral que aquí presentamos explora la problemática de la identidad personal y comunitaria a través de la categoría del reconocimiento. Nuestro objetivo principal consiste en repensar estos conceptos de forma tal que quede resguardada la pluralidad de significados que cada uno de ellos alberga, al tiempo que se intenta poner en valor tanto la hondura política del sí mismo como su estructura relacional.

Ambos conceptos, identidad y reconocimiento, comportan algún tipo de lazo con la alteridad, con la noción de un otro que transforma la propia percepción del sí mismo (o *self*). Pero también cobijan un fondo de perplejidad y extrañeza relativo al mundo interno del ciudadano. Nuestra principal hipótesis es que esta interioridad del *self* es, en parte, un fenómeno de raigambre pública y política. Y esto requiere implementar una matriz teórica abierta a trascender las estructuras lógico-verbales del pensamiento con las que se suele abordar la problemática del reconocimiento identitario; empezando por el propio lenguaje de «lo objetivo» y «lo subjetivo», de la división a ultranza entre «lo público» y «lo privado», entre el «adentro» y el «afuera».

Con el fin de acometer este examen conceptual, hemos desplegado una investigación exhaustiva de los conceptos de identidad y reconocimiento mediante la lectura de tres tipos distintos de fuentes teóricas: dialógicas, retóricas y psicoanalíticas. Mientras que la perspectiva dialógica (o dialéctica) absorbe los debates identitarios de las ciencias sociales tanto como permanece ceñida al sentido de la vista y al principio de identidad aristotélico; las fuentes retóricas permiten abordar el fenómeno de la identidad poniendo el acento en los aspectos contingentes de la imaginación (*inventio*), el juicio y la palabra. Una primera hipótesis de lectura nos llevó a conjeturar sobre la retórica cívica como una forma alternativa a la del discurso dialéctico. Una forma en la que late otro modo de pensar, de comunicar y de traspasar trozos de experiencia, más acorde con la fragilidad y contingencia humana. Así mismo, las lecturas psicoanalíticas nos brindaron la oportunidad de incluir en la reflexión los sustratos no-conscientes de la identidad y las maneras en que éstos intervienen sobre el loable propósito del reconocimiento comunitario. De tener en cuenta estos aportes, conceptos como los de memoria, olvido (*léthe*) y voluntad —todos ellos cruciales en los procesos de identificación y reconocimiento político— se ven notablemente afectados por comparación a la narrativa moderna del sujeto-soberano, de voluntad omnipotente y razón cartográfica.

Nuestra investigación nos llevará a concluir que el ámbito donde se juega lo primordial de la identidad y del reconocimiento político no puede ser comprendido desde contornos definibles y coordenadas precisas. Se trataría más bien de espacios (tanto mentales y afectivos como vinculares) en donde los axiomas de no-contradicción y el principio de identidad aristotélico no rigen, lo que representa un inmenso desafío para consciencia lógico-temporal del individuo.

## Agradecimientos

Esta investigación se ha podido realizar gracias a la comprensión, humanidad e inteligencia de varias personas. Quisiera expresar a todas ellas mi reconocimiento y afecto por acompañarme durante este tiempo. En primer lugar, a mi director de tesis, el Dr. Josep Maria Esquirol, por su hospitalidad y por facilitarme el acogimiento brindado en el Departamento de Filosofia Teorètica i Pràctica de la Universitat de Barcelona. Su proximidad en el trato y su mirada atenta al desarrollo de la investigación me ayudaron a estabilizar y culminar un proyecto tejido durante largos y trajinosos años.

En segundo lugar, me gustaría especialmente mencionar al Dr. Javier Roiz Parra, Profesor de Ciencia Política de la Universidad Complutense de Madrid. Su papel en mi formación como investigadora y como persona ha sido inestimable. A él le debo un aprendizaje *de oído* y la lectura libre y pacífica de los clásicos. Le estoy muy agradecida, además, por su invitación a que participara del Seminario Permanente de Investigación en Retórica y Teoría Política y del consejo editorial de la revista Foro Interno. Allí tuve la oportunidad de aprender a trabajar junto a un equipo de personas que destacan por su entrega a la labor bien hecha, así como por su visión renovada de la Teoría Política. En este contexto, especial mención debo a Víctor Alonso Rocafort, Juan Dorado, Laura Adrián-Lara y Jorge Loza por su aliento constante e interés por algunas de las ideas que aquí se despliegan. Los seminarios, lecturas compartidas y conversaciones mantenidas a lo largo de estos años han nutrido buena parte de mis inquietudes teóricas y me han hecho sentir menos sola durante los tramos de escritura. También me gustaría agradecer a Björn Hammar, Reyes Cala Siria, Pedro Lamuño y Marta Martínez Pardo, compañeros del consejo editorial de Foro Interno.

A Helga Jorba, *havurah* y amiga, toda mi gratitud por leer con tanto cuidado partes del manuscrito. Sus preguntas, comentarios y sugerencias enriquecieron siempre mi perspectiva. Al Dr. Jesus Maria Rodés, profesor emérito de la Universitat Autònoma de Barcelona, por todos sus buenos consejos, amparo y libertad de movimientos para que pudiera adentrarme por el camino, a menudo escarpado, que va de la ciencia a la filosofía política.

A mis amigos y familia quisiera agradecer el infinito apoyo de estos años. Mi hermana y mis padres han alimentado siempre mi vocación por el estudio y la pasión por el pensamiento. Finalmente, a Craig Sowerby por su perseverancia y generosidad que tanto contribuyeron a la materialización de este proyecto. A ellos dedico con amor estas páginas.





## INTRODUCCIÓN:

### i- Objetivos de la investigación

*Identidad* y *reconocimiento* son dos conceptos de gran fecundidad para la teoría política contemporánea. Además de su alto grado de abstracción filosófica, ambos tienen en común el hecho de ser polisémicos: cada uno de ellos conjuga, no siempre de forma explícita, una pluralidad de significados. La aspiración de relacionarlos entre sí en una misma investigación puede desbordar el trazo y el camino, el *método*, establecido *a priori* por el investigador. No solo por la gran relevancia teórica que ambos términos han adquirido en el transcurso de los últimos años. Tampoco por la vibrante multiplicidad de significados que cada uno de ellos convoca. Lo que complica su tratamiento y exploración teórica es, fundamentalmente, la *estructura relacional* que tanto la identidad como el reconocimiento guardan para sí. En cada uno de estos dos conceptos la noción de *otro*, de alteridad, aparece ya desde el inicio implicada. A su vez, ambos remiten a un fondo inusitado del *sí mismo*. Esta profundidad y extrañeza de la identidad —que también se proyecta sobre la cuestión del reconocimiento político o comunitario— no siempre aflora como tal en las teorías que se emplean para abordar este tema.

Los primeros pasos de esta investigación se dieron en el departamento de Ciencia Política y Derecho Público de la Universidad Autónoma de Barcelona. En el marco del programa de doctorado “Pensar y gobernar las sociedades complejas”, entre los años 2005 y 2008. Allí pude formular las primeras preguntas e hipótesis que, originalmente, se ceñían exclusivamente al debate ontológico de la identidad y el reconocimiento *nacional*. Aquella investigación, que me permitió alcanzar el diploma de estudios avanzados, fue el embrión de ésta que presento aquí. Si bien mi preocupación inicial por comprender la cuestión ontológica respecto de la identidad nacional y su reconocimiento en el ámbito público se mantuvo, lo que cambió notablemente fue la orientación de las preguntas y el enfoque que le pude dar a mis hipótesis de trabajo. Mi llegada y el buen acogimiento que recibí en el departamento de Filosofía Teórica y Práctica de la Universidad de Barcelona, en especial por parte de mi director de tesis, permitieron que abriera el foco de mis preguntas de modo tal que aquella hondura que yo intuía en el concepto de identidad y en el de reconocimiento no quedara

descartada *a priori* por exigencias del guion metodológico al que se ciñe la ciencia política empírica.

Al soltar ese anclaje probatorio que se me demandaba como requisito de científicidad, pude dedicarme de lleno a la lectura de las obras de teoría política que inspiraron notablemente mis conjeturas iniciales. *La vida del espíritu*, de Hannah Arendt; así como también los trabajos de Eric Voegelin sobre el problema del gnosticismo para la ciencia política y, sobre todo, su concepción de la historia<sup>1</sup>, tan extraña y alejada de las versiones historicistas que circulaban en el mundo académico de las ciencias sociales, me impresionaron hondamente. A partir de allí, ciertos debates teóricos en torno al reconocimiento de las identidades colectivas en el espacio público —pienso, por ejemplo, en la contienda interminable entre liberales y comunitaristas— cambiaron de significado para mí. Ya no se trataba de inclinar la balanza hacia un polo u otro en la disputa. Me motivaba más bien el observar ese trasfondo de semejanza que unía a esas dos versiones de la identidad, supuestamente tan antagónicas entre sí, en una misma relación de tensión y dependencia. Unos y otros parecían entretrejer sus argumentos sobre el mismo tapiz histórico de las ideologías románticas. Ideologías con vocación de totalidad que, como veremos, siguen jugando un rol abrasivo en la concepción moderna de la nación y de la identidad nacional.

Pensar la relación entre identidad, reconocimiento, pensamiento e ideología atraía fuertemente mi atención y considero que es uno de los hilos que guían el recorrido de este trabajo. Sin embargo, las lecturas arendtianas y voegelinianas ya habían hecho cierta mella en mí y eso transformaba las preguntas que me interesaba formular. Algunas de ellas podrían resumirse del siguiente modo: ¿cómo y en qué sentido se puede *pensar* sobre la identidad? ¿En qué medida *nuestra* identidad, una *particular* forma de ser y estar en el mundo, afecta nuestra facultad para reflexionar sobre ella? Si como Arendt insistió reiteradamente, el pensamiento requiere, además de coraje<sup>2</sup>, dilación y soledad<sup>3</sup> ¿cómo es posible alejarse de esa que “yo soy” para así pensar sobre “*quién soy*”? Y dado que mi identidad solo puede *aparecer*

---

<sup>1</sup> Eric VOEGELIN, “Science, Politics and Gnosticism: Two Essays”, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 5: *Modernity without Restraint*, Manfred Henningsen Editor, University of Missouri Press, Columbia, Missouri, 2000. También, Eric VOEGELIN, “What is History?”, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 28: *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, Thomas A. Hollweck and Paul Caringella (Editors), Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

<sup>2</sup> Hannah ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing” en *Hombres en tiempos de oscuridad*, traducción de Claudia Ferrari, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 18.

<sup>3</sup> Hannah ARENDT, *La vida del Espíritu*, traducción de Fina Birulés y Carmen Corral, Paidós, Buenos Aires, 2002, pp. 96. Ideas que preanuncian estas cavilaciones acerca de la facultad de pensar (y sus radicales diferencias con la capacidad de actuar) ya aparecen sugeridas en la charla, por momentos tensa, que mantiene con algunos amigos profesores e intelectuales en Toronto en el año 1972. Ver, Hannah ARENDT, “Discusión con amigos y colegas en Toronto” en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010, pp. 66-79.

mientras estoy en compañía humana, ¿qué papel desempeñan *los otros*, tanto ausentes como presentes, en este proceso? Al ser la identidad un bien que no admite ser tratado como un objeto común y corriente, como un objeto cualquiera del mundo físico, es decir: como un objeto *exterior* al sujeto, ¿en qué sentido alguien puede decir que *se conoce a sí mismo*? El calado de estas preguntas reabría ante mí profundos dilemas metafísicos en momentos en que el conflicto tan encumbrado durante la Modernidad entre inmanentistas y trascendentalistas parecía haberse decantado en favor de los primeros.

Interrogantes igualmente complejos brotaban en relación al reconocimiento, en especial al reconocimiento de las diferencias<sup>4</sup>. Una parte importante de la teoría política contemporánea suele atender al reconocimiento no solo como a una necesidad humana vital sino también como a uno de los más altos derechos políticos: como el derecho basal sobre el que se funda la comunidad<sup>5</sup>. Sin embargo, mi impresión era que al hacer esta afirmación tan loable no siempre se tenía en cuenta la complejidad y hondura del mundo interno del ciudadano sobre el que tal apreciación se sustenta. La manera en que la interioridad humana participa del proceso de reconocer a un otro y qué papel juega la identidad en ello. Si partimos de la relación *entre* la persona y la comunidad, por ejemplo, valdría la pena preguntarse en qué medida nuestra manera de identificarnos con un colectivo en concreto (o con más de uno) permite o dificulta la posibilidad de reconocer tanto a otro colectivo como a aquel que, viniendo de fuera, ni pertenece ni se identifica con aquél. Si, aparentemente, los lazos de la identidad señalan una posición y un enlace afectivo hacia el “adentro” y hacia el “afuera” de la comunidad; no parecía quedar muy claro de qué lado de la valla había que ubicar al mundo “interno” del sujeto.

De alguna forma estos interrogantes me hicieron tomar conciencia del carácter fuertemente paradójico, aporético, del lenguaje científico. De lo impreciso de la taxonomía que divide tajantemente a los fenómenos humanos en subjetivos u objetivos. Una primera conjetura, y que sirvió de base al entramado de mis hipótesis posteriores, tiene que ver justamente con esta *desubicación* o *deslocalización* inicial respecto del lenguaje habitualmente

---

<sup>4</sup> Ver, por ejemplo, Amy GUTMANN, “Introduction” en Charles TAYLOR [et. Al.], *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, pp. 3-24.

<sup>5</sup> En este sentido, “reconocimiento” emerge como un concepto aglutinador de una multitud de expectativas en relación a diversas formas o comunidades de identidad. Así, se lo invoca igualmente desde el género, la etnia, la clase, la nación, la sexualidad, etc. Ver, Charles TAYLOR, “The Politics of Recognition” en *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, pp. 25ss. Es difícil hacer una citación exhaustiva de estudios sobre el reconocimiento, dada la amplitud y ramificación de perspectivas que existen sobre este tema. Además, en tanto que concepto tratado por filósofos contemporáneos de primera talla —Micheal Walzer, Jürgen Habermas, Judith Butler, Iris Marion Young, Axel Honneth, Nancy Fraser, Paul Ricœur,—la lista podría ser más amplia— sería un poco pretencioso querer citar a todos.

empleado para tratar este tema. La identidad tanto personal como comunitaria, así como las posibilidades del reconocimiento, parecían transcurrir sobre un plano perforado de fugas trascendentes o, por lo menos, en un espacio donde la ambigüedad y la ambivalencia configuraban la escena.

A pesar del carácter eminentemente epistemológico de estos interrogantes, el reconocimiento de las identidades en el espacio público es también un asunto sustancialmente práctico, cotidiano, político. Un problema que influye notablemente sobre la manera que tenemos de gobernar nuestras vidas. Mi intención fue, desde un primer momento, ahondar en esta dimensión pragmática y contingente del problema. Los términos *pragmática* y *contingencia* avanzan aquí una pista importante sobre la vertiente retórica del pensamiento político con la que he trabajado a lo largo de estos años. Mi participación como colaboradora y miembro de los proyectos de investigación “La recuperación retórica de la teoría democrática actual” (SEJ 2006-14076) y “La trascendencia de la retórica en la genealogía del Estado: la democratización del *self*” (CSO2010-18547), ambos dirigidos por el Dr. Javier Roiz Parra, en la Universidad Complutense de Madrid, me dieron la posibilidad de acceder a diversos textos, cursos y seminarios sobre la retórica mediterránea y cívica<sup>6</sup>. Esto le dio un gran impulso a mi investigación. Por un lado, orientó mi pesquisa hacia conceptos apenas mencionados en los debates contemporáneos sobre la identidad y el reconocimiento<sup>7</sup>. Por el otro, me permitió problematizar el fenómeno identitario a la luz de una perspectiva distinta y original.

El estudio de la retórica cívica permite darle entrada al *orare* y al *dicere* latinos como conceptos que apuntan hacia la transmisión de retazos de experiencia vital para la continuidad de las identidades en el espacio público. Decir es un verbo cualitativamente

---

<sup>6</sup> Por retórica cívica o mediterránea entiendo, a partir de la investigación de Javier Roiz, un tipo de retórica distinta a las comprensiones habituales, como las que brinda el enfoque aristotélico o deliberativo y el republicano moderno. También se trata de un tipo de retórica muy alejada de la retórica religiosa cristiana que se comenzará a enseñar en las universidades del norte de Europa, a partir de fines del siglo dieciséis y que se transformó en el germen de la retórica persuasiva moderna. Roiz desarrolla una interesante hipótesis en su obra *La recuperación del buen juicio* y que continuará en su trabajo posterior, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*. Según este autor, apelar a la retórica del Mediterráneo, es decir: del sur de Europa, no es un proyecto chauvinista ni territorial ni culturalista. Se trataría más bien de recuperar para la teoría política, los intercambios de experiencia y sabiduría que tuvieron lugar en ciudades principalmente asentadas en la cuenca norte-sur del Mediterráneo. Desde Atenas a Jerusalén, pasando por Nápoles, Alejandría, Bizancio y Túnez, incluso hasta llegar a la península ibérica. Según Roiz, este tipo de retórica se caracteriza por no dejarse equipar ni asimilar a la *techné* de la persuasión. Ver, Javier ROIZ, *La recuperación del Buen Juicio*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003, *passim*; Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, *passim*.

<sup>7</sup> Una excepción, digna de mención, respecto a la importancia de la retórica en la deliberación aparece en Iris Marion YOUNG, “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy” en Iris Marion YOUNG, *Interesting Voices. Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1997, pp. 60-74.

distinto del verbo hablar (*loquor*), indica una acción diferente pues apunta a la *dependencia esencial* hacia el otro como su condición de posibilidad. Mientras que es posible hablar solo; *decir* siempre requiere que *otro* nos escuche y, de esta forma, nos otorgue cierta forma de prestigio. Con su silencio, el oyente actualiza el valor democrático de la isegoría y esto supone algo mucho más profundo y sentido que el mero hecho de “hablar” en público. De inmenso valor, para poder dar cabida a estas reflexiones, además de los estudios ya citados de Javier Roiz, fueron los trabajos del filósofo italiano Ernesto Grassi sobre la metáfora y, en particular, sobre la obra del filósofo napolitano Giambattista Vico. Entre otros, el trabajo de Grassi me abrió la puerta a considerar a la retórica como una base filosófica distinta a la del discurso dialéctico<sup>8</sup>. La lectura complementaria de algunos trabajos sobre los orígenes políticos y pedagógicos de la retórica —como los de Antonio López Eire, Werner Jaeger y Víctor Alonso Rocafort— me permitieron despegarla tanto histórica como conceptualmente de la demagogia, al tiempo que me introdujeron en la lectura pormenorizada de rétores como Isócrates y Marco Fabio Quintiliano.

Asimismo, la investigación de Hans-Georg Gadamer, en *Verdad y método*<sup>9</sup>, también la de Grassi sobre Vico<sup>10</sup>, me pusieron sobre la pista del concepto de sentido común (*sensus communis*) y de sus potenciales repercusiones sobre el problema de la identidad. Una alusión a este concepto aparecía ya en Voegelin, que lo mencionaba escuetamente como a un sustrato del conocimiento sobre el que se asienta “todo el edificio de la ciencia”<sup>11</sup>. Arendt, por su parte, lo describía por contraposición a la duda cartesiana y se lamentaba de la “guerra intestina entre el sentido común y el pensamiento”<sup>12</sup>. Sin embargo, el rasgo más original de la noción viquiana de sentido común, al menos el que más avivaba mi curiosidad, era su ligazón con la fantasía y la imaginación. En este sentido, los trabajos de José Faur, Enrico Nuzzo y José M. Bermudo<sup>13</sup> me ayudaron a relacionar algunas de las innovadoras ideas del napolitano sobre el lenguaje con el concepto retórico de *verosimilitud*. Lo verosímil aparecía como criterio de verdad alternativo y complementario de la *alétheia* platónica y de la evidencia lógica cartesiana. Un criterio de verdad marcadamente más inclusivo y poroso que los otros

---

<sup>8</sup> Ernesto GRASSI, “Can Rhetoric Provide a New Basis for Philosophizing? The Humanist Tradition”: *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 11, N° 2 (Spring 1978).

<sup>9</sup> Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, *passim*.

<sup>10</sup> Ernesto GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Editorial Anthropos, Barcelona 1999, *passim*.

<sup>11</sup> VOEGELIN, “What is History?”, pp. 8, 10.

<sup>12</sup> ARENDT, *La vida del espíritu*, 70-77; 102-113.

<sup>13</sup> José FAUR, “Vico y la tradición hebrea”: Cuadernos sobre Vico 7/8, (1997); Enrico NUZZO, “Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico”: *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, (2003); José M. BERMUDO, “Vico y Descartes”: *Cuadernos sobre Vico 9-10*, Universidad de Sevilla, Sevilla (1998).

dos y, como intentaré argumentar, un criterio que conlleva repercusiones políticas más serenas o apaciguadas para la comunidad.

Pronto advertí en todos estos aportes de la retórica una sintonía fina con el problema del reconocimiento identitario. A medida que profundizaba en ellos, se dibujaba de forma más nítida el perfil filosófico y político de los tópicos conceptuales de Vico. Su idea del *mutus*, su visión recursiva de la historia, el oxímoron de la *barbarie de la reflexión*; todo ello daba como resultado una valoración muy distinta sobre las posibilidades del conocimiento y del reconocimiento político. Una primera hipótesis de lectura es que en este tipo de retórica late otra forma de pensar, de comunicar y de traspasar trozos de experiencia humana. Y que esto tiene un correlato específico para la manera de afrontar las diferencias identitarias. Un modo más permeable y tolerante con la vulnerabilidad y la contingencia propia del ser humano. Especialmente, si se lo compara con otros esquemas comunicativos de corte iluminista y dialéctico. Esquemas reiteradamente abordados en el debate público como el de la deliberación y su lógica del mejor argumento, por ejemplo<sup>14</sup>.

Por otro lado, la cuestión práctica del reconocimiento de las minorías nacionales me había hecho tomar contacto con textos principalmente orientados a influir directamente sobre la arena política. Es el caso del influyente artículo de Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, escrito en el contexto del debate del multiculturalismo norteamericano y de las demandas de mayor autonomía política para el Quebec. Dos cosas me llamaron profundamente la atención de ese texto. En primer lugar, su inmensa repercusión entre las disciplinas de las ciencias sociales de marcada vocación empírica. Si bien es cierto que la

---

<sup>14</sup> Las ramas de la teoría política que se han abocado al estudio de la transmisión identitaria a través de la deliberación presuponen, generalmente, las teorías de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. Tanto el concepto como el ubicuo debate de la democracia deliberativa son, en este sentido, tributarios del filósofo alemán. Y de estos debates se desprenden otros conceptos, como el de *iteraciones democráticas*, propuesto por Seyla Benhabib, igualmente inscripto en la línea habermasiana, y presentado como “procesos complejos de argumentación y deliberación” en la esfera de la razón pública “a través de los que las demandas universalistas de derechos son contestadas y contextualizadas...[dichas iteraciones son presentadas] como un modelo para pensar la interacción entre las disposiciones constitucionales y la política democrática”. Sobre este punto ver, Seyla BENHABIB, “Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”: *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, N° 39 (julio-diciembre de 2008), pp. 198-199 y *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton NJ, 2002, pp. 105ss. Son numerosas las críticas que los modelos deliberativos de comunicación han recibido y creo que no es éste el espacio para abordarlas. No obstante, sí me gustaría recortar un señalamiento específico que se le suele hacer a las versiones deliberativas de la democracia y que afecta de lleno el problema del reconocimiento. *A priori*, la lógica de la argumentación deliberativa no tiene en consideración las dinámicas de identificación ni los ánimos y pasiones que éstas conllevan. En general, el sesgo logocéntrico de la deliberación tiende a interpelar lo anímico y lo pasional por encima del hombro, como impurezas del pensamiento que se deben eviscerar. Esa mirada despreciativa hacia los humores y las pasiones humanas queda muy bien recogida por el propio Habermas cuando sostiene: “la alabanza de lo múltiple, de la diferencia, de lo otro, pueden contar hoy con una buena dosis de aceptación; pero un estado de ánimo no constituye todavía argumentación alguna ni puede sustituirla”. Jürgen HABERMAS, *Pensamiento metafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 173.

escritura de Taylor es clara, elegante y profunda no dejaba de resultarme curioso que compañeros y colegas con posiciones muy próximas al cientificismo y extremadamente esquivos con la filosofía política citaran una y otra vez a un filósofo moral, de marcada ascendencia religiosa, como Taylor. La segunda cuestión que me intrigó fue la insistencia del autor en otorgar al reconocimiento un estatus *exclusivamente* dialógico en consonancia con lo que él denominaba la “génesis dialógica de la mente”<sup>15</sup>. Quise tirar de ese hilo, porque detrás de esa expresión, me parecía que había algo más por descubrir. Su tesis principal era que nuestra identidad, nuestra forma de percibirnos a nosotros mismos, estaba moldeada en función del tipo de reconocimiento recibido por parte de los otros. Sin embargo, creo que lo más interesante de ese estudio no radicaba en esa afirmación (muy difícil de rebatir y que se presta, en parte, a una cierta trivialización) sino en la tesis implícita que le brindaba soporte. A saber: que las relaciones sociales son previas a los individuos y que la intersubjetividad tiene prioridad sobre a la subjetividad. Obviamente, esto ponía a Taylor en la senda del comunitarismo contemporáneo. Sin embargo, una referencia muy apurada, por parte del filósofo canadiense, a la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo como modelo explicativo de esa tesis, me condujo a explorar algunas de las implicaciones que esto podía tener para el reconocimiento de las diferencias en el ámbito político.

Las irradiaciones de Hegel en la teoría política de la postmodernidad siguen siendo estentóreas. Pero me gustaría aclarar que no es objetivo de este trabajo sopesar su continuidad en las nuevas teorías del reconocimiento identitario. Algo para lo que, además, no me sentiría capacitada dada la extensión y complejidad de la tradición fenomenológica. Sin embargo, ya que aparecía a través de referencias más o menos tácitas, tuve que bordear el contorno específico que Hegel le había le había dado a su concepto de reconocimiento. Y, desde de allí, intentar analizar cómo parte de sus presupuestos dialécticos seguían impregnando el discurso filosófico contemporáneo sobre la identidad. Era el caso de Taylor, cuya obra *Hegel and the Modern Society* publicada a fines de los años setenta<sup>16</sup> resultaba esclarecedora para hacer una lectura en profundidad de sus trabajos posteriores sobre la temática que aquí tratamos<sup>17</sup>. Era también, sin duda, el caso de Axel Honneth, cuya

---

<sup>15</sup> Charles TAYLOR, “The Politics of Recognition” en *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994, p. 32.

<sup>16</sup> Charles TAYLOR, *Hegel and the Modern Society*, Cambridge University Press, London and New York, 1979. Este trabajo es una excelente condensación de su trabajo anterior, publicado también por Cambridge University Press en el año 1975 bajo el título de *Hegel*.

<sup>17</sup> Me refiero tanto a “The Politics of Recognition” como a *Sources of the Self*, obra en la que Taylor aborda su concepto moderno de identidad. Ver Charles TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2001.



reivindicación del *Annerkenung*, como “modelo de lucha por el reconocimiento global”<sup>18</sup> resultaba bien explícita al respecto. Pero también, la herencia fenomenológica de Hegel llegaba hasta la posición más cauta y matizada de Paul Ricœur en *Caminos del reconocimiento*<sup>19</sup>. Concretamente, voy centrarme en analizar los presupuestos teóricos que estos autores asumen y que les permiten mover los hilos del concepto de forma tal que el reconocimiento no solo puede ser descrito como el más digno de los derechos sino, sustancial o metafóricamente, como una lucha a vida o muerte. Es decir: como un valor tanto o más alto que el derecho a la vida.

De esta tríada de pensadores que siguen la pauta dialéctica solo Ricœur se animó a plantear ciertas inquietudes y escrúpulos respecto al estilo conflictual y militante de reconocimiento identitario. Valdrá la pena adentrarse en el malestar que Ricœur expresa respecto al *camino de la lucha*, vertebrador de este tipo de reconocimiento; pues esto me permitirá recuperar para la reflexión algunos de los reparos esbozados al hegelianismo. En este sentido, fueron de gran utilidad para mí los trabajos de Tzvetan Todorov, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale* y el de George Kateb, *The inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*<sup>20</sup>. Estas lecturas me ayudaron a atisbar, siempre a cierta distancia, las tensas operaciones de lógica reductiva que operaban tras el famoso pasaje de la dialéctica del amo y del esclavo. Y también me permitieron conectar este tipo de dialéctica identitaria con el problema del mal en política y la violencia a gran escala. Pero, seguramente, el autor que mejor orientó mi aproximación a Hegel fue Eric Voegelin. Ya desde *Science, Politics and Gnosticism*, tenía presente su análisis del prólogo de *La Fenomenología del espíritu* y del sistema de ciencia hegeliano como una forma específicamente moderna de gnosticismo. Pero un texto posterior suyo, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”<sup>21</sup>, me ayudó a perfilar mejor el contenido de las críticas anteriores. Un punto esencial de este texto es que Voegelin se mantiene siempre a cierta distancia de Hegel, lo analiza sin convertirse en hegeliano. Y esto

---

<sup>18</sup> Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos morales*, traducción de Manuel Caballero, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1997, p. 7.

<sup>19</sup> Paul RICŒUR, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, traducción de Agustín Neira, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2006.

<sup>20</sup> Tzvetan TODOROV, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Seuil, Paris, 1995; George KATEB, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1992.

<sup>21</sup> Eric VOEGELIN, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”: *Foro interno*, n° 10 (2010), p. 164 (pp. 155-197). Traducción del alemán de Vicente Serrano Marín. La edición original de este trabajo procede de una conferencia en la *International Society for the Study of Time*, pronunciada en Oberwolfach, República Federal Alemana, en 1969, y publicada en 1971 (*Studium Generale*, n° 24, pp. 335-368). Este artículo también se puede encontrar en su obra completa: “On Hegel: A Study in Sorcery”, en: *Published Essays 1966-1985. The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

redunda en un mayor equilibrio para la apreciación conjunta de un pensador tan difícil y, al mismo tiempo, tan influyente en el concepto contemporáneo de reconocimiento.

Otro punto importante en el recorrido de mi investigación emerge enlazado a los conceptos de memoria, olvido (*léthe*) y voluntad. Los tres juegan papeles cruciales en la configuración de la identidad, tanto individual como comunitaria, y en el proceso del reconocimiento. En lo que atañe, por ejemplo, al origen de la comunidad política el tratamiento de estos conceptos varía notablemente según la orientación de los autores con los que he trabajado. Un tratamiento dialéctico dará como resultado una imagen belicosa de la memoria y la voluntad, al tiempo que el olvido aparecerá como el enemigo o la amenaza a batir. Sin embargo, mi propuesta se centrará en proponer un tratamiento alternativo para estos conceptos: un tratamiento principalmente sustentado en las teorías de Sigmund Freud y algunos de sus discípulos y discípulas psicoanalistas<sup>22</sup>.

El nombre de Freud aún hoy continúa generando estelas de polémica e importantes resistencias en el mundo de las ciencias sociales, sobre todo en lo que toca al problema de la identidad. Desde su temprano uso por Víctor Tausk, en 1919<sup>23</sup>, hasta la primera mención que hiciera Freud, siete años más tarde, el concepto de identidad se fue desarrollando al calor de la investigación psicoanalítica y siempre ha ido en paralelo a la reflexión sociológica y filosófica sobre el sujeto. Desde el punto de vista de la teoría política que aborda el problema de la identidad nacional y su marco de reconocimiento comunitario los puntos de encuentro con la tradición psicoanalítica han sido o bien discretos, o bien muy fragmentarios. En general, las aportaciones del psicoanálisis suelen quedar relegadas al campo de la cultura y al de las relaciones interpersonales, previamente confinadas dentro de lo que se suele entender como *esfera privada*.

Por ejemplo, en su estudio sobre Hegel, Taylor menciona en unas cuantas ocasiones a Freud, pero siempre de forma colateral, argumentando cómo sus teorías sobre la mente humana están en cierta forma permeadas por el período romántico que le precedió. También alude a él para rescatar la ampliación epistemológica que supuso el psicoanálisis respecto de la noción de significado y de comprensión (*Verstehen*) para las ciencias sociales<sup>24</sup>. A vuelo de

---

<sup>22</sup> Fundamentalmente me apoyaré en las investigaciones de Melanie Klein, Wilfred R. Bion y Donald Winnicott.

<sup>23</sup> Víctor TAUSK, “Acerca de la génesis del aparato de influir en el curso de la esquizofrenia”, disponible en: <http://www.indepsi.cl/indepsi/Servicios%20Indepsi/arti-tausk.htm>, (1/5/2015), artículo publicado originalmente como: “Über die entstehung des Beeinflussungsapparates in der Schizophrenie”: *Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse*, V (1919), pp. 1-33. Ver también Víctor TAUSK, *Trabajos Psicoanalíticos*, traducción de Hugo Acevedo, Editorial Gedisa, México, 1983, pp. 181-221.

<sup>24</sup> TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, pp. 38, 136, 146,165. Diez años más tarde, en *Sources of the Self*, Taylor también menciona al concepto de voluntad en Schopenhauer como el “ancestro” del *id* en Freud; todo ello más

pájaro, acude a mi mente la consideración de Habermas sobre el psicoanálisis como una *praxis emancipadora*. Pero fue uno de sus discípulos, Honneth, quien parece haber tenido un diálogo algo más fructífero no solo con Freud sino también con los teóricos de las relaciones objetales, entre ellos Melanie Klein y Donald Winnicott. En este pediatra y psicoanalista inglés dice inspirarse Honneth para construir el primer nivel correspondiente a su concepto de reconocimiento; es decir: las relaciones de amor/desamor recíproco en la esfera familiar o privada. Aún así, Honneth reconoce que, durante la escritura de *La lucha por el reconocimiento*, no había llegado a valorar en profundidad ciertos aspectos del concepto freudiano de ansiedad y su impacto en el desarrollo del psiquismo y de las relaciones primarias<sup>25</sup>. Por su parte, Paul Ricœur, que ya en los años sesenta había escrito un estudio completísimo sobre Freud y la cultura<sup>26</sup>, también menciona su deuda para con el psicoanálisis de Freud y para con la teoría de Winnicott sobre los objetos transicionales en el niño y el espacio de fusión y separación con el mundo adulto, en *Caminos del reconocimiento*<sup>27</sup>. Un poco en contraste con estos enfoques, en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Judith Butler sí le ha dado al concepto de duelo freudiano-kleiniano un relieve mucho más político, argumentando en favor del reconocimiento público del dolor y de la pérdida como una *forma estrictamente política* de calmar las violencias nacionales y estatales<sup>28</sup>.

Voy a ahondar oportunamente en el análisis de estas interpretaciones filosóficas sobre el psicoanálisis. Pero, desde ahora me gustaría establecer la última de mis hipótesis de lectura que, a su vez, me permitirá concatenar la tesis principal de nuestra investigación. Exceptuando el caso de Butler; ninguno de los autores antes mencionado ha visto en la teoría psicoanalítica sobre el *id* o *ello* un problema político de magnitud. El uso, en Freud, de un lenguaje repleto de metáforas políticas —siendo, quizás, una de las más elocuentes su noción del *id* como una ciudad perdida o enterrada en el alma bajo las cenizas del olvido y la represión— marca la punta del iceberg que intentaremos explorar detenidamente. Freud describe como un verdadero *rétor* el funcionamiento de la mente a través de numerosas

---

bien de pasada, sin demasiada justificación teórica ni precisión hermenéutica. Charles TAYLOR, *Sources of the Self...* pp. 174,446.

<sup>25</sup> Axel HONNETH, “Descentered Autonomy: The Subject After the Fall”, *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, UK, 2007, pp. 181-193. Sobre este punto, ver, Inara Luisa MARIN, “Interview with Axel Honneth”: *European Journal of Psychoanalysis*, N° 2 (02/2014), disponible en: <http://www.journal-psychoanalysis.eu/category/ejp/discussions/conversation-honneth/> (3/5/2016) .

<sup>26</sup> Paul RICŒUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, traducción de Armando Suárez con la colaboración de Miguel Olivera y Esteban Inicarte, siglo veintiuno editores, México D.F, Madrid, 1990, *passim*. Originalmente, publicada como *De l'interprétation- Essai sur Freud*, Seuil, Paris, 1965.

<sup>27</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, pp. 150-151, 163, 240-241.

<sup>28</sup> Judith BUTLER, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, traducción de Fermín Rodríguez, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 2006, *passim*.

metáforas y mitos de carácter político, pues éste espacio de relaciones *intrapsíquicas* es un ámbito político *per se*. Su idea de lo no-consciente como ese lugar indeterminado que antecede a la voluntad del yo y que le disputa su soberanía, desata una catarata de implicaciones políticas sobre el gobierno de sí y de los otros.

Para comenzar, este «espacio» en el que se juega tanto la separación como la fusión de los objetos que la consciencia reconoce *a posteriori* no es un espacio de coordenadas precisas y contornos definibles. En él, los axiomas de no-contradicción y el principio de identidad aristotélico no rigen; lo que representa un inmenso desafío para la consciencia lógica del individuo. Es más, según el propio Freud, este sustrato del pensamiento se muestra imperturbable ante la negación y ante el paso ordenado del tiempo: en él solo hay presente, solo hay *aquí-y-ahora*. A mi juicio, *es desde este sustrato del sí mismo* desde donde se deben estudiar las dinámicas de identificación individual y comunitarias. Estas identificaciones que toman la forma de enlaces afectivos entre el “dentro/fuera” de la persona y de la comunidad despliegan el germen de lo político. Se trata de relaciones que traspasan con mucha fluidez la frontera entre lo público y lo privado. Más bien, apuntan hacia espacios que son públicos—su origen y destino es la *polis*— pero que, a la vez, transcurren *dentro* del individuo, son parte de lo que podríamos considerar su vida interior.

El espacio que estas relaciones “dentro/fuera” configura pareciera ser altamente paradójal. Dado que nos referimos a vínculos que simultáneamente unen y separan el mundo *interno* de la persona con el mundo *externo* y compartido con los otros, no cabe hablar de ellos ni como objetivos ni como subjetivos. Winnicott, por ejemplo, se refería a este tercer espacio conceptual —entre el afuera y el adentro, entre el individuo y el grupo— como al *espacio potencial* o la *zona de juego*<sup>29</sup>. Y lo ligaba al surgimiento de fenómenos relativos a la cultura, el arte y a la religión. Nosotros conjeturamos que ésta también es la zona del pensamiento creativo, de la formación del juicio sano y de la configuración de las actitudes políticas, es decir: del trato hacia los otros. Un espacio en la que el reconocimiento de la alteridad puede ser entendido como respeto y donde la pluralidad del mundo deja de ser vivida como una amenaza destructiva.

## ii- Estructura y síntesis por capítulos

---

<sup>29</sup> Donald W. WINNICOTT, *Realidad y Juego*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 13.

Dando por concluida esta breve declaración de intenciones en diálogo con la bibliografía de referencia; me gustaría dedicar algunas palabras respecto a la estructuración de este trabajo. Como el lector seguramente ya podrá intuir, la gran dificultad de este proyecto residió en encontrar un equilibrio adecuado entre el tratamiento profundo y respetuoso de los autores, de un lado, y el tratamiento de las preguntas de investigación que yo tenía, por el otro. Como criterio general, he intentado ser fiel a mi vocación de preguntar sin que el afán de encontrar una respuesta mutilara o, tal vez más sutilmente, *forzara* el pensamiento de los autores con los que trabajaba. Esto ha supuesto el añadido de numerosas notas a pie de página, con aclaraciones, puntos de vista alternativos, comentarios que procedían de referencias críticas. A menudo, también he utilizado las notas a pie de página para introducir ideas secundarias que espero poder desarrollar en futuras investigaciones. Podría haber omitido estas notas, con el fin de descongestionar la atención del lector, pero considerando que se trata de un trabajo de investigación en donde la contrastación conceptual juega un papel primordial, he optado por dejarlas al pie. He intentado hacer una disposición de los materiales de lectura interconectada y siempre en función de los temas que iban surgiendo para el análisis. Así, a excepción de los capítulos primero y quinto, en donde tomo a Voegelin y a Freud como los teóricos de referencia, en el resto de capítulos los autores se citan según su relevancia para el punto en concreto que se analiza.

La investigación se estructura en tres partes. Cada una de ellas consta de dos capítulos, excepto la tercera y última, que se divide en tres. La primera parte se inicia con el capítulo 1, que lleva por título «*La identidad ampliada y el conocimiento terapéutico de la ciencia política*». Tal y como he dicho, allí se toma como autor de referencia a Voegelin para proponer, a través de él, una ampliación del concepto de identidad mediante la recuperación de algunos interrogantes metafísicos para la ciencia política. Su idea de la política como una ciencia del orden, cuyo vector trascendental despliega una triple representación del concepto de verdad (psíquica, política y cósmica) apunta hacia una recuperación del problema de la trascendencia para las ciencias humanas. Con la reapertura metafísica y la problemática de la verdad, Voegelin atisbó en toda su complejidad el desafío que supone la simbiosis con la omnipotencia como dato político de la existencia. La trayectoria civilizatoria de Israel y Grecia supondrán en este camino dos hitos de diferenciación de la consciencia y de la identidad occidental. Dos momentos políticos paralelos que ofrecen distintas concepciones de la razón, del hombre y del poder. Se discute, además, la relación establecida por Voegelin entre la inmanentización del conocimiento teórico y la dogmatización de la ciencia y la filosofía a partir de su concepto de *doximata*. Finalmente, se abordan algunas algunas

dubitaciones en torno a la teoría de la consciencia que Voegelin parece poner de manifiesto hacia el final de su vida y se desarrollan algunas hipótesis respecto al acercamiento ambigüo al pensamiento de Freud. Especialmente por lo que éste supone en cuanto crítica implícita a la metafísica platónica y al concepto clásico de voluntad.

El capítulo 2, «*Retórica, contingencia e interioridad del conocimiento político*», busca contextualizar tanto histórica como conceptualmente al origen de la retórica como la contrapartida filosófica necesaria del discurso dialéctico. Se introducen allí algunos *tropoi* conceptuales de Quintiliano y Vico como sendas alternativas a las del conocimiento teórico metafísico para aproximarse al mundo interno del ciudadano. Se enfatiza la importancia del sentido del oído y de la oralidad como camino del conocimiento alternativo al de la vista. Se recupera la distinción clásica entre *oratio concisa* y *oratio perpetua* y se analizan sus implicancias filosóficas, a través de la metáfora utilizada por Quintiliano que describe el discurso dialéctico como el puño cerrado y a la retórica como la mano extendida. Además, se analizan las diferencias epistémicas que suponen el pasaje de la cultura oral a la cultura escrita y las ramificaciones que esto tiene sobre la noción comunitaria de sentido común (Ong, Lopez Eire, Gadamer, Vico). Se relaciona el concepto de sentido común (*sensus communis*) viquiano con la *inventio* retórica (Grassi, Gadamer) y sus lazos con la imaginación y el ingenio. Además de discutir las repercusiones epistémicas y políticas del oxímoron de Vico sobre *la barbarie de la reflexión*; el capítulo argumenta sobre la importancia de recuperar para la teoría política la noción de *mutus* viquiana y el criterio de verosimilitud.

Al igual que la primera, la segunda parte de la investigación se compone de dos capítulos. Allí se abordan, más concretamente, los conceptos de identidad y reconocimiento comunitario, a contraluz de una problematización del fenómeno de la nación moderna. El capítulo 3. «*Identidad, reconocimiento y nación*» contiene una síntesis del debate liberal-comunitario, analizando en detalle alguna de las implicaciones de ambas posturas representadas por dos filósofos políticos de talla: John Rawls y Michael Sandel. Se recogen las críticas comunitaristas a la antropología liberal rawlsiana, por cuanto ésta deja a la intemperie importantes rasgos existenciales de la identidad tanto de los individuos como de los grupos humanos. En el decir de Sandel, la identidad del liberalismo supondría un “sí mismo desvinculado” (*unencumbered self*), anterior a cualquier fin o noción de la vida buena. Sin embargo, se deja constancia de ciertas inmanencias y ansiedades en el pensamiento comunitarista, tales como su entrega a los vínculos ontológicamente primordiales o pre-existentes al acuerdo político. En este sentido se aboga por una interpretación que no eluda el problema del relativismo ni recaiga en marcos inmanentes de tinte hegeliano, como los

que el comunitarismo de Sandel propone. Ambas filosofías, tanto la liberal como la comunitaria, destilan del problema de la identidad colectiva y nacional, el elemento de contingencia que habita en el ámbito público y por tanto se vuelve necesario otro enfoque para abordar el problema. En segundo lugar, el capítulo se acerca al pensamiento de Charles Taylor para re-pensar su categoría del reconocimiento, su carácter reflexivo y dialógico, sus resonancias hegelianas y cómo esto se aplica en los debates sobre el reconocimiento nacional al interior de Estados pluri-étnicos. En tercer lugar, el capítulo analiza las implicancias románticas del concepto de autenticidad, fundamental en las teorías identitarias, como las de Taylor. En la idea herdeariana de autenticidad y auto-afirmación de cada individuo y cada pueblo (*Volk*) se reconocen las semillas del nacionalismo moderno. Finalmente, se propone una interpretación que trascienda la polaridad dialéctica individuo-comunidad; construcción teórica íntimamente vinculada a la Modernidad (Kant) y asociada con la división a ultranza entre espacio público (entendido solamente como exterior y objetivable) y espacio privado (asimilado a lo interior o subjetivo). La identidad pública atraviesa ambos espacios y se asienta en el foro interno de la ciudadanía (Rawls, Arendt, Klein) puesto que, como se desarrolla en la última parte del capítulo, existen bienes políticos de carácter interno que se transmiten desde el inicio de la vida del ciudadano: *auctoritas* y *potestas*, esencialmente.

En el capítulo 4. «*Identidad nacional y Modernidad*» discute tres tipos de narrativas complementarias, que se dan en torno al problema de la nación, el nacionalismo y la identidad nacional durante la Modernidad. La primera aproximación que se analiza es la de las ciencias sociales funcionalistas y la historia positiva a través de la obra de autores como Ernest Gellner, John Breuilly, Eric Hobsbawm, Ellie Kedouri, Tom Nairn y Miroslav Hroch. Se identifica a esta tradición con las corrientes modernistas o instrumentalistas de la nación y de la identidad nacional al mismo tiempo que se señalan algunas de sus críticas más relevantes: una concepción de la ciencia reduccionista (ejemplificada en la metonimia baconiana entre saber y poder); las limitaciones del método científico dialéctico- historicista para comprender el fenómeno de la identidad nacional y la prohibición implícita de dicha corriente para entrar en las dimensiones interiores (subjetivas) de lo político a la hora de encarar el fenómeno nacional. La segunda narrativa que el capítulo desglosa, de origen filosófico, se encarna en el estudio detallado de la obra de Ernest Renan en torno a la nación. La interpretación que se propone reconoce la importancia de la voluntad interior de los ciudadanos en la construcción de lo nacional-identitario —lectura habitualmente propuesta en torno a Renan— pero enfatiza también otros componentes menos analizados de su pensamiento: el olvido, la memoria y, sobre todo, la violencia que emerge de la fusión y conquista en la génesis de la unidad política

nacional. Se argumenta que voluntad, olvido y memoria son facultades políticas intrínsecas del foro interno de los ciudadanos. Al mismo tiempo, se profundiza en las raíces cristianas y estoicas del concepto de voluntad (Arendt) y lo que ello implica en términos nacional-identitarios. Se elabora una interpretación complementaria del par conceptual olvido-memoria retomando los conceptos de memoria verde y olvido genuino (Proust, Roiz) y se los distingue de la manera en la que el pensamiento político moderno elabora la función del recuerdo: entendiendo al olvido como represivo o fóbico y a la memoria como topográfica y cazadora de recuerdos (Renan, Freud, Roiz). En tercer y último lugar, se toma en consideración la aportación de tres especialistas en el ámbito de la identidad nacional, críticos con las corrientes modernistas de la nación: Anthony D. Smith; Susan Reynolds y John Armstrong. El argumento común que subyace en sus trabajos sostiene que se pueden trazar los orígenes de la identidad nacional mucho antes de la Modernidad, aunque para ello haya que re-considerar para el estudio fuentes político-religiosas y mitopoéticas, con el fin de relativizar la mitología del pensamiento científicista secular.

La tercera y última parte de la investigación analiza diversos aspectos del concepto de identidad desde la perspectiva psicoanalítica con el fin de incorporar algunos de sus hallazgos teóricos a la problemática contemporánea del reconocimiento. De esta forma, el capítulo 5. «*Los espacios públicos interiores en la identidad del ciudadano*» desarrolla, a partir de Freud, las implicaciones políticas de su concepto de *Unbewusste*, lo no consciente. Se argumenta allí a favor de una lectura *micropolítica* del psicoanálisis. Se destacan algunas de las contribuciones del pensamiento de Freud a la teoría del gobierno de la vida de los individuos. Al resituar al yo como uno más de los nódulos de la personalidad, el psicoanálisis certifica la pluralidad del mundo interno del individuo. Se analiza el papel de las identificaciones en tanto que enlaces afectivos con el mundo exterior y su camino evolutivo desde las primeras fusiones omnipotentes que se manifiestan desde el ello. Además de valorar el papel de la fantasía y los distintos mecanismos de proyección e introyección de la identidad, se ahonda en el establecimiento de la distinción dentro-fuera como uno de los sustentadores de la realidad política en el sujeto. A partir del intercambio entre Romain Rolland y Freud, se analizan las distintas implicaciones que la metáfora del sentimiento oceánico tiene para la identidad de la persona. Mientras que Rolland suscribe el nivel místico de la metáfora, Freud la emplea para aludir al nivel ontogenético de la mente humana en el que el *self* del infante se encuentra fusionado corpórea y emocionalmente con el *self* de la madre. En el apartado final se discuten las distintas implicaciones *políticas* que alberga la metáfora oceánica. Mientras que la lectura metafísica apela al sentimiento oceánico como un paliativo a los temores existenciales ante



la muerte, la lectura psicoanalítica habilita otro tipo de explicación. El sentimiento oceánico apelaría no solo a la trascendencia mística, sino al trascender implicado en la secuencia: fusión, separación y, eventualmente, posterior integración del entorno materno en el interior del *self* maduro. Se hipotetiza sobre la importancia de esta secuencia para la integración de la identidad individual y para la facultad del juicio.

El capítulo 6. «*De la identidad al pensamiento: las sustancias públicas al inicio de la vida*» retoma los flecos abiertos del capítulo anterior sobre la relación materno-infantil e introduce los lineamientos generales de la teoría de las relaciones objetales de Melanie Klein. Se argumenta sobre la trascendencia política de la función materna. Inicialmente, el capítulo recupera la teoría de Didier Anzieu sobre el yo-piel, como intento de resituar las diversas funciones del yo para la individualidad. A partir de allí, se estudian algunos de los mecanismos de defensivos del yo incipiente abordados por Klein durante la etapa infantil, su concepto de fantasía inconciente, los mecanismos de la identificación proyectiva y la introyección como dispositivos que configuran la identidad del *self* individual desde las etapas más tempranas de vida. Se describen las posiciones esquizo-paranoide y depresiva, teorizadas por Klein y recuperadas por Wilfred Bion para el estudio de la psicología grupal y la identidad colectiva. Finalmente, se introduce el concepto de Donald Winnicott de *espacio potencial* por cuanto supone un paso más en la teoría de las relaciones de objeto, un paso en la dirección de comprender mejor el complejo entramado de las relaciones entre diferentes *selves*, sin descuidar por esto cuál es la composición interior de cada uno de ellos. La labor teórica de Winnicott representa una apertura hacia el espacio de la *intersubjetividad* sin menospreciar las poderosas fuerzas que tienen asiento en el mundo interno del ciudadano. Se analiza el doble papel del concepto de *espacio potencial*: tanto en lo que respecta a la articulación entre el sí mismo individual y el sí mismo grupal; como también por su papel facilitador del reconocimiento respetuoso y creativo *entre* los diferentes *selves*.

Por último, el capítulo 7. «*La consideración de la alteridad como fundamento ético y político de la identidad*». Una vez desplegados los conceptos psicoanalíticos relacionados con el problema de la identidad en los dos capítulos anteriores, se propone aquí una integración de dichos conceptos al problema del reconocimiento. Se retoma la problemática del reconocimiento según la reconstrucción del concepto que hace Paul Ricœur en *Caminos del reconocimiento*. Ricœur plantea una escala que va desde el ‘yo reconozco’ —equivalente al ‘yo identifico’ o ‘distingo’— hasta el deseo o la exigencia del yo de ser reconocido por otro en un esquema de mutualidad. El marco de la filosofía trascendental de la consciencia, de Kant a Hegel, que encuadra el análisis de Ricœur no le inhibe de insertar en el corazón de su obra algunas

referencias agradecidas a Freud, a Winnicott y a lo que él llama la “terapéutica freudiana”. No obstante, se revisa un tanto más a fondo la interpretación que Ricœur hace del concepto de memoria y olvido a partir de lectura de Freud. Para ello, nos retrotraeremos a algunos aspectos de *Freud: una interpretación de la cultura*, publicado por Ricœur casi cuarenta años antes de su estudio sobre el reconocimiento y nos apoyaremos también en el artículo de Richard Bernstein “Ricœur’s Freud”. Se propone como hipótesis de lectura que Ricœur —bajo el amparo de una fenomenología que corre a cuenta y cargo de la visión hegeliana del espíritu y de la teología protestante— hará una lectura extremadamente tensa y beligerante de la relación entre memoria y letargia. Esta interpretación tan beligerante se replicará muchos años después en *Caminos del reconocimiento*, especialmente en el apartado correspondiente al reconocimiento del sí mismo. Se argumenta que una interpretación de este calado sobre la memoria solo puede sostenerse si se adscribe previamente a la memoria un rasgo intencional. Sin embargo, lo que definía el tratamiento freudiano del par conceptual memoria/olvido era, precisamente, su carácter inintencionado, no voluntario. A partir de estas puntualizaciones, se pasa a examinar la tercera y última parte de *Caminos del reconocimiento*, enfocada sobre el reconocimiento recíproco. Nuevamente brotan aquí los destellos hegelianos, a través del análisis del *Annerkenung*, importado por Ricœur vía Axel Honneth. Es precisamente ahora que Ricœur introduce una serie de preguntas disruptivas con la dialéctica predominante de este análisis y donde elabora su malestar con la pretensión misma de “luchas” por el reconocimiento. Nuestro análisis a propósito de la objeción ricœuriana nos lleva a dar un paso más, con el fin de evitar cualquier encerrona militante sobre el concepto, y orientar nuestra búsqueda hacia formas pacíficas y genuinamente políticas de reconocimiento. Así, a partir de los trabajos de Judith Butler en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* y de Micheal Walzer en *Exodus and Revolution* se presentan dos experiencias de reconocimiento alternativo al camino de la lucha: la diáspora judía y el duelo. Pondremos en el centro de nuestro estudio estos aspectos difíciles de la experiencia del reconocimiento político en donde se desvanece el imaginario de la soberanía (la diáspora) y donde emergen los agujeros y las sombras de la autonomía (el duelo). Ya llegando al final de nuestro recorrido, presentamos a partir de los escritos judíos de Arendt y de su texto sobre Lessing, una exploración teórica de los lazos de fraternidad y de amistad como vías contrapuestas del reconocimiento recíproco.

Ahora sí, sin más preámbulos, solo nos queda agradecer al lector que desee acompañarnos en el desarrollo de lo que hasta aquí solo hemos anunciado.

## Primera Parte

## Capítulo 1:

### La identidad ampliada: Eric Voegelin y el conocimiento terapéutico de la ciencia política

Los más viejos de entre nosotros no tenemos aún treinta años, y por lo tanto hemos ya despilfarrado grandes tesoros de amor, de fuerza, de coraje y de dura voluntad, con precipitación, con delirio, sin cuenta, sin perder el aliento, a manos llenas... ¡Nuestro corazón no siente la más ligera fatiga! ¡Está nutrido de fuego, de valor y de velocidad! ¡Es que vosotros no os acordáis de haber vencido nunca!... ¡Es que nosotros no queremos escuchar! ¡En pie sobre la cima del mundo lanzamos una vez más el reto a las estrellas!<sup>30</sup>

And with the seventeenth century begins the incredible *spectaculum* of modernity...with the result, in our time, of having unified mankind into a global madhouse bursting with stupendous vitality<sup>31</sup>.

#### 1.1 LA RECUPERACIÓN DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y LA METAFÍSICA

Comenzaremos nuestro recorrido introduciendo una distinción entre actividad mental, cognición y pensamiento. Por sí misma, esta diferenciación contiene otra, de plena envergadura teórica, entre ciencia y filosofía. Mucho se ha discutido en el amplio campo de las ciencias sociales y la teoría política sobre la pertinencia o posibilidad de otorgarle a la teoría y al pensamiento político un estatus de científicidad<sup>32</sup>. Si bien es cierto que las universidades de buena parte del mundo hoy incluyen en su oferta académica el anuncio de un programa de estudios denominado Ciencia Política (a veces, Ciencias Políticas, como dando a entender que no solo hay una forma de ciencia ni de política), no resulta evidente

---

<sup>30</sup> Filippo Tomasso MARINETTI, *Le Futurisme*, Le Figaro, 20 de febrero de 1909. Ésta es la traducción de Ramón González de la Serna publicada en la revista *Prometeo*, n° 2 en abril de 1909. La versión citada se encuentra en: <https://www.uclm.es/artesonoro/FtMARINETTI/html/manifiesto.html> (26/12/16).

<sup>31</sup> Eric VOEGELIN, "Immortality: Experience and Symbol", *The Collected Work of Eric Voegelin*, Vol.12: *Published Essays 1966-1985*, Ellis Sandoz ed., Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, p. 55.

<sup>32</sup> Donatella DELLA PORTA and Michael KEATING (eds.), "How many approaches in the social sciences? An epistemological introduction", en *Approaches and Methodologies in the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, pp. 19-39; también, Gary KING, Robert O. KEOHANE and Sydney VERBA, *Designing Social Inquiry. Expanded edition*, Princeton University Press, New Jersey, 1995, pp. 3-6.

que la formación recibida por los alumnos tras esos años de estudio culmine en el aprendizaje de la capacidad para orientar la comprensión de lo político<sup>33</sup>. Y tampoco para *pensar* u orientar la comprensión significativa de la o las ciencias y su relación con los eventos específicamente humanos. No se trata solamente de la tecnificación de la disciplina ni de la adopción acrítica y sin garantía alguna del tan discutido trasvase de los métodos de las ciencias naturales a las sociales<sup>34</sup>. Ni tampoco, aunque intuyo que se entrelaza de forma patente, con el progresivo repliegue de las asignaturas en teoría política, historia y humanidades<sup>35</sup>. Creo que este problema tiene raíces más hondas y que al observar ciertos conceptos desde un punto de vista menos convencional que el que nos ofrecen las explicaciones al uso, se proyectan sobre escenarios similares tonalidades muy diferentes. Algo de todo esto sucede con los conceptos de identidad e identificación del sí mismo (o *self*) donde la facultad para pensar se pone en juego de forma especialmente arriesgada<sup>36</sup>. No es lo mismo *pensar* un concepto — permitiendo que éste ilumine porciones de nuestra vida y de nuestra historia, resonando con sus connotaciones y denotaciones— que fusionarse o identificarse con él y a partir de allí pretender deconstruirlo. Pero ¿en qué sentido decimos que se puede pensar y *teorizar* sobre la identidad y los procesos de identificación de los ciudadanos y las comunidades? ¿No

---

<sup>33</sup> Comprensión que se asemeja más al pensar que al explicar. Excede el objetivo de este apartado discutir a fondo la cuestión de la comprensión. No obstante, en tanto que actividad relacionada intensamente con el pensamiento y, en menor medida, con el conocer merece cierta atención. Coincidimos con Arendt cuando se acerca a ella distinguiéndola de “la correcta información y del conocimiento científico”. Y también cuando la caracteriza como un “complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos...[es] siempre diversa y mutable...por la que *aceptamos* la realidad”. Más dudas nos genera, en cambio, cuando liga la comprensión a la reconciliación con el mundo. [La comprensión, afirma Arendt] es una actividad sin fin...por la que aceptamos la realidad, *nos reconciliamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo*”. (Las cursivas son mías). Hannah ARENDT, “Comprensión y política”, en *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, Paidós I.C.E. U.A.B., Barcelona, 1999, p. 29.

<sup>34</sup> Es ingente la cantidad y calidad de filósofos, teóricos políticos y epistemólogos que ha cuestionado, y desde hace mucho, la adherencia a los métodos provenientes de las ciencias naturales a la investigación en ciencias sociales. Enumerarlos acabaría por ser extenuante y superficial. La contienda al interior de la ciencia política sobre este asunto, sin embargo, continúa abierta. Un ejemplo en Alfred SCHÜTZ, “Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales”, artículo presentado en la 33ª. Reunión Semestral de la Conferencia sobre Métodos en Filosofía de las Ciencias, Nueva York, 3 de mayo de 1953. Está también publicado en *Science, Language and Human Rights*, American Philosophical Association, Eastern Division, Vol. I, Philadelphia, 1952, pp. 43-86. Voegelin, por su parte, le quitaba importancia a este debate argumentando que quizás no fuera este el aspecto más tóxico del “dogma positivista”. Más destructivo le parecía la utilización del método —entendido principalmente como coherencia interna lógica de sus postulados— como único criterio de validez de la teoría. Ello “resulta en la abolición de la relevancia teórica”. Eric VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, traducido por Joaquín Ibarburu, Katz editores, Buenos Aires, 2006, p. 21.

<sup>35</sup> Ruth W. GRANT, “Political Theory, Political Science and Politics”: *Political Theory*, Vol. 30, n°4 (August 2002), pp. 577-595. Para un texto clásico del empirismo cientificista y su rechazo a los asuntos morales sobre la ciencia política, puede consultarse: David EASTON, “The Decline of Modern Political Theory”: *The Journal of Politics*, vol. 13, n° 1 (1951), pp. 36-58. En cierta medida, el texto de Easton —a pesar de constituir una acerada crítica al estudio de la historia de las ideas como fuente legítima del conocimiento político— parece haber asumido casi todos los presupuestos del historicismo.

<sup>36</sup> De forma análoga, la creciente búsqueda de comprensión o de sentido puede denotar una ofuscada carencia del mismo. Arendt comentaba que “la paradoja de la situación moderna parece consistir en el hecho de que nuestra necesidad de trascender la comprensión preliminar y la aproximación estrictamente científica procede de la pérdida de nuestras herramientas de comprensión”. ARENDT, “Comprensión y política”, p. 34.

esconde esta pregunta otra que nos devuelve al punto del cual habíamos partido respecto a la distinción entre ciencia y filosofía? Y si la distinción entre ciencia y filosofía es útil, ¿hasta qué punto se sostiene en dos experiencias diferentes de la realidad? ¿No será acaso *la experiencia* —concepto que no pretendemos definir y del cual tampoco podemos prescindir— aquello que media entre una cosa y otra? Si esto fuese así, ¿qué tipo de experiencia puede ligar a la ciencia con la filosofía? ¿Y será prudente ligarlas o convendrá mantenerlas separadas, *ajenas* la una de la otra? Este trazado de fronteras, reivindicaciones de soberanía o demanda de reunificación de los saberes —acciones que son en definitiva de carácter político, más que científico o filosófico— ¿no comportará acaso alguna relación con la propia identidad de quien las experimenta? Creo que estas preguntas, al margen de que pudieran parecer capciosas, importan en aras de poder distinguir y diferenciar, más que reunir o religar. Aquello que considero fundamental distinguir en este aspecto, es la experiencia de la identidad respecto de cualquier ideología sobre ella.

Decía Hans Jonas que tres lecturas de su juventud habían marcado a fuego su vocación por la filosofía. Primero, la de los profetas de Israel; lectura que curiosamente no le llegaba de primera mano (considerando el fondo judío y religioso de su infancia) sino a través de los textos críticos escolares, escritos en alemán y no en hebreo, de marcada influencia protestante<sup>37</sup>. Segundo, la lectura de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, de Immanuel Kant. Y, en tercer lugar, el descubrimiento de los textos de Martin Buber dedicados al estudio del jasidismo y la mística judía<sup>38</sup>. Comenta Jonas, en el prefacio a la tercera edición de su estudio sobre el gnosticismo, que a partir de esas tres “experiencias mentales que de forma extraña se fusionaron” en su interior, no solamente se dio cuenta que debía estudiar filosofía, sino que también se apercibió que “la religión es un aspecto esencial” de lo humano y que ningún estudio filosófico es posible si no es de alguna forma complementado a través del estudio del fenómeno religioso<sup>39</sup>. Para los que hoy nos dedicamos al estudio de la teoría y la ciencia política, esta declaración del filósofo judío-

---

<sup>37</sup> Jonas cita a H. GUNKEL, M. HALLER, H. SCHMIDT, W. STARK und P. VOLZ, *Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt*, Göttingen, 1911. Hans JONAS, *The Gnostic Religion. The message of the alien God and the Beginnings of Christianity. Third Edition*, Beacon Press, Boston, 1958, 1963, 1991, 2001 p. XXVII.

<sup>38</sup> Martin BUBER, *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main, 1920; *Die Legende des Baalschem*, Frankfurt am Main, 1922, ibídem. No hay traducción al castellano de estos textos. Del Segundo, sí la hay, en inglés; Martin BUBER, *The legend of the Baal Schem*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1995. A modo de referencia puede consultarse en castellano: Martin BUBER, *Cuentos Jasídicos*, Paidós, Buenos Aires, 1978, *passim*. Para una síntesis del pensamiento de Buber, ver Jacob TAUBES, “Martin Buber y su filosofía de la Historia” en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007, pp. 52-69.

<sup>39</sup> JONAS, *The Gnostic Religion...*, p. XIV.

alemán nos genera asombro y sorpresa, un cierto desconcierto que invita amablemente a la indagación. Entrenados como hemos sido entrenados en la academia secular de las ciencias sociales positivas a separar tajantemente la ciencia de la filosofía y ésta a su vez de la experiencia y el estudio de lo religioso; cualquier dicho sobre la complementariedad e irreductibilidad en la tensión entre razón y revelación, nos deja, como mínimo, intrigados.

En verdad, Jonas no fue ni el único ni el primero de los filósofos del siglo veinte, que en la estela del coro de pensadores enjundiosamente críticos con la Modernidad, alumbraría un tipo de filosofía que, por estar fuera del canon o en los márgenes de lo habitual, nos resulta hoy rica y original. Como sucede en cierta forma con Leo Strauss, y con algunos de los aspectos más intuitivos de la obra de Hannah Arendt —de quien es muy difícil decir que esté en los márgenes de nada, pues pocos pensadores políticos son citados y comentados hoy como ella— el caso de Jonas, como el de Eric Voegelin, nos abren una ventana para pensar desde los márgenes, o “sin barandillas”<sup>40</sup> según la expresión de Arendt, sobre algunas de las omisiones y sucesivas desarticulaciones que se han ido manifestando, o que aún se encuentran latentes, en el pensamiento político desatado con la Modernidad.

Específicamente para el caso de la teoría política que se interroga por el tema de la identidad, tanto comunitaria como individual, esto es doblemente importante. En primer lugar, porque con la Modernidad se delinean no solamente los contornos de una específica subjetividad, algo así como un tipo ideal de ciudadano<sup>41</sup>, el esbozo de un *self*. Y, en segundo, porque —de forma complementaria e inescindible— a partir de allí se resignifican también los límites y el contenido de las formas del conocimiento: no solo de este mismo *self*, en tanto que sujeto que puede conocerse a sí mismo, sino también del mundo que habita y del cosmos del cual emergen ambos. Esta relación entre *self*, mundo histórico o político y cosmos, mediada siempre por las concepciones metafísicas y epistemológicas de lo que debe ser la teoría, es lo afectado profundamente por la Modernidad misma, mucho antes de la era prodigiosa de los inventos técnicos y las revoluciones científicas del siglo diecisiete<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> Hannah Arendt, “Discusión con amigos y colegas en Toronto” en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010, p. 98. Ver también, Stan Spyros DRAENOS, “Thinking Without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding” en Melvin HILL (Editor), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, New York, 1979, pp. 209-223.

<sup>41</sup> Tipo ideal que no evoca el modelo weberiano de análisis y clasificación de patrones heurísticos, sino más a bien un *man written large* en el que profundizo a continuación.

<sup>42</sup> Estas relaciones transformadas entre cosmos, mundo histórico y *self* quedan muy bien retratadas en las frases finales del estudio de Alexandre Koyré, a propósito de la nueva cosmología y los sistemas de Laplace, resultantes de las teorías de Newton: “Laplace who, a hundred years brought the New Cosmology to its final perfection, told Napoleon, who asked him about the role of God in his System of the World: “Sire, je n’ai pas eu besoin de cette hypothèse”. But it was not Laplace’s System, it was the world described in it that no longer needed the hypothesis of God. The infinite Universe of the New Cosmology, infinite in Duration as well as in

Pero si volvemos a nuestros días, días de implacable especialización burocrática y determinación tecnológica<sup>43</sup>, ¿cómo, sino de forma inesperada e intrigante, podemos interpretar este párrafo de Voegelin en el que intenta sentar las bases de lo que, para él, es la ciencia política?:

The frame of reference of political science has changed considerably in the more than two thousand years since its founding. The broadening of temporal and spatial horizons has yielded to comparative analysis enormous amounts of material that were unknown in Antiquity. And the appearance of Christianity in history, with the resulting tension between reason and revelation, has profoundly affected the difficulties of philosophizing. The Platonic-Aristotelian paradigm of the best polis cannot provide an answer for the great questions of our time... But the basic situation of political science... has not changed at all. Today, just as two thousand years ago, *politike episteme* deals with questions that concern everyone and that everyone asks... its method is still scientific analysis. *And the prerequisite of analysis is still the perception of the order of being unto its origin in transcendent being, in particular, the loving openness of the soul to its transcendent ground of order*<sup>44</sup>. (Las cursivas son mías).

---

Extension... inherited all the ontological attributes of Divinity. Yet only those—all the others the departed God took away with Him”. Alexandre KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1957, pp. 303. No obstante, Según Micheal Allen Gillespie, la nueva cosmología y los “sistemas del mundo” descritos por Koyré parecen tener sus fundamentos epistemológicos bien abonados en la baja Edad Media; particularmente en la controversia que se da al interior del cristianismo entre la escolástica tomista y el nominalismo de pensadores como William de Ockham. La tesis de Gillespie tiene cierta trascendencia, pues converge con la de Koyré (y hasta cierto punto con las del propio Voegelin) en tanto que sendos autores tienden a argumentar que con el transcurso de la Modernidad, antes que de la desaparición (o muerte) de Dios (o de la idea de omnipotencia), cabría más bien hablar de *una transferencia* de sus atributos, poderes o capacidades esenciales hacia otras dimensiones del ser, en concreto hacia la dimensión histórica y hacia la del *self* individual. En este sentido, la Modernidad, antes que borrar o hacer desaparecer a Dios, lo esconde y lo tapa. Ver, Michael Allen GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, London and Chicago, 2008, pp. 20-43. Por su parte, en el ámbito de la teoría política española, Javier Roiz observa como esta congestión entre los fundamentos del saber religioso y el científico cristalizan, ya entre los siglos doce y trece en la península ibérica, con motivo de la persecución religiosa y expulsión de las comunidades sefardíes. El hecho histórico de la persecución y posterior expulsión deja entrever una controversia teológica y política de primer orden entre la interpretación de la herencia griega que hace el cristianismo y la que elaboran y hacen confluír con el judaísmo los sabios y filósofos sefarditas. Como lo hiciera Leo Strauss, Roiz se detiene específicamente en la interpretación de *La Guía de los Perplejos*, en la que aparece delineada toda una concepción política del hombre y de sus relaciones con otros hombres en comunidad, así como también de su relación con Dios. Ver, Javier ROIZ, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, pp. 75ss; Leo STRAUSS, *How to begin to study The Guide of the Perplexed*, en Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, vol. I, The University of Chicago Press, Chicago, pp. xi-lvi.

<sup>43</sup> Ver, Sheldon WOLIN, “La era de la organización y la sublimación de la actividad política”, en *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001, pp. 377-382.

<sup>44</sup> Eric VOEGELIN, “Science, Politics and Gnosticism: Two Essays”, p. 259.



Si bien no pocos investigadores y especialistas del área acordarían con Voegelin en que el *episteme politiké* se relaciona con temas y cuestiones que preocupan (o podrían preocupar) a todo el mundo; que su método o camino es el análisis científico de la realidad (aunque muchos de nuestros colegas cuestionarían ácidamente que la Grecia de Aristóteles y Platón produjera conocimientos ‘científicos’ de la política), tengo la impresión que muy pocos de ellos estarían dispuestos a asumir, con Voegelin, que el prerrequisito para el análisis científico de la realidad política es la percepción del científico político acerca de la búsqueda del orden del ser y la apertura amorosa del alma a su origen como parte de una *realidad* trascendente. Es decir, una apertura hacia el orden *atemporal* de la política. La sola mención conjunta de los términos realidad y trascendencia (en donde el segundo término adjetiva al primero) levantaría ampollas, por no decir que incendiaria la observancia disciplinaria de los textos metodológicos<sup>45</sup>. En todo caso, no son las cualidades incendiarias ni las recalcitrantes de la teoría de Eric Voegelin —que podría argüirse que las tiene<sup>46</sup>— sino por el contrario, las terapéuticas o apaciguadoras las que aquí tomaremos como punto de partida de nuestro trabajo.

Comenzaremos por justificar, entonces, nuestro interés en el estudio de la identidad comunitaria a través de un autor cuya visión teórica tanto de la identidad del *self* como también de la labor del teórico político se aleja del marco inmanente del conocimiento

---

<sup>45</sup> Wolin comenta que los metodólogos rara vez suelen asumir de entrada que la investigación en ciencias sociales pueda desarrollarse “paso a paso”; dicho esto, no obstante, la mayoría de ellos insiste en apuntar a un modelo que ata los razonamientos a modelos generales y estandarizados de proceder en la investigación y que se enumeran de uno en uno y siempre en línea ascendente, en donde el paso siguiente engloba al anterior. Mantener un orden cronológico de tareas, definir de forma compacta primero para posteriormente “operativizar” los conceptos principales con los cuales el investigador trabaja, garantizar la coherencia lógica interna de los enunciados, etc. Huelga decir que en este modelo cualquier alusión a conceptos que estén por fuera del orden temporal y material de la existencia son imposibles de estudiar y por lo tanto carecen de interés. Lo mismo sucede con la problemática de los significados asociada a la definición de conceptos. Ver, por ejemplo, Claire SELTZ et al., *Research Methods in Social Relations* (rev.ed.), Holt Rinehart & Winston, New York, 1963, pp. 8-9, citado en WOLIN, “La teoría política como vocación”: *Foro Interno*, n° 11 (2011), pp. 193-234, p. 193.

<sup>46</sup> Recalcitrantes en el sentido de obstinadas o más bien limitadas. No, desde luego, en el sentido de reaccionarias, que es como a veces se interpreta el adjetivo. Según Marie L. Baird, por ejemplo, hay elementos para sospechar que en la obra de Voegelin hay una cierta propensión a no poder salir de un marco estrictamente cristiano para la interpretación de determinadas cuestiones que atañen precisamente a símbolos judíos de extrema relevancia política, como por ejemplo el del siervo sufriente que aparece en Isaías: 52:13-53:12. Ver, Marie L. BAIRD, “Eric Voegelin’s Vision of Personalism and Emmanuel Levinas’s Ethics of Responsibility: Toward a Post-Holocaust Spiritual Theology?”: *The Journal of Religion*, Vol. 79, N° 3 (July, 1999), pp. 393-395. Roiz también alude a las limitaciones de Voegelin a la hora de comprender las implicaciones de la teoría de Freud (a pesar de aquello que rescata), justamente porque pondrían llegar a dismantlar algunas de sus convicciones morales. Según Roiz, Voegelin mantiene un acercamiento ambivalente a Freud, tomando de él “la parte crítica que le conviene, sin tener que asumir la hondura del diagnóstico freudiano, probablemente insoportable para un hombre tan clásico moralmente como parece ser Voegelin”. Javier ROIZ, “Eric Voegelin: Existencia e inmortalidad” en *La recuperación del Buen Juicio*, pp. 112ss. Retomaré esta discusión al final de este capítulo.

científico; aquel que fija de forma axiomática la metonimia baconiana—hoy asumida como axioma epistemológico por las ciencias sociales—acerca de que el conocimiento *es poder*<sup>47</sup>. No se pretende con esto dar por tierra con casi cinco siglos de ciencia y filosofía empírica y moral protestante<sup>48</sup>, sino más bien abrir o, mejor dicho, *reabrir* una de las clausuras teóricas que el problema de la inmanencia que se ha ido abriendo paso durante la Modernidad, y que hoy se denomina reduccionismo, inaugura. En este aspecto, Voegelin puede ser una gran ayuda.

La noción de que ciencia y filosofía es ante todo amor al saber y no posesión de conocimientos podría decirse que impregna casi toda la extensa obra de Voegelin y que encuentra su raíz en la experiencia de la *philia* aristotélica al *sophon*. Esta experiencia de amoroso asombro y apertura entiende nuestro autor que podría tener quizás un fundamento más confiable que la propia ontología:

...[P]latonic-Aistotelian analysis does in fact operate on the assumption that truth about the order of being...is objectively ascertainable...Analysis, therefore, is scientific and leads to a science of order through the fact, and insofar as it is ontologically orientated...*The assumption alone, however —that the order of being is accessible to knowledge, that ontology is possible— is still not enough to carry out an analysis; for the assumption might be unfounded. Therefore, an insight concerning being must always be present...The decisive event in the establishment of politike episteme was the specifically philosophical realization that the levels of being that are discernible within the world are surmounted by a transcendent source of being and its order. And this insight was itself rooted in the real movements of the human spiritual soul toward divine being experienced as transcendent. In experiences of love for the world-transcendent origin of*

---

<sup>47</sup> Bacon, el gran maestro de Thomas Hobbes, se refería a su objetivo filosófico en los siguientes términos: "...the matter in hand is no mere felicity of speculation, but the real business and fortunes of the human race, and all power of operation. For man is but the servant and interpreter of nature: what he does and what he knows is only what he has observed of nature's order in fact or in thought; beyond this he knows nothing and can do nothing. For the chain of causes cannot by any force be loosed or broken, nor can nature be commanded except by being obeyed". Francis BACON, *The Great Instauration* (1620), disponible en: <http://www.constitution.org/bacon/instauration.htm> (15/08/2015).

<sup>48</sup> En este sentido resultan muy interesantes las conexiones que establece y estudian tanto Wolin como Arendt respecto a la influencia de la moral calvinista en la ciencia política norteamericana, supuestamente libre de cualquier contenido o juicio de valor. Wolin, en un texto muy crítico de los nuevos métodos que la "revolución conductista" de las ciencias sociales (y en especial, la política) adquirirían al precio de sepultar el estudio de la filosofía y la historia en el currículo académico, llega a referirse a los nuevos científicos como *metodistas* de las ciencias sociales, en irónica alusión a los metodólogos y a la corriente protestante fundada por John Wesley en el siglo dieciocho. Sheldon WOLIN, "Political Theory as a Vocation": *American Political Science Review*, vol. 63, n°4, p. 1073. Hay traducción al castellano en Sheldon WOLIN, "La teoría política como vocación": *Foro Interno*, n° 11 (2011), pp. 193-234. Por su parte, Arendt llega a sostener, en su ensayo sobre los conceptos moderno y antiguo de historia, que "el puritanismo y el empirismo inglés son solo las dos caras de una misma moneda". Hannah ARENDT, "El concepto de historia: antiguo y moderno", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 2003, pp. 91-92.

*being*, in *philia* toward the *sophon* (the wise), in *eros* toward the *agathon* (the good) and the *kalon* (the beautiful) man become philosopher<sup>49</sup>. (Las cursivas son mías).

Esta confianza de Voegelin en la experiencia del movimiento del alma humana hacia un ordenamiento jerárquico y trascendente del ser, quizás hoy resulte chocante o incomprensible<sup>50</sup>, objetable, anacrónica y para una época que se esmera en desdibujar las connotaciones benignas del fenómeno político de la autoridad<sup>51</sup>, parece sonar algo regresiva. Sin embargo, si la lectura es permeada por la virtud de la paciencia y si somos capaces de ir más allá de su tirantez<sup>52</sup>, interpretando el sarcasmo que también la acompaña como la pantalla de un profundo desengaño, vemos entonces que hay algo más que enfado y amargura en la protesta de Voegelin<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> VOEGELIN, "Science, Politics and Gnosticism: Two Essays", pp. 258-259.

<sup>50</sup> Como describe con precisión Jonas, en el mundo postcopernicano, en donde cualquier teleología ha sido eyectada del sistema de causas naturales, la naturaleza, categoría en sí misma percibida como sin propósito, deja de proveer la fuente de sanciones a cualquier propósito (o despropósito) humano: "A universe without an intrinsic hierarchy of being, as the Copernican universe is, leaves values ontologically unsupported, and the self is thrown back entirely upon itself in his quest for meaning and values". Hans JONAS, "Epilogue: Gnosticism, Existentialism, and Nihilism" en: *The Gnostic Religion...*, p. 323.

<sup>51</sup> Para Arendt la autoridad es un fenómeno que "se ha esfumado del mundo moderno". De esta pérdida, arguye Arendt, el científico político apenas llega a "recordar que, en tiempos, ese concepto fue fundamental para la teoría política o que la mayoría estará de acuerdo en que una crisis de autoridad...cada vez más honda ha acompañado el desarrollo de nuestro mundo moderno". Hannah ARENDT, "¿Qué es la autoridad?" en: *Entre el pasado y el futuro*, p. 145.

<sup>52</sup> Voegelin es un autor sin demasiados lectores e intérpretes declarados en el mundo de habla hispana. Jesús Fueyo aludió a una "conspiración del silencio" en torno a él y que lo que no se le perdonaba a Voegelin en los círculos "más técnicos" era que plantee la ciencia política "en los estratos más hondos del ser". Ver, Jesús FUEYO ÁLVAREZ, "Eric Voegelin y su reconstrucción de la ciencia política": *Revista de Estudios Políticos y Constitucionales*, N° 79 (1955), p. 68. Sin duda, el hecho de que haya sido leído y comentado por algunos de los intelectuales del régimen no debe de haber ayudado para una mejor recepción de su obra. Más recientemente, en el contexto de la ciencia política española, a excepción del texto ya citado de Javier Roiz, se ha afianzado una lectura prematura y muy selectiva de algunos de sus trabajos en clave reaccionaria. Se lo etiqueta a veces como a un anti-moderno o un anti-ilustrado. También lo han desmenuzado analíticamente para demostrar su "falta de comprensión" de la ciencia *avalorativa* de Max Weber y "la superficialidad" de su crítica al sociólogo alemán. Ver, por ejemplo, Javier FRANZÉ, "Verdad y política: la crítica de Eric Voegelin a Max Weber sobre la relación entre ciencia y política": *Astrolabio Revista Internacional de Filosofía*, N°3 (2006), pp. 31-60. En el mejor de los casos se lo suele asimilar con Leo Strauss y con su reivindicación de la filosofía clásica y la tradición. Ver, Fernando VALLESPÍN OÑA, "La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, Eric Voegelin" en *Historia de la teoría política*, vol. 5, Alianza, Madrid, 1995, pp. 342-382.

<sup>53</sup> Si se atiende al tono de sus palabras, se podría decir que Voegelin parece a veces un autor indignado o deprimido. Al "espectáculo de la Modernidad", citado en el encabezamiento de estas primeras páginas, lo tacha de: "both fascinating and nauseating, grandiose and vulgar, exhilarating and depressing, tragic and grotesque-with its apocalyptic enthusiasm for building new worlds that will be old tomorrow, at the expense of old worlds that there were new yesterday, with its destructive wars and revolutions spaced by temporary stabilizations on ever lower levels of spiritual and intellectual order through natural law, enlightened self-interest, a balance of powers, a balance of profits, the survival of the fittest, and the fear of atomic annihilation in a fit on fitness; whit its ideological dogmas piled on top of the ecclesiastic and sectarian ones and its resistant skepticism that throws them equally in the garbage heap of opinion". VOEGELIN, "Immortality: Experience and Symbol", p. 55.

## 1.2 EL ORDEN COMO VECTOR DE LA POLÍTICA Y LA REPRESENTACIÓN DE LA VERDAD

Uno de los aspectos más llamativos del fragmento anteriormente citado es la relación que establece entre el asombro teórico y el concepto apenas esbozado de experiencia. Experiencia del teórico o *spoudaíos*<sup>54</sup> que para Voegelin no nace con la observación directa de una realidad externa filtrada sensorialmente, sino con una comprensión interior y profunda, entre meditativa e intuitiva pero no por ello menos racional: un *insight* o visión interior con fuentes muy diversas. Fuentes como, por ejemplo, el lenguaje mito-poético, la teología y el conocimiento profundo de la historia. A dicha visión, el *spoudaíos* solo puede llegar mediante la *philia* hacia Sofía o sabiduría, o a través del amor erótico hacia el bien y hacia las cualidades de la belleza. A estas experiencias del teórico, que entrarían dentro del orden del amor y los estados de paz, Voegelin también agrega aquellas experiencias que conforman y ‘purifican’ el carácter del *spoudaíos*, del hombre bueno, experiencias que no se ciñen solo al ejercicio de las virtudes éticas y dianoéticas —especialmente la *dikê* platónica— sino principalmente a través de la autoridad que confiere al teórico la experiencia de *Thánatos*, es decir: la experiencia catártica de la muerte, junto con las vías de ascenso místico y con la de descenso anamnésico hacia la dimensión no-consciente de la psique<sup>55</sup>:

Al amor a lo *sophón*...ahora pueden agregarse las variaciones del Eros platónico hacia lo *kalón* y lo *agathón*, así como la *dikê* platónica, la virtud de la correcta jerarquización y subordinación de las fuerzas del alma, en oposición a la

---

<sup>54</sup> Para diferenciar la noción de teoría de opinión, Voegelin apela a la figura del teórico basándose en el *spoudaíos* que menciona Aristóteles en su *Ética nicomaquea*. El *spoudaíos*, u hombre bueno, es aquel capaz de realizar al máximo las potencialidades de la naturaleza humana, “el hombre que en su más completo grado de desarrollo es capaz de *bios theortikós*”. Eric VOEGELIN, “Representación y Verdad” en *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, traducción de Joaquín Ibarburu, Katz Editores, Buenos Aires, 2006, p. 83.

<sup>55</sup> La visión teórica toca, desde luego, el problema de la consciencia. En *Anamnesis*, repasa algunos aspectos de su trabajo previo “Time and Existence” publicado con motivo de su viaje a América. Allí realizaba un análisis comparativo de los conceptos de percepción y consciencia del tiempo en Brentano, Husserl, Peirce, William James y George Santayana. Entonces había casi rozado la conclusión que el análisis de la consciencia había llegado a una vía muerta, en gran parte porque —según él— la descripción de los conceptos de percepción y consciencia se había probado como la construcción especulativa de una experiencia que no podía ser captada a través de conceptos puramente descriptivos. En este texto posterior, Voegelin cargará con las sucesivas reducciones en el análisis de la consciencia y se refiere a lo “insostenible” de un concepto que no puede dar cuenta de su incompatibilidad con los fenómenos del sueño, los contenidos oníricos y el subconsciente. En un momento intenso del texto, Voegelin incluso llega a poner en duda el problema del yo (del *I*, en inglés): “...it seems to me that there is no I that would be the agent of the constitution [of the consciousness]. It is doubtful whether consciousness has the form of the I, or whether the I is not rather a phenomenon in the consciousness”. Y agrega en referencia a Freud: “one does not have to accept the psychoanalytical investigations regarding the I and the Id in order to acknowledge that Freud has seen certain fundamental givens of psychic life generally quite well. *I cannot even find the I on the occasion of certain acts of will*”. Eric VOEGELIN, *Anamnesis*, translated and edited by Gerhart Niemeyer, University of Missouri Press, Columbia and London, 1978, pp. 19; 15-17.

*polypragmosyne* sofista; y, por sobre todo, debe estar comprendida la experiencia de Thánatos, de la muerte, como experiencia catártica del alma que purifica la conducta al colocarla en la más prolongada de todas las perspectivas de largo alcance. Bajo el aspecto de la muerte, la vida del hombre filosófico se convierte para Platón en la práctica de morir; las almas de los filósofos son almas muertas —en el sentido del *Gorgias*— y cuando el filósofo habla como representante de la verdad, lo hace con la autoridad de la muerte sobre la miopía de la vida...habría que agregar, aún dentro del campo platónico, las experiencias en las cuales la dimensión interior del alma se da en altura y profundidad...La dimensión de la altura se analiza a través del ascenso místico, por la *vía negativa*...que es el tema del *Banquete*. Se indaga la dimensión en profundidad por medio del descenso en el inconsciente...<sup>56</sup>

Se entiende así por qué, para Voegelin, la experiencia del teórico es ante todo una experiencia de integración psíquica de las distintas realidades interiores y exteriores con las que —a través de un cultivo específico— el hombre bueno o *spoudaíos* es capaz de cosechar los frutos del *bios theoretikós*<sup>57</sup>. De capital importancia para nuestros fines es que, en esta visión de lo que la teoría es, no se establece un cierre a priori ni del ascenso a los cielos ni del descenso en las profundidades del alma<sup>58</sup>, como tampoco se da un portazo a la complejidad de sus interrelaciones con el mundo histórico y el cosmos. En realidad, para Voegelin, la comprensión específicamente política comienza justamente desde allí: con la interrelación *ordenada* de estas dimensiones. De ahí su esfuerzo por restaurar lo que él entiende como una ciencia del orden, en la que la política simboliza un tipo específico de representación de la

---

<sup>56</sup> Ibid., pp. 84-85.

<sup>57</sup> *Bios theoretikós* que, por momentos, Voegelin parece entender demasiado por encima del *bios politikós*. La música de fondo parece otorgar al primero un estatuto de privilegio en torno al segundo, emborronando en parte la experiencia política ateniense a partir de la cual ambos *bioi* (junto con la vida de los placeres del cuerpo) eran los modos de vida libre, aquellas que se elegían en libertad y que se distinguían de todas las actividades realizadas por necesidad, esto es: las labores de la esfera doméstica y la de los trabajos. La distinción entre los distintos *bioi* no parece preocupar en demasía al colonés. En este aspecto, parece seguir la tradición paulina, y sobre todo la de la Tomasso d'Aquino. Alonso Rocafort, haciéndose eco de la reflexión arendtiana sobre esta distinción sostiene que “autores tan influyentes como Agustín de Hipona y Tomasso d'Aquino...afectaron al lenguaje político clásico. Se comenzó así a considerar *vita activa* a todo aquello que supusiera inquietud, mientras se dejaba como única forma de vida realmente libre a la *vita contemplativa*, es decir, el *bios theoretikós* platónico”. ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010, p. 280.

<sup>58</sup> Profundidades del alma o descenso en el inconsciente que mantiene un eco intenso con el *Acheronta movebo* de Virgilio, que Freud recoge en *La interpretación de los sueños*. El verso, que Virgilio pone en boca de la diosa Juno, quien invoca a los dioses del infierno para generar una nueva guerra entre los supervivientes troyanos y los latinos: “Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo” [Si no puedo conjugar a los dioses celestiales, moveré a los de los infernos]. Para una discusión sobre el sentido que para Freud toma esta invocación puede consultarse, Juan DORADO ROMERO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Universidad Complutense, Madrid, tesis doctoral, junio de 2015, pp. 459-461.

verdad. Verdad y orden del ser, podrían ser términos colindantes, a veces superpuestos, en la teoría del pensador colonés<sup>59</sup>.

Dicho orden se articula, además, mediante dos principios que el científico de la política debería ser capaz de deslindar: 1) el *microcósmico*, respecto al contenido de verdad que las sociedades políticas representan en la historia y 2) el *macroantropológico*, por el cual la ciudad o la comunidad política, representa a los hombres, como si ésta *fuese* el hombre mismo, escrito *en extenso*<sup>60</sup>. Éste y no otro es el ordenamiento trascendente de las comunidades políticas humanas, con el que Voegelin se aproxima a su concepto de verdad:

Todos conocemos la tan citada frase de Platón de que una *polis* es el hombre escrito en grandes caracteres. Podría decirse que esta fórmula es el credo de la nueva época. Sin embargo, por mucho que ese principio deba ser limitado por la introducción de otros, y aunque haya que hacer concesiones a la verdad cosmológica y a la verdad que, después de todo, contiene... Hay que introducir la cuña de ese principio en la idea de que la sociedad solo representa la verdad cósmica, hoy tanto como en la época de Platón. Una sociedad política existente deberá ser un *kosmión* ordenado, pero no al precio del hombre. Debe ser no sólo un microcosmos, sino también un *macroánthropos*<sup>61</sup>.

Y aquí no habría lugar para una interpretación en clave regresiva, que sí asoma en algún que otro fragmento de su obra<sup>62</sup>. Aunque la puerta queda entreabierta a interpretaciones más perentorias, aquí sin embargo, Voegelin no está afirmando que existe una *única* verdad cósmica de la que se desprende un *único* ordenamiento político<sup>63</sup>. Más bien,

---

<sup>59</sup> Voegelin se sostiene enteramente en Platón y en Agustín en este aspecto. Cita el *Fedro* y la *Civitas Dei*, como para respaldarse en este asunto de inmensa complejidad. VOEGELIN, "Representación y Verdad", p. 82.

<sup>60</sup> Y aquí habría que proteger a ultranza la condicionalidad del verbo. El principio de correspondencia entre el foro interno de los hombres y la ciudad no necesariamente quiere decir que la sintonía entre la interioridad humana y la *polis* sea *total*, aunque quizás para Platón sí lo fuese. Pretender escribir toda la ciudad con los caracteres de la mente plantea el problema de la libertad de movimiento, de las proyecciones como fenómeno espurio, de la pluralidad frágil y al mismo tiempo inerradicable de los asuntos humanos. Ver, ALONSO ROCAFORT, *Retórica, Democracia y crisis*, p. 253.

<sup>61</sup> VOEGELIN, "Representación y Verdad", pp. 79-80.

<sup>62</sup> Como cuando, en lo que parece ser un eco severo de la doctrina protestante de la predestinación, se resigna a que solo por gracia divina "se comprende o no se comprende". En "Science, Politics and Gnosticism", Voegelin estudia, además de los casos de Hegel y Marx, algunos fragmentos del Zarathustra de Nietzsche y se detiene con ahínco en "El canto de la noche". Nietzsche es para Voegelin, "el más sensible de todos los gnósticos" y se nota que lo juzga con respeto y admiración. Sin embargo luego de citarlo admite "[no] one will hear this lament of a man to whom humility before God was not given without being moved. Beyond the psychology of the will of power, we are confronted with the inscrutable fact that grace is granted or denied". VOEGELIN, "Science, Politics, and Gnosticism", p. 266.

<sup>63</sup> Cuando analiza el posible conflicto "de verdad" entre el teórico y la sociedad, se pregunta: "¿se trata de un lenguaje vacío o existe realmente algo como una representación de la verdad que puede hallarse en las sociedades políticas de la historia?". Y se apura en prevenir cualquier interpretación inmanente de su pregunta: "De ser éste el caso, el problema de la representación no se agotaría en la representación en sentido existencial.

lo que viene a decir es que distintos ordenamientos políticos de la sociedad tienden a comprenderse a sí mismos como los representantes de una verdad de tipo cósmica en la tierra (de ahí el término *kosmión*) aunque esto pueda simbolizarse de muy diferentes maneras<sup>64</sup>. Simultáneamente, se constituye el principio macroantropológico, por el cual cualquier cambio en el ordenamiento político es correspondido por un cambio de los tipos humanos que se dan en el plano social o comunitario<sup>65</sup>. Cualquier reducción, corte o desequilibrio en la relación que ordena estas tres dimensiones de la realidad: cósmica, histórica (o política) y psíquica, sencillamente fomentan la destrucción del concepto de verdad que Voegelin quiere proteger, puesto que:

El hecho de que las diferencias de orden social se perciban como diferencias de tipos humanos *se debe al descubrimiento de un orden verdadero de la psiquis humana y al deseo de expresar el orden verdadero en el medio social del descubridor*. Ahora bien...el descubrimiento es un acto de diferenciación en un medio de opinión compacto; y, si el descubrimiento se relaciona con la verdad de la existencia humana, deberá provocar una conmoción en las convicciones más fuertes...del medio. En cuanto el descubridor empieza a comunicar, a pedir aceptación, a persuadir, inevitablemente encontrará una resistencia que puede resultar fatal, como en el caso de Sócrates. Así como en los imperios cosmológicos se descubría

---

Sería necesario distinguir entre la representación de la sociedad mediante sus representantes articulados y una segunda relación en la que la sociedad...se convierte en representante de algo que está más allá de ella misma, de una realidad trascendente". Y agrega: esta relación puede encontrarse tan atrás como se remonte la historia registrada de las grandes sociedades políticas, más allá del nivel tribal. Todos los antiguos imperios, tanto en el Cercano Oriente como en el Lejano Oriente, se consideraban representantes de un orden trascendente, del orden del cosmos; y algunos de ellos llegaban a entender ese orden como una "verdad". Ya se recurra a las más tempranas fuentes del Shû King o a las inscripciones de Egipto, Babilonia, Asiria o Persia...". VOEGELIN, "Representación y Verdad", p. 71.

<sup>64</sup> Así, por ejemplo, se permite comparar el orden cosmológico bajo la construcción imperial de Kuyuk Khan y Mangu Khan con el ordenamiento político expandido de la Unión Soviética, bajo la justificación del orden cósmico reemplazado por la verdad del orden histórico inmanente simbolizado por la dialéctica marxista. "[L]a autocomprensión de una sociedad como representante del orden cósmico se origina en el período de los imperios cosmológicos, pero no se limita a ese período...[a pesar que la verdad del orden es simbolizada de forma inmanente] el movimiento comunista es un representante de esa verdad que se simboliza de manera distinta en la misma medida que un Khan mongol era el representante de la verdad contenida en la Orden de Dios. La consciencia de esta representación lleva a las mismas construcciones políticas y legales que en los otros ejemplos de representación imperial de la verdad". Ibid., pp. 76-77. Esta representación "imperial" o monádica de la verdad en la historia se rompe, para Voegelin, con distintos estallidos de la verdad filosófica y profética entre los siglos octavo y tercero A.C. que van desde: Lao-Tse y Confucio en China, hasta las escuelas filosóficas orientales –pasando por los *Upanishads* en India hasta Buda y el zoroastrismo, en Persia, para llegar a la Israel de los profetas y en Grecia con la invención de la tragedia y los filósofos griegos a partir de Heráclito. Ibid., p. 78.

<sup>65</sup> Se refiere a los diferentes tipos de gobiernos citados por Platón en *República*, VIII-IX. A cómo estos se corresponden con un tipo humano en concreto y de qué manera los cambios de gobierno representan un cambio en el tipo de alma de los hombres que gobiernan. Allí, Sócrates le pregunta a Glaucón: "¿Y sabes...que es forzoso que existan también tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees que los gobiernos nacen de alguna encina o de alguna piedra y no de los caracteres que se dan en las ciudades...?". PLATÓN, *República*, 544-e, Traducción de Manuel Fernández-Galiano y José Manuel Pabón, Alianza, Madrid, 2006.

que el enemigo era el representante de la Mentira, ahora, a través de la experiencia de la resistencia y el conflicto se descubre que el adversario es el representante de la no verdad, de la falsedad, del *pseudos*, en relación con el orden del alma... el tipo verdadero es el filósofo, mientras que el sofista se convierte en el arquetipo del desorden<sup>66</sup>.

El concepto de verdad que Voegelin rescata del mundo clásico, por lo tanto, tiene una cualidad terapéutica inestimable, pues mediante su efecto apaciguador mantiene en sintonía la proporción y estructura del gobierno de la mente con el de la comunidad política y éste a su vez con el del orden *atemporal* del cosmos y de la existencia. En el proyecto científico que Voegelin restaura la teoría recobra su dignidad y el rango de nobleza —dado por Platón— pues únicamente en modo contemplativo se puede articular la experiencia de la búsqueda de sintonía entre la psique y el orden atemporal de la existencia<sup>67</sup>. Como recuerda Hans Jonas:

To look at what is there, at nature as it is in itself, at Being, the ancients called by the name of contemplation, *theoria*. But...if contemplation is left with only the irrelevantly extant, then it loses the noble status it once had...*Theoria* had that dignity because of its Platonic implications —because it beheld eternal objects in the forms of things, a transcendence of immutable being shining through the transparency of becoming. Immutable being is everlasting present, in which contemplation can share in the brief durations of the temporal present<sup>68</sup>.

Ahora bien, el reconocimiento de que el *bios theoretikós* se mueve en la trayectoria de la trascendencia y de que la ciencia política no puede eludir el problema de la verdad<sup>69</sup>, no ocluye, para Voegelin, que la ciencia sea al mismo tiempo un conocimiento de segundo orden, edificado sobre el conocimiento *pre-científico* de la realidad<sup>70</sup>. Esto último implica, de una forma u otra, tanto que el hombre no puede estudiarse solo a sí mismo —pues no controla la substancia interna que le provee de hechura— y que el mundo político y de sentido común que le precede informa todo el planteo teórico posterior, sin que tal planteo

---

<sup>66</sup> VOEGELIN, “Representación y Verdad”, p. 81.

<sup>67</sup> “Si se adopta ahora la medida platónica podría decirse, por lo tanto, que el principio antropológico en una interpretación teórica de la sociedad exige el principio teológico como correlato. La validez de los criterios que desarrollaron Platón y Aristóteles depende de la idea de un hombre que puede ser la medida de la sociedad porque Dios es la medida de su alma”. Ibid., pp. 89-90.

<sup>68</sup> JONAS, “Epilogue: Gnosticism, Existentialism, and Nihilism” en *The Gnostic Religion...*, p. 338.

<sup>69</sup> FUEYO ALVÁREZ, “Eric Voegelin y su reconstrucción de la ciencia política”, p. 92.

<sup>70</sup> En referencia a la objeción epistemológica acerca de que las ciencias sociales (como la historia y la política) puedan constituir “un objeto” en el sentido que se entiende para las ciencias naturales, entiende que “[the] objection must be countered by drawing on the principle of epistemology that all science is an edifice erected over the pre-scientific knowledge of man”. VOEGELIN, “What is History?”, p. 8.



pueda salirse completamente de él. De ahí que nuestro pensador no se canse de repetir que la sociedad, al igual que el hombre, no es un “objeto” de estudio para la ciencia, como cualquier otro objeto del mundo exterior<sup>71</sup>. Asimismo, para Voegelin, el problema no solamente consiste en las radicales limitaciones del *sensorium* humano a la hora de analizar la realidad. La cuestión es aún más complicada puesto que de prestar atención humilde a este mundo interno del sujeto —sin mapas ni cartografías— lejos de arribar a certezas y leyes, más bien se llega a esa consciencia del “suelo sin fondo” trascendental (*consciousness of the ground*)<sup>72</sup> sobre el que el ser humano vive su existencia<sup>73</sup>. Un suelo que replantea a la baja la autonomía del sujeto delante de su soledad inefable y que —además de la disolución de todo conocimiento filosófico y el retorno de la *gnosis*— involucra ingentes porciones de ansiedad<sup>74</sup>.

### 1.3 ANSIEDAD DE LA RAZÓN

When reality has receded from the self, the face becomes faceless<sup>75</sup>.

El pensar el espíritu como raíz o anclaje, como la consciencia de un *suelo sin fondo*, presenta el desafío de hacerle espacio al misterio en la existencia del hombre. Es sabido que la ciencia moderna se lleva muy mal con este término. En el mejor de los casos, se acepta el de *enigma* que, a diferencia de lo misterioso, siempre tiene solución definitiva, como la de un rompecabezas, la de un código cifrado o la de los acertijos mortales que la Esfinge tebana

---

<sup>71</sup> Ibidem; VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 41.

<sup>72</sup> VOEGELIN, “Immortality: Experience and Symbol”, pp. 52-53, 77, 79. La traducción como consciencia del “suelo sin fondo” la tomo de ROIZ, “La teoría política de Eric Voegelin”, p. 67.

<sup>73</sup> Roiz comenta que el término existencial, para Voegelin, incluye un aspecto no cognitivo del concepto de *episteme* “ya que *episteme* no es solo una función de la comprensión humana sino también una *areté* dianoética, es decir de una virtud que afecta hondamente al proceso del pensamiento”. Ibid., p. 56. Es muy interesante la discusión que mantiene con Leo Strauss sobre el uso de este término, y que Strauss rechaza de plano por asociarlo al existencialismo moderno. Ver, Carta de Leo Strauss a Eric Voegelin, 17 de diciembre de 1949 y la posterior con la respuesta de Voegelin, fechada el 2 de enero de 1950. ERIC VOEGELIN LEO STRAUSS, *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, pp. 97-100.

<sup>74</sup> Ansiedad indecible que se ha planteado como relación del hombre con la totalidad, un término que Voegelin no emplea jamás y que, sin embargo, parece estar suspendido en sus textos, como flotando en el aire de sus preocupaciones. Según Josep Maria Esquirol, esta relación ha sido planteada por la filosofía a través de la metáfora del océano. Sin pretensión de equiparar el concepto de Voegelin de consciencia del suelo trascendental (o suelo sin fondo, como antes dijimos), sí parece oportuno reunir a ambas experiencias por su condición de *ambivalencia* para el ser humano. En referencia a la totalidad del océano, dice Esquirol: “Más que sentirnos en el medio del mar, como una ola más que a él se une, nos sentimos en la roca, al lado del muelle, *ante* la inmensidad. Una inmensidad que, como dice Pascal, a veces nos calma y otras nos espanta”. (Cursivas en el original). Josep Maria ESQUIROL, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona, 2015, p. 136.

<sup>75</sup> VOEGELIN, “Immortality: Experience and Symbol”, p.62

posaba los caminantes<sup>76</sup>. La consideración de aquello que no puede resolverse porque se funde con los principios del tiempo y de la vida, con “la experiencia primaria del cosmos”<sup>77</sup> y con la experiencia primaria de la psique, se volvió con la Ilustración<sup>78</sup> casi siempre o bien un problema de ámbito indiscutible o bien el imperio de la cancelación. Siguiendo a Voegelin, como he intentado explicar en el apartado anterior, ambas experiencias (la de la representación de la verdad del cosmos y la de la representación de la verdad de la psique) se encontrarían estrechamente vinculadas, independientemente de los estilos en que dicha representación se simbolice.

En las denominadas sociedades cosmológicas, la representación de la comunidad *en* la historia se desplegaba a partir de un entendimiento del orden principalmente dominado por la experiencia del origen cósmico. Este cosmos de la experiencia primaria, no tiene nada que ver con el cosmos de los objetos exteriores que el hombre encuentra cuando sale a explorar el mundo y, por lo tanto, ya se ha constituido como un ser capaz de conocer la realidad que transita<sup>79</sup>. Se trataría, más bien de un cosmos compuesto de:

...an earth below and a heaven above; of celestial bodies and their movements, of seasonal changes, of fertility rhythms in plant and animal life; of human life, birth, and death, and above all... *it is a cosmos full of gods*<sup>80</sup>. (Las cursivas son mías).

El cosmos “lleno de dioses” al que Voegelin se refiere también es distinto del cosmos de Israel y el de la civilización cristiana. En el primero, la explicación sobre el origen se plantea en una sola dimensión de convivencia, allí se mezclan los dioses con los hombres, la materia en general con las representaciones ideográficas de la verdad<sup>81</sup>. En este sentido, las cosmológicas serían sociedades “compactas”: ni el Egipto imperial de los faraones, ni las

---

<sup>76</sup> La solución del enigma suele ser siempre una y definitiva, a diferencia de los misterios que pueden albergar varias respuestas, incluso contradictorias entre sí. Javier Roiz retoma la figura mitológica de la Esfinge, que aparece en el *Edipo rey* de Sófocles. La Esfinge era el demonio mitológico que custodiaba el camino hacia Fócida. ROIZ, *El mundo interno y la política*, p. 39. Solía posar distintos acertijos y adivinanzas a los caminantes. Cuando Edipo acierta el enigma que ella le plantea, la Esfinge se suicida. Al replicar enfurecido a Teresias, que le había prevenido de vivir sin saberlo en el más “vergonzoso comercio con el ser que te es más querido y que ignoras la abyección en la que vives”, Edipo, en un arrebato de arrogancia negadora, le replica: “...vamos a ver, en fin, dime ¿cuándo te has mostrado adivino clarividente? ¿Por qué, cuándo la Esfinge proponía en este país unos versos enigmáticos no dijiste una palabra para liberar de ella a los ciudadanos? En aquella ocasión no te mostraste ni inspirado por los dioses ni enterado por la ciencia augural. Y yo llegué entonces; yo, Edipo, el ignorante, y con la sola luz de mi espíritu y sin saber ciencia augural, conseguí reducir a la Esfinge a silencio”. SÓFOCLES, *Edipo rey*, Pehuén editores, Buenos Aires, 2001, p. 12.

<sup>77</sup> VOEGELIN, “Anxiety and Reason”, p. 56.

<sup>78</sup> Ibid., pp. 80-81; ROIZ, “La teoría política de Eric Voegelin”, pp. 40-41.

<sup>79</sup> VOEGELIN, “Anxiety and Reason”, p. 59.

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> ROIZ, “La teoría política de Eric Voegelin”, p. 37.

civilizaciones de la Mesopotamia<sup>82</sup> habían extraído de la dimensión del cosmos las acumulaciones de poder propias de esos dioses cuyas acciones alcanzaban de pleno la vida material y la acción de los hombres<sup>83</sup>. Que los hombres, junto con la materia y la divinidad convivan en un mismo plano significa, en último término, que la omnipotencia es todavía un asunto que afecta profundamente lo humano; algo que a Voegelin no se le escapa y que es el meollo del problema político, más que teológico, que él pretende tratar con su investigación histórica y filosófica<sup>84</sup>.

### 1.3.1 Israel y la extrapolación de la omnipotencia

Con Israel y con el surgimiento de la cultura helénica el planteamiento cosmológico se transforma. Allí se produce una importante diferenciación de la realidad en dos dimensiones que, hasta ese momento, se presentaba como compacta. El caso de Israel es paradigmático, pues marca la primera concentración de las fuerzas del politeísmo en un solo *locus* de poder, un único generador de orden en la existencia humana<sup>85</sup>. El primer paso es la concentración de las fuerzas divinas en un solo Dios<sup>86</sup>. El segundo, su extrapolación en un más allá al cual los hombres ya no podrán tener acceso: ni siquiera podrán representarlo con

---

<sup>82</sup> El concepto de civilizaciones cosmológicas es mucho más amplio y roza sociedades muy distantes en el tiempo y el espacio, desde los imperios inca, maya y azteca hasta la China de la dinastía Zhou (Chou). Voegelin lo discute ampliamente en *Israel and Revelation*. El punto de partida de su estudio es la creación del mito cosmológico en dichas sociedades. De forma tentativa, Voegelin entiende que éste es el momento de la primera creación simbólica a partir de la cual las comunidades humanas se elevan por encima de la organización tribal. Ver, Eric VOEGELIN, *Israel and Revelation, The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 14: *Order and History: Israel and Revelation*, Vol. I, Maurice P. Hogan Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001, pp. 50-53.

<sup>83</sup> En este sentido cuando las acumulaciones de poder representadas por los dioses afectan la acción y conviven con los hombres, lo político adquiere significados muy diferentes. Mordazmente, Voegelin comenta que “even during the worst political disasters of the Intermediate Periods in Egypt there arose no prophet to proclaim a new order, nor do we hear of revolutionary movements that proposed an alternative to the traditional type of empire”. VOEGELIN, “Anxiety and Reason”, p. 61.

<sup>84</sup> Roiz entiende que Voegelin emplea el concepto de Dios como “un locus de poder, utilizado por el hombre para generar orden en su existencia”. ROIZ, “La teoría política de Eric Voegelin”, p. 37. También Athanasios Moulakis, editor del segundo volumen de *Order and History*, da cuenta de la cuestión política en Voegelin. Sin embargo, él decide atarla a la honda preocupación de Voegelin por la “corrosión del lenguaje” como una de las señas de las alteraciones modernas que impiden la comprensión de ciertas experiencias. Moulakis afirma que la habitual falta de nitidez para entender lo que Voegelin nos ha querido decir (aún reconociendo el uso de términos enrevesados y una prosa por momentos excesivamente recargada) es en sí mismo un problema de orden político. Athanasios MOULAKIS, “Editor’s Introduction” en Eric VOEGELIN, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 15: *Order and History: The World of the Polis*, Vol. II, A. Moulakis Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000, p. 2. Una interpretación plenamente teológica del primer volume de *Order and History*, puede consultarse en Bernhard W. ANDERSON, “Politics and the Transcendent. Eric Voegelin’s Philosophical and Theological Analysis of the Old Testament in the Context of the Ancient Near East”: *The Political Science Reviewer*, N° 1 (1971), pp. 1-29.

<sup>85</sup> ROIZ, “La teoría política de Eric Voegelin”, pp. 37-38.

<sup>86</sup> VOEGELIN, *Israel and Revelation*, pp. 408-409.

símbolos o imágenes. Para el judaísmo, Dios será vivido siempre como una ausencia y nunca como presencia activa en el mundo de los hombres<sup>87</sup>.

Con el Éxodo como salida hacia la libertad a través del desierto<sup>88</sup> y con el establecimiento del pacto de Yahveh con Moisés, los israelitas junto con su líder pasan a ser el pueblo elegido<sup>89</sup> de Dios. Salir al desierto no solo significa liberarse de la opresión y la corrupción del Faraón, para Voegelin, significa salir también del orden cosmológico en que hasta entonces se representaba la verdad:

Desert [is] the symbol of the historical impasse. It was not specific but the eternal impasse of historical existence in the “world”, that is, in the cosmos in which empires rise and fall with no more meaning than a tree growing and dying, as waves in the stream of eternal recurrence. By attunement with cosmic order [of Egypt] the fugitives from the house of bondage could not find the life they sought. When the spirit bloweth, society in cosmological form becomes Sheol, the realm of the death; but when we undertake the exodus and wander into the

---

<sup>87</sup> “Somos pensamientos nihilistas en la mente de Dios”, escribió Kafka. La temática de Dios como ausencia aparece evocada en su obra más bien de forma inquietante y angustiosa. Citado por Josa Fructuoso en José Antonio FERNÁNDEZ LÓPEZ (ed.), *Judaísmo finito, judaísmo infinito*, ediciones Tres Fronteras, Murcia, 2009, p. 306. Pero el vacío del judaísmo no es solo angustia y desesperación. Rescatando un fragmento del pensamiento de Edmond Jabès y la reflexión de M. Cacciari sobre aquel, Ricardo Forster sostiene que, “el judaísmo contemporáneo (el que va de Rosenzweig, Kafka, Benjamin y Scholem hasta Jabès) constituye una resistencia de la palabra ante el avasallamiento de lo iconográfico. *Estar a la escucha de un silencio*, dejar que las palabras guíen los pasos del caminante que atraviesa *el desierto* constituye un tópico esencial del judaísmo; allí radica parte de la intransigencia hermenéutica, esa imposible negociación entre la palabra como jeroglífico del misterio de Dios, de su ausencia-presencia, y con una cultura de la imagen que atrapa el significado y completa el vacío dejado por Dios en su acto primigenio de creación”. (Cursivas en el original). Ricardo FORSTER, *El exilio de la palabra. Ensayos en torno a lo judío*, Libros ARCIS-LOM, Santiago de Chile, 1997, p. 30.

<sup>88</sup> Voegelin remarca, como lo han hecho otros autores interesados por la experiencia judía, que la salida al desierto tiene un carácter sobre todo moral. No tiene que ver con la búsqueda de bienestar material, sino con la huida de la opresión y la corrupción del imperio bajo el faraón y la consiguiente renuncia a la omnipotencia. La cuestión material, queda muy en segundo plano, y no vuelve a resurgir hasta la peregrinación, como se demostró durante el éxodo con las memorias nostálgicas de la vida culinaria de los judíos en Egipto. VOEGELIN, *Israel and Revelation*, p. 152. Como resalta Michael Walzer, la tiranía no solo es un régimen opresor, sino que también puede ser atractivo. Y se fija en un pasaje del Éxodo, en donde se relata que al día cuarenta y cinco del peregrinaje por el desierto: “Toda la comunidad de los israelitas empezó a murmurar contra Moisés y Aaron en el desierto... Los israelitas les decían: “¡Ojalá hubiéramos muerto a manos de Iahveh en la tierra del Egipto cuando nos sentábamos junto a las ollas de carne, cuando comíamos pan hasta hartarnos! Vosotros nos habéis traído a este desierto para matar de hambre a toda esta asamblea”. *Éxodo* (16:2-3). Ver, Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New Jersey, 1985, p. 33.

<sup>89</sup> Hay que enfatizar la gratuidad de la elección de Yahveh. Israel no resulta elegido (*babar*), en virtud de sus cualidades especiales o porque se lo merezca por encima de otros pueblos, sino más bien porque el pueblo judío reconoce a Yahveh como su único Dios. “El Señor se prendó de ustedes y los eligió, no porque sean el más numeroso de todos los pueblos. Al contrario, tú eres el más insignificante de todos. Pero para cumplir el juramento que hizo a tus padres, el Señor los hizo salir de Egipto con mano poderosa, y los libró de la esclavitud y del poder del Faraón, rey de Egipto. Reconoce, entonces, que el Señor, tu Dios, es el verdadero Dios, el Dios Fiel, que a lo largo de mil generaciones mantiene su alianza y su fidelidad con aquellos que lo aman y observan sus mandamientos”. *Deuteronomio* (7:7-9). *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego, José María Bover y Francisco Cantera Burgos, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, MCMLVII.

world, in order to find a new society elsewhere, we discover the world as the desert...<sup>90</sup>

Los israelitas no luchan contra el Faraón, ni su huida al desierto precede la máxima que Benjamin Franklin, con toda la tradición del contrato moderno desde Locke, proponía como el gran sello de la revolución americana: “*Resistance to tyrants is obedience to God*”<sup>91</sup>. El Éxodo judío es un escape hacia la libertad y no una resistencia activa. Comandados por Moisés, los israelitas se adentran en el desierto y esto no les evita caer en la desesperación y el desasosiego. Temer y murmurar, desistir y rebelarse a través de la falsa adoración serán comportamientos usuales allí donde la vida es precaria, fatigosa y, sobretodo, incierta.

La prohibición de *idolatría* aparece por primera vez como un concepto en el orden de lo teológico y lo político<sup>92</sup>, para alumbrar las trampas o los obstáculos encontrados entre aquellos que habían renunciado a vivir en un cosmos “lleno de dioses” para reconocer como legítimo solo a uno. La falsa consolación —el desconsuelo del alma— a la que apunta la prohibición de idolatría describiría así el malestar de aquellos que no podrán imaginar a Yahveh más que como una ausencia. A partir de entonces tan solo contarán con la voz de los profetas y el abrigo de su comunidad como antídoto al desamparo. Sin embargo, también a la intemperie de la vida en el desierto le corresponde el espacio de la soledad donde se puede escuchar la voz del espíritu:

When the world has become desert, man is at last in the solitude in which he can hear the thundering voice of the spirit that with its urgent whispering has already driven and rescued him from Sheol. In the desert, God spoke to the leader and his tribes; in the desert, by listening to the voice, by accepting his offer, and by submitting to its command, they at last reached life and became the people chosen by God<sup>93</sup>.

Si bien se dice que Yahveh eligió a su pueblo cuando éste aceptó obedecerle, también podría plantearse al revés: Israel acepta vivir en un mundo sin mezclarse con la omnipotencia

---

<sup>90</sup> VOEGELIN, *Israel and Revelation*, p. 153.

<sup>91</sup> Walzer recalca que solamente Dios destruye los carros de Faraón, lo que permite escapar a los fugitivos de sus perseguidores. Y compara este hecho relatado en el *Libro del Éxodo* con la lectura de los patriotas americanos. La resistencia armada a la tiranía representaría más una cuestión de *imitar* a Dios, antes que de obedecerlo. WALZER, *Exodus and Revolution*, p. 32.

<sup>92</sup> Ver, Moshe HALBERTAL and Avishai MARGALIT, “Idolatry and Political Authority” en *Idolatry*, translated by Naomi Goldblum, Harvard University Press, Cambridge, 1992, pp. 214-235; Daniel C. HARLOW, “Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham” en D.C. HARLOW, M. GOFF, K.M. HOGAN, and J.S. KAMINSKY (ed.), *The “Other” in the Second Temple Judaism. Essays in Honor of John Collins*, Eerdmans, Grand Rapid, 2011, pp. 302-330.

<sup>93</sup> VOEGELIN, *Israel and Revelation*, p. 153.

y por esto puede reconocer, desde abajo y a mucha distancia, a su Dios, que quedará desde entonces desplazado en un *más allá* irrepresentable<sup>94</sup>.

Y esto constituye un dato tanto psíquico como político porque devuelve, como resultado, una valoración muy distinta del poder. La extracción o retirada de Yahveh del mundo supone:

[el] acatamiento radical de esa resignación voluntaria a no seguir buscando la omnipotencia por ningún medio. No se puede nombrar, ni imaginar, porque entre ese locus de omnipotencia y el hombre no hay puentes que crucen el abismo; la brecha es esencial, no se puede cubrir jamás. No hay remedio a esta separación, ya que la omnipotencia no puede volver al cosmos ni lo humano acceder a la omnipotencia<sup>95</sup>.

La experiencia espiritual del judaísmo fue la de la renuncia a la omnipotencia como fundamento psíquico de las relaciones entre los miembros de la comunidad. Políticamente, la experiencia adquirió forma como una monarquía bajo el amparo de Yahveh, con apertura a la función profética<sup>96</sup>. Pero la renuncia voluntaria a la omnipotencia no cierra del todo la puerta a la experiencia disolvente de la nada<sup>97</sup>. Paradójicamente, puede incluso intensificarla<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> Un más allá irrepresentable tan difícil de sostener en el día a día que Walzer apela a la autoridad de Maimónides para matizar que “God recognized the sensual appeal of Egyptian idolatry to the Israelites and accommodated Himself to it: the practice of ritual sacrifice was a divine concession, ‘so that [the people] should be left with the kind of practices to which they were accustomed...’ and brought only gradually to the pure worship of God”. WALZER, *Exodus and Revolution*, nota nº 34 p. 157. Walzer extrae de estos dichos de Maimónides, así como de la experiencia de los judíos en el desierto, una lección de gradualismo político. “Physically, the escape from Egypt is sudden, glorious, complete; spiritually and politically it is very slow, a matter of two steps forward, one step back. I want to stress that this is a lesson drawn from the Exodus experience again and again”. *Ibid.*, p. 58.

<sup>95</sup> ROIZ, “La teoría política de Eric Voegelin”, p. 38.

<sup>96</sup> Para Voegelin, el Deuteronomio de la Torá es “an ossification of the profetic spirit”(p. 406) que refleja la desesperación y las dificultades del movimiento profético para conciliar el establecimiento de un presente bajo Yahveh como único Dios de los hombres, agravado por las condiciones existenciales de un pueblo cuya identidad pasaba de ser un cúmulo de vivencias simbolizadas por los clanes hebreos a transformarse mediante sucesivas amalgamas y asimilaciones con las sectas de Canaán, con las del reino davídico, incluyendo el de Judá y posteriormente con la comunidad proveniente del exilio en Babilonia. Comenta Voegelin que “It requires today an effort of imagination to realize that the prophets were concerned with the spiritual order of a concrete people, of the people with whom Yahweh had entered into the berith...Yahweh tended to become a universal God of mankind, while the protean Israel became smaller and smaller. Hence the prophets were torn by the conflict between spiritual universalism and patriotic parochialism that had been inherent from the beginning in the conception of a Chosen People”. VOEGELIN, *Israel and Revelation*, p. 407.

<sup>97</sup> Walzer señala que el episodio del vellocino de oro, es decir: el retorno a la adoración de viejos ídolos, marca la crisis política más profunda del Éxodo, la primera revuelta contra la autoridad de Yahveh y la posterior reprimenda a manos de Moisés, reinterpretada por el puritanismo inglés como la primera “purga” revolucionaria de la historia. WALZER, *Exodus and Revolution*, p. 59.

<sup>98</sup> Según la interpretación que Walzer hace del Éxodo, la huida de Egipto y el periodo de peregrinaje en el desierto estuvieron marcados por las murmuraciones y el miedo de los israelitas a enfrentarse y luchar directamente contra las fuerzas del faraón, en primer lugar. Y, en segundo, respecto de la intemperancia de las condiciones de vida en el desierto y las dificultades para llegar a la tierra prometida sin la posibilidad de protegerse a través de los cultos e imágenes que había dejado atrás con la esclavitud. Walzer es muy cuidadoso,

Con la desesperación de la nada sobreviene la necesidad de consuelo y con ella, el advenimiento de *todos* los mesías *en* la historia y el retroceso a lo cosmológico será siempre una posibilidad. El pueblo de Israel y los profetas entraron en la historia de la humanidad bajo un único Dios. Sin embargo, el retorno de la omnipotencia al mundo de los asuntos humanos y el propio fin de la historia, junto con el de la humanidad entera, será uno de sus desprendimientos.

### **1.3.2 Grecia: mito, filosofía y sentimiento gentilicio de la *polis***

Al igual que Platón, Voegelin afirma que, si bien la experiencia de la trascendencia solo puede expresarse mediante “un movimiento del alma”<sup>99</sup>, es en la estructura existencial y temporal de la psiquis que los hombres pueden encontrar las huellas del marco que referencia el ordenamiento político de la comunidad. Al ser comprendida como un *microcosmos* la sociedad humana puede articularse como *macroanthropos*. Es decir: como *man written large*, como una comunidad política que cobra sentido en la medida que se proyectan sobre ella los diversos caracteres de la mente humana. Esto es lo que Voegelin denomina un salto en el ser (*a leap in being*)<sup>100</sup> y es el evento esencial sobre el que pivota su personal filosofía de la historia. Lo dicho puede ocurrir en dos direcciones que son, es importante destacar, paralelas. La primera, como vimos en el caso de Israel, a través de la revelación de Yahveh a su pueblo (y del *reconocimiento* de éste como su único Dios). La segunda, tiene que ver con el largo y complejo proceso por el cual la mentalidad helena, el alma griega, mutó desde su propia

---

sin embargo, de no sobredimensionar este aspecto del temor y de la falta de “heroísmo” del pueblo de Israel ni de caer en la imagen de un pueblo degradado por la opresión hasta el punto de lamentar su propia liberación. El motivo por el que Walzer intenta ponderar esta lectura parece ser el evitar llegar mediante ella a conclusiones más modernas, como la hegeliana, en las que, en virtud de la mentalidad y el comportamiento servil de los oprimidos, los líderes revolucionarios del pueblo podrían permitirse el mismo trato hacia ellos que el de los opresores. Walzer cita un revelador comentario de Hegel al respecto extraído de *El espíritu del cristianismo*: “Fort the Jews a great thing was done...but they [did] not inaugurate it with heroic deeds of their own...The Jews vanquish, but they have no battled...It is no wonder that this nation, which in its emancipation bore the most slavelike demeanor, regretted leaving Egypt”. WALZER, *Exodus and Revolution*, p. 48. La cita de Hegel está extraída de Georg W.F. HEGEL, “The Spirit of Christianity” en *On Christianity: Early Theological Writings*, Harper Torchbooks, New York, 1961, p. 190.

<sup>99</sup> Los movimientos del alma a los que refiere Voegelin aluden su concepto de *metaxy* que trataré más adelante. Ver nota a pie de página n° 146.

<sup>100</sup> Salto (*leap*) o sintonización (*attunement*) con el ser son expresiones muy reiteradas a lo largo de toda la obra de Voegelin y claves para comprender su noción de orden en la historia. Según Maurice Hogan, “Societies from the beginning have created a sequence of orders that symbolized the truth that pertains to the order of being of which society was seen to be a part...To express this development within history, Voegelin uses such terms as differentiation, leap in being, and attunement to being. Successive attempts at symbolization form the basis for a history of symbolization, which Voegelin characterizes as a movement from ‘compact’ to more ‘differentiated’ symbols”. Maurice Hogan, “Editor’s Introduction” en VOEGELIN, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 14: *Order and History: Israel and Revelation*, Vol. I, p. 3.

variante del mito cosmológico a lo que Athanasios Moulakis llama “la magistral evocación del efecto ordenador de la experiencia del orden en la forma de la filosofía platónica”<sup>101</sup>.

La creación de la *polis* griega y la filosofía instaura para Voegelin una variedad especial de comportamiento humano que se encuentra a medio camino entre las sociedades cosmológicas y las históricas. Se trataría, al igual que en el caso de Israel, de un nuevo movimiento de diferenciación de la realidad compacta del ser a través de una transformación de la existencia y la forma de vida humana. No obstante, el caso de las *polei* y la filosofía griega, lo es en un sentido bien distinto a la aportación hebrea.

Para el colonés, el descubrimiento de la psique corresponde a Homero y a Platón<sup>102</sup>. Homero, el poeta ciego<sup>103</sup>, astutamente había percibido cierta concomitancia entre el desorden y la decadencia de la sociedad y el desorden o la corrupción del alma de sus miembros; especialmente entre aquellos de la clase gobernante<sup>104</sup>. Voegelin observa en esto un mérito considerable. Dado que la cultura helénica de entonces se sostenía en un tipo de simbolización aún rudimentaria —lo que implica la ausencia de una estructura conceptual adecuada— el apercibimiento de que el hombre alberga un alma, cuya propia organización interna se divide, al menos, en un centro de las pasiones y en un segundo centro que nuclea las capacidades del juicio y el conocimiento<sup>105</sup>, no es un evento menor. Homero, el aedo, observa sin ojos y le canta de oído a las experiencias del *pathos* y el *logos*—en este orden— cuatro siglos antes que Platón, aunque aún no puede nombrarlas como tales<sup>106</sup>.

Voegelin se percató de que el mito, el canto y, posteriormente, la tragedia<sup>107</sup> aparecen como los primeros lenguajes insertados en la matriz silenciosa del origen. La matriz *del suelo sin fondo* del que con cada diferenciación del ser los hombres van tomando una nueva

---

<sup>101</sup> Athanasios MOULAKIS, “Editor’s Introduction” en Eric VOEGELIN, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol.: 15 *Order and History: The World of the Polis*, Athanasios Moulakis editor, University of Missouri Press, Columbia, 2000, p. 20.

<sup>102</sup> Ibid., p. 177.

<sup>103</sup> Tradicionalmente se ha sugerido que el nombre del aedo contiene un juego de palabras con los vocablos *bo me borón*, literalmente ‘el que no ve’. Roiz asocia sugestivamente, como lo hace el propio Homero, la pérdida de la vista con la profundización del oído y la voz. ROIZ, *El mundo interno y la política*, p. 149. Sin quitarle poder evocativo al nombre, quizás también sea interesante añadir que la voz griega Ὅμηρος, Hómēros, proviene de la variante jónica *Homaros*, cuyo significado puede traducirse tanto como rehén o como huésped. Que ambos términos estén intensamente relacionados en la lengua griega nos habla de la estrecha conexión entre la experiencia de la hospitalidad y de la hostilidad hacia el extranjero. Ver, Ángel L. HOCES DE LA GUARDIA Y BERMEJO, “La hospitalidad en Homero”: *Gerión Revista de Historia Antigua*, Vol. 5 (1987), pp. 43-56.

<sup>104</sup> VOEGELIN, *The World of the Polis*, p. 177.

<sup>105</sup> Ibidem.

<sup>106</sup> Ibid., p. 174.

<sup>107</sup> Lo que los poetas arcaicos habrían alcanzado era, “less than the Mosaic insight that placed the people in the present under God; but it was more, inasmuch as the singers appealed to the psyche of every man singly”. VOEGELIN, *The World of the Polis*, p. 143.



distancia. Todos estos lenguajes admiten a la vez una intuición imprescindible para la filosofía, aunque Platón descartaría la poesía y el teatro (los más retóricos) para admitir solo el lenguaje del mito<sup>108</sup>. Es recién con la Modernidad<sup>109</sup> que esta relación de conocimiento interior y experiencia de lo trascendente se corroe por concurrencia de diferentes motivos<sup>110</sup>.

Grecia representa para Voegelin el inicio de la filosofía y esto transforma en gran medida su investigación sobre la historia del orden. En palabras de Moulakis, a diferencia de la revelación de la ley mosaica, la filosofía helénica a partir de Platón:

[r]epresents a reaching up from the human psyche toward a transcendent *agathon*, a movement from the human pole of the “partnership in being”, rather a reaching down from the divine pole toward man<sup>111</sup>.

Según lo entiende Moulakis, el camino griego hacia “la participación en el ser” estaría planteado de abajo hacia arriba y no desde arriba hacia abajo, como el hebreo. La filosofía platónica construiría desde el suelo terrenal la línea de proyección hacia el cielo, hacia el bien trascendente, mientras que el Dios judío reconoce a su pueblo desde las alturas de la revelación a Moisés en el Sinaí. La interpretación corre más a cuenta de Moulakis que de Voegelin, creo. Puestos a comparar ambas experiencias, también dijimos que la experiencia hebrea podría plantearse exactamente al revés: porque Israel acepta una concentración de la omnipotencia en un solo *locus* de poder —y admite extrapolarla hacia un más allá irrepresentable, por fuera del cosmos— es que puede reconocer a su propio y único Dios, precisamente *desde abajo*. La experiencia del reconocimiento del ordenamiento divino y su

---

<sup>108</sup> Haciéndose eco de la obra de Cornelius Castoriadis, Dorado señala el origen de la tragedia como ritual religioso y su estrecho lazo con la democracia y la *polis*. DORADO ROMERO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, p. 135. Con su habitual desprecio a los autores del teatro, Platón les advertía: No creáis que...nosotros os dejaremos levantar alguna vez, tan fácilmente, escenarios en la plaza (el ágora) y presentar las actuaciones de actores de bella voz, que hablen más fuerte que nosotros, ni que os encargaremos dirigirlos a los niños, a las mujeres y a todo el populacho, diciendo de las mismas costumbre e instituciones cosas que no son las mismas que las que decimos nosotros...”. PLATÓN, *Las leyes*, traducción y notas de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Alianza, Madrid, 2002, 817 c-d, p. 388. Citado en ROIZ, *El mundo interno y la política*, p. 92.

<sup>109</sup> Moulakis sintetiza así la postura de Voegelin: “phenomena of alienation, withdrawal from *self-attuned* to order of being, exacerbated by the use of instrumental reason to justify existence in a state of rebellion against truth, although always present in human societies, become especially prevalent and corrosive in the modern age, giving rise to ideologies Voegelin classifies as gnostic”. MOULAKIS, “Editor’s Introduction”, p. 21.

<sup>110</sup> En un comentario mordaz, uno de aquellos que alguien podría interpretar como anti-ilustrado o anti moderno, Voegelin compara a Homero con Hegel, en beneficio del primero, claro: “Homero could not yet invent a highly theorized symbol like the myth of the alternative notions of the universe in Plato’s Statesman. And if we remember that even a modern thinker, with the experience of two thousand years of metaphysics at his disposition, could do no better than invent the *List der Vernunft* in order to explain the pattern of history, the achievement of Homer in recognizing the problem will command our respect”. *Ibid.*, p. 178.

<sup>111</sup> MOULAKIS, “Editor’s Introduction”, p. 25.

relación con el espíritu de la comunidad, puede plantearse de abajo hacia arriba o la inversa en ambos casos.

Las diferencias son otras y para nada menores. Para comenzar, allí donde la revelación a Moisés había llevado a la constitución de un pueblo bajo un solo Dios, la filosofía de Platón no conduce hacia la concreción de una sociedad específica. Las *polei* griegas no son ni la creación ni la concreción de la filosofía platónica<sup>112</sup>. Por el contrario, lo que emerge sería más bien cierta tensión entre ambas. Una tensión que a Voegelin no parece preocupar en demasía, en la misma medida que tampoco le preocupa reformular el concepto de *lo* político. No obstante, ya que concuerda con Aristóteles, Voegelin percibe al hombre de la *polis* como un paso más hacia esa diferenciación que permite extraer lo humano de su propio entorno, y por este motivo perfilarlo con mayor profundidad.

La política helénica se sale en parte de lo cosmológico en la medida que transforma al hombre en animal de polis, en *politikón zōion*. Nadie es para Aristóteles un animal político porque sea social o gregario, porque necesite de los otros para vivir, ni siquiera porque sea capaz de organizarse y constituir un gobierno, pues también lo forman las abejas y las hormigas<sup>113</sup>. La grandeza metafísica de la *polis* consiste, tanto para Aristóteles como para Voegelin, en transformar la vida del hombre *por medio* de la palabra, encumbrándolo así hacia *el logos* y la experiencia noética. Y todo ello a través de la urdiembre de un nuevo concepto de ley, *nomos*.

Distinto de *physis* o la esfera de lo natural, *nomos* procede del ámbito artificial de la política y eleva al hombre a un tipo de vida desconocido hasta entonces. Un tipo de vida que resitúa a los hombres mejor y los encamina en la trayectoria de la libertad. La *polis* genera leyes de todo tipo y de gran trascendencia, como consigna la expresión *nomos basilens*: “la ley es rey”, que indica el propósito de no someterse más que a su propio imperio y de esta forma evitar la opresión entre hombres libres.

Ahora bien, Voegelin observa que la creación maravillosa de la *polis* no alcanza para salirse de lo cosmológico<sup>114</sup>. En esta perspectiva, el hombre queda todavía encerrado con la

---

<sup>112</sup> Ibidem.

<sup>113</sup> ARISTÓTELES, *Política*, traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Jiménez Pérez, Alianza, Madrid, 1993, 1253 a, p. 43.

<sup>114</sup> Una interpretación posible, si bien no asumida explícitamente por Voegelin, indicaría que este no salirse de lo cosmológico en la cultura y la *polis* griega no solamente se relaciona con la permanencia de los dioses intracósmicos, sino también con la del apego territorial de los ciudadanos a las fratrias, las *phylai* y los *gene* o ancestros comunes, en suma, los lazos que él caracteriza como propiciadores del “sentimiento gentilicio”. VOEGELIN, *The World of the Polis*, pp. 183-184.

materia, con su cosmos originario y con el universo entero *dentro* del mismo ámbito de convivencia. La vida psíquica continua así mezclada con los dioses *intracósmicos* y los deseos ilimitados (es decir, soberanos) siguen rigiendo los pliegues de la vida política, como lo muestran las infinitas batallas entre héroes, semi-dioses y deidades<sup>115</sup>.

Por otra parte, de la misma manera que los asuntos humanos quedan recluidos en una misma dimensión de realidad, en un cosmos que aún sigue siendo “un cosmos lleno de dioses”, el concepto de *nomos* no se escapa de cierto componente “parroquial”, como destaca Voegelin<sup>116</sup>. Aun cuando *nomos* ejemplifica los avances de una cultura que comenzaba a representarse a sí misma mediante la convención de la palabra y el pacto, el logro que esto supone queda recluido al interior de las murallas de la *polis*, excluyendo de su aplicación a todos aquellos *otros* que no pertenecían a lo que ya comenzaba a entenderse de forma organológica y que desde entonces ya anticipaba la metáfora escolástica del “cuerpo político”<sup>117</sup>. Hay que recordar una y otra vez el significado fuertemente territorial y de línea fronteriza que connota *nomos* que, en su acepción original, quiere decir muralla: ley-muralla<sup>118</sup>. *Nomos* no solo es indiferente ante mujeres, niños y esclavos, como usualmente se argumenta, también lo es ante extranjeros y cualquier *otra* forma de vida que, por radicarse fuera de las fronteras de la *polis*, perdía su condición de humana<sup>119</sup>. A pesar de toda su grandeza metafísica<sup>120</sup>, la ciudad-estado ateniense llevaba consigo cierta impronta tribal, por así decirlo,

---

<sup>115</sup> ROIZ, “La teoría política de Eric Voegelin”, p. 38.

<sup>116</sup> VOEGELIN, *The World of the Polis*, p. 181.

<sup>117</sup> La metáfora del cuerpo para dar orden y concierto a la comunidad política no es *del todo* transferible al mundo griego, aunque sí podría decirse que lo heredera. Voegelin recalca que el significado del término *soma*, que en griego moderno significa cuerpo, antiguamente se empleaba para designar solamente aquellos cuerpos muertos, los cadáveres; mientras que se reservaba el uso del término *chros* para connotar la forma visible del cuerpo humano. Ibid. p. 171.

<sup>118</sup> Recientemente se ha discutido sobre la importancia mítica de la guerra de Toya, como guerra de exterminio y aniquilación del enemigo y su relación con la identidad griega. Dorado resalta el componente de miedo al descontrol y temor a la otredad que se encuentra impreso en el concepto de *nomos*, como origen de la cultura política griega. Ver, DORADO ROMERO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, pp. 80-82. Por su parte Hannah Arendt, aduce que si bien “originalmente la ley se identificó con esta línea fronteriza, que en los tiempos antiguos era... una especie de tierra de nadie entre lo público y lo privado... La ley de la polis superó este antiguo concepto, si bien conservó su antiguo significado espacial. La ley de la ciudad-estado no era el contenido de la acción política... ni un catálogo de prohibiciones... basado en el “no matarás” del Decálogo. Literalmente era una muralla, sin la que podría haber habido un conjunto de casas, una ciudad (*asty*), pero no una comunidad política. Esta ley-muralla era sagrada, pero solo el recinto era político”. Hannah ARENDT, *La condición humana*, Traducción de Ramón Gil Novales, Paidós Surcos, Barcelona, Buenos Aires, 2009, p.81.

<sup>119</sup> Ibidem.

<sup>120</sup> Arendt plantea la cuestión metafísica matizada mediante el espíritu agonial de los ciudadanos y la fundación de la *polis* como antídoto a la fragilidad de los asuntos humanos. Se entendía que la *polis* multiplicaba las posibilidades del individuo de ganar fama inmortal, es decir: de vencer las barreras del tiempo mediante la memoria de las generaciones futuras. La *polis*, complementaba de forma más sólida, por decirlo de alguna manera, la función de los poetas políticos como Homero, en el sentido que “parecía asegurar las más fútiles de las actividades humanas, la acción y el discurso”. El factor trascendental no solamente asoma a través de hacer perdurar en el tiempo las acciones humanas y la palabra, tan cercanas a las historias heroicas, sino también en la *deslocalización* del espacio político, pues cada ciudadano lleva una *polis* en su interior: “a cualquier lado que

que, según Voegelin, fue lo suficientemente profunda como para marcar la estructura del orden histórico, tanto interior como exterior, de su existencia:

As a city...the polis never developed into a community of individual citizens held together by the bond of a *conjuratio* like the Western medieval towns; and as a territorial state, the polis was never able to expand into a nation consisting of individual citizens like the Western national states. The individual never gained the personal status in his political unit which, under the influence of the Christian idea of man, characterized the formation of western civilization; it always remained in a status of mediation through the factious tribal and narrower blood-relationships within the polis<sup>121</sup>.

En el plano histórico, ni siquiera las reformas democráticas de Clístenes —que hicieron al requisito de ciudadanía dependiente de la membrecía a los *demoi* y no a las *phratryae* y las *phylai*<sup>122</sup>— permitió liberar la política del sentimiento gentilicio sobre el que se cimentaban sus primeras instituciones. En una declaración que, atendiendo de quien proviene difícilmente podríamos tildar de anacrónica o de estar sesgada por prejuicios modernos, Voegelin llega a admitir que a pesar de las reformas democráticas:

Only the power of the aristocratic *gene* was broken, not the *gentilian spirit* of its institutions. The *demoi*, in spite of its territorial basis, were a corporation of persons just like the older blood-relationships. The Athenian still had his citizenship, not through a legal act making his person a member of the polis, but by his membership in a *demoi*<sup>123</sup>.

Las *phratryae* o hermandades a las que Homero cantaba continuarán siendo el elemento clave con el que los ciudadanos quedan *sujetos* y unidos a su *polis*. La familia, la tierra, la sangre y el suelo señalan el límite de la experiencia trascendente de la política: “no hay cosa más dulce que la patria y los padres, aunque se habite en casa opulenta, pero lejana, en país

---

vayas, serás una polis”, cita Arendt. Frase que contiene la idea que la acción y la palabra entre aquellos que viven juntos son capaces de generar un propio y singular espacio entre los participantes que puede ser desarrollado más allá de todo tiempo y lugar. Ibid., pp. 224-225.

<sup>121</sup> VOEGELIN, *The World of the Polis*, 183.

<sup>122</sup> Voegelin señala que las *phylai* o tribus al interior de la *polis* se distinguen etimológicamente de aquellas tribus asentadas por fuera o en otros territorios, conocidas como *ethnos*. Por lo que respecta a los lazos de sangre, diferencia desde la *anchisteia*, la unidad familiar que comprendía hasta tres generaciones y compartía tanto las leyes y rituales sagrados como los derechos de herencia, hasta los más grandes *gene*, las unidades familiares aristocráticas unidas bajo la descendencia de un ancestro común. Las *phratryae*, por otra parte, eran aquellas comunidades más amplias pero aún comprendidas dentro de los lazos de parentesco hermanados, como en el caso de los *gene*, bajo un ancestro común. Ibid. pp. 182-184.

<sup>123</sup> Ibid., p. 184.

extraño...”<sup>124</sup>. La nostalgia del suelo y las raíces familiares impregnan la cultura helénica de cierto atractivo sacrificial, pues más allá de su dulzura infantil, a ningún ciudadano “le será indigno, auxiliando a su patria, morir”, advertía Héctor<sup>125</sup>. Pero los suelos con sangre, como descubrieron aqueos y troyanos en Ilión<sup>126</sup>, no necesariamente drenan hacia las raíces del suelo *sin fondo* del espíritu y menos aún desembocan en el suelo básico de la experiencia<sup>127</sup>. Los suelos con sangre, también se volvería a apreciar con terrorífico esplendor en épocas muy cercanas a la nuestra, llevan más bien a anihilar el alma y a rebajar la existencia humana muy por debajo del confín de la política.

### 1.3.3 Los suelos ficticios

Una pregunta que hasta ahora no hemos abordado alude al porqué del rechazo violento a cualquier tipo de trascendencia que Voegelin observa con el advenimiento del mundo moderno. Consecuentemente, habría que preguntarse si lo que el pensador colonés está proponiendo, a través de su crítica al abrazo de oso del inmanentismo, supone una adhesión sin más a la trascendencia como puerta de salida gloriosa del mundo. O si la trascendencia puede constituir, como les gusta decir a los modernos, una “vía de escape”, una catapulta conceptual para ahuyentar en el más allá la incomodidad del *más acá* de la vida terrena. Nos preguntamos si la trascendencia es, para Voegelin, la coartada ante el temor a la finitud de la vida y la pequeñez de lo humano. Veamos.

En principio, el rechazo violento de lo trascendente, que él considera una perversión —es decir: un atajo sustitutorio del camino, posiblemente más arduo, de la búsqueda de la verdad— proviene en realidad de una perversión anterior. Para Voegelin, la responsabilidad

---

<sup>124</sup> HOMERO, *Odisea*, canto 9, 38-39 en *Obras Completas de Homero*, versión directa y literal del griego por Luis Segalá y Estalella, Montaner y Simón, Barcelona, 1927, p 362.

<sup>125</sup> HOMERO, *Iliada*, canto XV, 486, traducción de Luis Segalá y Estalella, Colección Austral, Madrid, 1954, , p. 298.

<sup>126</sup> “A Aquileo le vino el deseo de llorar por su padre, y, asiendo la mano de Príamo, la apartó suavemente. Entregados uno y otro a los recuerdos, Príamo, caído a los pies de Aquileo, lloraba copiosamente por Héctor, matador de hombres; y Aquileo lloraba unas veces a su padre [pues sabía que estaba anciano y que él mismo no sobreviviría la guerra ni reinaría en Fíu] y otras por Patroclo; y el gemir de ambos se alzaba en la tienda”. *Ibid.*, canto XXIV, p. 453.

<sup>127</sup> Hacia el final, cerca ya del combate que acaba con la vida de Héctor, Apolo, su protector, identificado con la causa troyana, increpa a Aquileo: “¿Por qué, oh hijo de Peleo, persigues en veloz carrera, siendo tú mortal, a un dios inmortal? Aún no conociste que soy una deidad, y no cesa tu deseo de alcanzarme”. *Ibid.*, canto XXII, 8, p. 403. Aparece así, el deseo de venganza y gloria. A Aquileo le mueve tanto su destino heroico como el dolor por la muerte de su amado Patroclo. Y no sería exagerado interpretar este fragmento de la trama más como una persecución o revuelta contra la experiencia de la trascendencia que como una unión o sintonía con ella.

sobre este asunto hay que buscarla en el trascendentalismo socialmente dominante, en la órbita del cristianismo eclesiástico.

The acute perversion of immanence that begins with Enlightenment is a revolt against the socially dominant perversion of transcendence through the fundamentalism of ecclesiastic Christianity. This context...must be mentioned because it affects the structure of the revolt; for the perversion is not a return to the pre-transcendent, cosmic sense of existence from an unknown ground but an advance beyond the style of transcendence to a willful groundlessness...The revolt, however, has become a force in the order of Western society —and could become one because it was not a stupor but a disorder of existence, on principle of the same structure as the disorder it opposed<sup>128</sup>.

Más arriba habíamos mencionado cómo el lenguaje del mito cae indefectiblemente bajo la pancarta de la racionalidad con la Ilustración. Los mitos bíblicos, los sueños, las historias de ángeles y demonios pierden la capacidad de brindar una mayor comprensión de su vida al hombre, por encontrarse las verdades que albergan por fuera de la racionalidad instrumental que el hombre y la ciencia moderna creen manipular a voluntad. Al detraer la razón de los ámbitos no terrenos de la existencia, la Modernidad deja huérfanos aquellos aspectos del ser que no se someten al imperio de la evidencia ni a su descripción como “cosas” u objetos. Aquel espacio del ser que no se ilumina, pues justamente su esencia no es corpórea, queda por fuera de lo que entiende como real<sup>129</sup>, y lo real, huelga decir, se circunscribe a lo material. Tanto la Ilustración como las ideologías políticas románticas tienden a socavar lo espiritual, que queda cercenado en medio del campo de batalla entre inmanentistas y trascendentalistas eclesiásticos. El mérito de Voegelin<sup>130</sup> consiste, a mi

---

<sup>128</sup> VOEGELIN, *Anxiety and Reason*, p. 81.

<sup>129</sup> ROIZ, *La recuperación del Buen Juicio*, p. 76.

<sup>130</sup> Méritos no siempre compartidos entre varios de sus lectores atentos. Moulakis, por ejemplo, le asigna la dudosa cualidad de “autor militante”, además de reseñar las numerosas críticas recibidas por el estilo “poco relajante”, dificultoso, de su prosa y el uso de un vocabulario no es “ni claro en sí mismo, ni está correctamente elucidado por el autor” (pp. 1-2). También da cuenta de los reproches sobre cierto elipsismo metodológico en él, así como de su tendencia a la irritación y al tono perentorio (pp.6-7), cuando al dar por sentado determinados fundamentos no explícitos de los que Voegelin partía, se le pedían mejores aclaraciones. Ver, MOULAKIS, “Editor’s Introduction”, pp. 1-2, 6. Por otro lado, Moulakis también señala que los estudios de Voegelin sobre la polis griega representan la fase más “cristiana” de su pensamiento y se hace eco de un análisis de Jürgen Gebhardt para clasificar a la de Voegelin como una “filosofía cristiana de la historia”, restauradora en cierta forma del concepto de orden agustiniano y enfrentado a las “herejías gnósticas”, entendidas como declive espiritual encarnado en las ideologías modernas. Ibid. pp. 20-21. Anteriormente aludí a la crítica formulada por Marie L. Baird respecto a la constricción que el cristianismo de Voegelin introducía en su interpretación de ciertos símbolos de la Biblia judía (ver nota n° 46). Sin negar en lo más mínimo la influencia luterana en la obra de Voegelin, cabe también señalar el reconocimiento que otros expertos en su obra han hecho, precisamente en sentido contrario, como cuando Roiz sostiene que “Voegelin tiene el gran mérito de que, a pesar de sus presupuestos luteranos, se da cuenta de la responsabilidad que han tenido los propios eclesiásticos en

entender, en resaltar que ambos bandos comparten mucho más entre sí de lo que aparentan y que el denominador común de la contienda no es otro que el fundamentalismo. La fanatización sería el desorden o patología del espíritu realmente existente en el núcleo de la sociedad occidental. Para los contrincantes, la verdad deja de ser una apertura o una búsqueda interna y externa para convertirse o bien en *res iudicata*, en cosa juzgada, o bien en un “dato” de la vida:

Fundamentalism is the denominator common to the correlative perversions of transcendence and immanence. Hence, when the opposing ranks close in battle the result is tragic, and sometimes comic, entanglement in intellectual positions only half intended but held with the full intolerance and fanaticism peculiar to possessors of objectified truth<sup>131</sup>.

El fundamentalismo moderno es, podría argumentarse, la mayor manifestación de que la omnipotencia ha vuelto a quedar mezclada como pegamento de las relaciones psíquicas y políticas entre los hombres. El corolario de esta situación no es solamente el desmerecimiento y desprestigio de la búsqueda de la verdad —la disolución del conocimiento filosófico y con él la extinción del pensamiento—; el peligro también consiste en perder el contacto con los anclajes misteriosos del ser humano, con la base remota e inefable de la existencia. Cuando la verdad queda mundanizada y el mundo se vuelve un *container* sofocante, es cuando reaparecen la magia y los suelos ficticios de la existencia, en respuesta a la ansiedad. La historia del mundo ya solo puede ser entendida campo de doctrina<sup>132</sup>.

La filosofía, la ciencia y la política podrán construir imponentes sistemas, modelos especulativos de alta sofisticación, e incluso —en arranques delirantes de brujería— la ciencia social y política construirá enunciados predictivos<sup>133</sup> y autocumplirá sus propias *profecías*, dando por hecho, eso sí, que la verdad está al alcance de la mano que la toma (o de los puños que la arrebatan). Todo está *aquí y ahora* para ser analizado, clasificado, nombrado, expuesto, empaquetado y almacenado. Para Voegelin, estos no son más que actos de magia que se

---

terrenalizar la religión y desvirtuar para ello la visión hebrea de dios como locus de omnipotencia a través de la iglesia en la Tierra...”. ROIZ, “La teoría política de Eric Voegelin”, p. 40.

<sup>131</sup> VOEGELIN, “Anxiety and Reason”, p. 81.

<sup>132</sup> VOEGELIN, “Immortality: Experience and Symbol”, pp. 66-67.

<sup>133</sup> Enunciados que, como los oráculos que avanzan el futuro, se convierten en variables segmentadas y descritas como *predictivas*. Sin embargo, la predicción en ciencias sociales se asemeja a más a los dichos de Prometeo ante al Coro (“Lo que ha de cumplirse, y yo deseo, *eso* es lo que predigo”) que a lo que puede deparar el futuro. ESQUILO, “Prometeo, encadenado”, en *Tragedias Completas*, traducción de José Alemany, Biblioteca Edaf, Madrid, 2004, p. 61.

sustentan en construcciones ideológicas, con pretensiones de totalidad, que pasan por científicas, pero que en realidad serían profundamente dogmáticas:

With the construction of a system we touch the ambiguity of a search of order conducted in revolt against the ground; for when man assumes the posture of revolt, he will be flooded with anxiety, and when he is prevented from responding to anxiety by a true search of the ground, he will find relief in the creation of fictitious grounds<sup>134</sup>.

La interrogación sobre el ser, y sobre el *self*, sería incompatible con la construcción de los sistemas y con las ideologías, en particular. Incompatible porque parten de supuestos que no se prestan a discusión razonada ni a interrogación ninguna. Axiomas que no admiten preguntas; justamente porque la pregunta podría desmontar toda la construcción posterior. Un sistema ideológico se define justamente por descartar la pregunta *antes* de que ésta pueda ser formulada<sup>135</sup>. La “prohibición de preguntar”<sup>136</sup> que subyace a corrientes teóricas con mucho arrastre en la Modernidad, desde el materialismo dialéctico al positivismo sin pasar por alto ni el existencialismo<sup>137</sup> ni el psicoanálisis<sup>138</sup>, no deja de escandalizar a Voegelin que ve en algunos de estos posicionamientos no solo la corrosión del lenguaje filosófico hasta extremos peligrosos, sino también una actitud moral difusa por parte de algunos de sus promotores<sup>139</sup>. En el universo voegeliniano, la revuelta contra el suelo básico de la existencia,

---

<sup>134</sup> Ibid., p. 82.

<sup>135</sup> VOEGELIN, “Science, Politics and Gnosticism: Two Essays”, pp. 262-263;

<sup>136</sup> Ibidem.

<sup>137</sup> La experiencia clásica del *nous*, según Voegelin, desconoce el término “ansiedad”. “In the modern Western history of unrest, on the contrary, from the Hobbesian “fear of death” to Heidegger’s *Angst*, the tonality has shifted from joyful participation in a theophany to the *agnoia ptoides*, the hostile alienation from a reality that rather hides than reveals itself. A Hobbes replaces the *summum bonum* by the *summum malum* as the order in force of man’s existence; a Hegel builds his state of alienation into a system and invites all men to become Hegelians; a Marx rejects the Aristotelian quest of the ground outright and invites you to join him as a ‘socialist man’ in his state of alienation; a Freud diagnoses the openness toward the ground as an ‘illusion’, a ‘neurotic relict’ and a ‘infantilism’, a Heidegger waits for a ‘parousia of being’ which does not come, reminiscent of Samuel Beckett’s *Waiting for Godot*, a Sartre feels ‘condemned to be free’ and thrashes for the meaning he has missed; a Lévi-Strauss assures you that you cannot be a scientist unless you are an atheist; the symbol ‘structuralism’ becomes the slogan of a fashionable movement of scape from the noetic structure of reality and so forth”. Eric VOEGELIN, “Reason: The Classic Experience” en *Anamnesis*, p. 102.

<sup>138</sup> A pesar de citarlo en más de una oportunidad y de, por momentos, hacer alguna que otra referencia admirada hacia él, Voegelin marca distancias con Freud y clasifica al psicoanálisis como una de las corrientes gnósticas de la Modernidad. Ver, Eric VOEGELIN, “Wisdom and the Magic of the Extreme”, *The Collected Work of Eric Voegelin*, Vol.12: *Published Essays 1966-1985*, Ellis Sandoz ed., Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990, p. 320. El “*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*”, motto de guerra de *La interpretación de los sueños* de Freud, es leído por Voegelin como la expresión de la revuelta moderna que pretende movilizar el inconsciente (o infierno) contra “la autoridad de la Razón”. VOEGELIN, Ibid., p. 108.

<sup>139</sup> En el caso de Marx, por ejemplo, Voegelin no duda en calificarlo de “estafador intelectual”. Con Comte empleará un tono más irónico y sutil. En lo que refiere a sus análisis de los grandes pensadores gnósticos, Marx parece ser, por el tono abrupto de las descalificaciones, el que más nervioso lo pone. A diferencia de Nietzsche y de Hegel, a los que sin dudas admira a pesar de querer desmontarlos. Respecto a Marx, en cambio, su tono es algo más perentorio: [La supresión marxista de las preguntas metafísicas] represents a very complicate



contra la consciencia de un suelo *sin fondo*, obtura la apertura necesaria que la experiencia filosófica requiere. Es claro que Voegelin piensa que la apertura hacia la verdad no puede ser, *en ningún caso*, su posesión. Pero, ¿por qué?

En primer lugar, en el plano histórico, hay que recordar lo que ya habíamos avanzado. En verdad, la revuelta de la Modernidad es *una revuelta contra otra revuelta*: la del dogmatismo cristiano y eclesiástico que Voegelin ubica en la trayectoria de la gnosis. Por cierto, ya presente en la Antigüedad:

At the extreme of the revolt in consciousness, “reality” and the “Beyond” become two separate entities, two “things”, to be magically manipulated by suffering man for the purpose of either abolishing “reality” altogether and escaping into the “Beyond”; or of forcing the order of the “Beyond” into “reality”. The first of the magic alternatives is preferred by the Gnostics of antiquity, the second one by the modern Gnostic thinkers<sup>140</sup>.

Pero la revuelta ilustrada contra la revuelta de la gnosis no endereza el orden de la existencia hacia la difícil apertura que requiere la búsqueda de la verdad del ser. Más bien tiende a producir un combate estéril, en donde ambos bandos cosifican verdades a medias para lanzárselas en la cara los unos a los otros, como armas arrojadas<sup>141</sup>. En este sentido, ambas revueltas perpetúan un tipo específico de desorden, una cierta patología de la existencia.

En segundo lugar, para Voegelin, no se trata solamente de la imposibilidad de objetificar o cosificar la verdad abstracta. Tampoco puede cosificarse la noción de lo humano. Y ésta no es una cuestión moral solamente. Es, podría decirse, una condición epistemológica de la existencia humana en sí misma. Ya que, en el centro de su existencia, el hombre es un *desconocido para sí mismo*. Y esto es así porque la porción esencial que hace que

---

psychological phenomenon...First, the most ‘tangible’: Here is a thinker who knows that his construct will collapse as soon as the basic philosophical question is asked. Does this knowledge induce him to abandon his untenable construct? Not in the least: it merely induces him to prohibit such questions. But his prohibition now induces us to ask, Was Marx an intellectual swindler?...Yes, Marx was an intellectual swindler. This is certainly not the last word on Marx...But it must unrelentingly be the first word if we do not want to obstruct our understanding of the prohibition of questions”. Ibid. p., 264. Sobre los diferentes grados de immanentización del simbolismo cristiano, como falacia teórica, Voegelin parece identificar al marxismo con el grado supremo. Ver, VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 149.

<sup>140</sup> Eric VOEGELIN, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 18: Order and History, Vol. 5, *In Search of Order*, Ellis Sandoz Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999, p. 51.

<sup>141</sup> En la crítica que Voegelin publica sobre *Los orígenes del totalitarismo*, de Arendt, llega a decir que: “The true dividing line in the contemporary crises does not run between liberals and totalitarians, but between the religious and philosophical transcendentalists on the one side, and the liberal and totalitarian immanentists”. Ver, Peter BAEHR, “Debating Totalitarianism: an Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin”: *History and Theory*, Vol. 51 (October 2012), p. 373.

llamemos hombres a los hombres solo podría ser conocida por completo a condición de conocer la comunidad del ser y su “drama de la historia”, como si se tratase de un todo<sup>142</sup>. Dado que la comunidad del ser y su drama temporal conforman una suerte de unidad íntegra (*wholeness*), del que la existencia humana es tan solo una parte, las posibilidades de conocimiento efectivo y definitivo de lo humano se ven muy mermadas. Las partes, como reza el adagio, no pueden, por definición, abarcar el todo:

At the center of his existence man is unknown to himself and must remain so, for the part of being that calls itself man could be known fully only if the community of being and its drama in time were known as a whole, of which existence is part. Knowledge of the whole, however, is precluded by the identity of the knower with the partner, and ignorance of the whole precludes essential knowledge. This situation of ignorance with regard to the decisive core of existence is more than disconcerting: it is profoundly disturbing, for from the depth of this ultimate ignorance wells up the anxiety of existence<sup>143</sup>.

Así como el lenguaje de la música puntúa al silencio con un redondel vacío, Voegelin puntúa la condición humana a partir de su esencial ignorancia. En la tradición socrática, la ignorancia, si es sincera, cumple una función benigna: es tanto requisito de humanidad como garantía de amor a la sabiduría. La ignorancia creativa de los hombres es lo más parecido al concepto de vacío que la tradición greco-cristiana que Voegelin encarna se anima a pensar<sup>144</sup>. El problema radica en la cualidad profundamente perturbadora que, a su vez, la ignorancia

---

<sup>142</sup> “...for the drama of history is indeed unfinished; it continues to be enacted through the philosopher’s present and indefinitely into the future. It is not a given as a whole to any human subject with an Archidemic point outside history; and as the whole is not an object given to a subject, its meaning is unknown and therefore cannot furnish principles of interpretation even for the part that belongs to the past”. VOEGELIN, “What is History?”, p. 9.

<sup>143</sup> Ibid., p. 16.

<sup>144</sup> La tradición judía se diferencia de la greco-cristiana notablemente en este aspecto. Principalmente por el rol primordial que la creación *ex nihilo* junto con el concepto de infinito (*Ein Sof*) ocupa tanto en la religión como en algunas de las filosofías místicas judías, como la cábala, por ejemplo. Ver sobre este punto, ver Gershom SCHOLEM, *La cábala y su simbolismo*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, México, pp. 130-172. Se ha señalado también cierta conexión entre el miedo al vacío en la tradición griega con el concepto de tercero excluido de Aristóteles, introducido como límite infranqueable entre los de identidad y diferencia. Sugestivamente, Gunnar Olson señala que este temor del tercero excluido reaparece mitificado en el rostro del dios bifronte Jano, “principio de todos los principios” para los romanos, esposo de Diana y cuyos rostros apuntaban únicamente en dos direcciones, hacia el pasado y hacia el futuro. Podría argumentarse que no por casualidad, el mito de Jano también ha sido tradicionalmente empleado entre historiadores y sociólogos para describir las fuerzas psíquicas que moviliza el nacionalismo moderno. Ver, Gunnar OLSON, “Mapping the Forbidden”, Plenary lecture given at the Nordic Geographer’s Meeting, Plenary lecture given at the Nordic Geographer’s Meeting, Turku, June 9, 2009. Disponible en: <http://congress.utu.fi/ngm09/MAPPING%20THE%20FORBIDDEN%20by%20Gunnar%20Olsson-1.pdf>, (19/09/2015).

tiene. Porque la parte no puede conocer al todo y, sin embargo, tampoco puede *rendirse* ante él.

Al final, el recorrido de la existencia que Voegelin delinea, no parece estar tan lejos del existencialismo que critica en algunos de sus textos<sup>145</sup>. La ansiedad de la existencia aparece como la respuesta inherente al encuentro inexorable de la vida y del ser con la nada. En el mejor de los casos, en la restauración metafísica que él propone, la ansiedad de la nada se sublima a través de la experiencia del filósofo místico, a través de la *metaxy* platónica<sup>146</sup>. En el peor, no obstante, la ansiedad de la existencia descarrila hacia la *doximata*, el sofocante mundo de las ideologías que se expresan como una revuelta contra el orden y falsa respuesta a la incertidumbre del vacío. De allí pueden brotar todas aquellas filosofías que, creyendo haber encontrado el secreto *eídos* de la historia, en realidad no han hecho más que llevar a “la inmanentización del *éscatbon* cristiano”<sup>147</sup>. Más adelante me detendré en el caso de Hegel, puesto que en él se da un momento clave en todo este proceso y que afecta notablemente nuestra manera de concebir la identidad. Que pensadores insignes y brillantes puedan caer en una confusión de este calado, destapa las preguntas de Voegelin más allá de la condición de estafador intelectual que le asigna un poco a la ligera a Marx:

---

<sup>145</sup> VOEGELIN, *Science, Politics and Gnosticism: Two Essays*, pp. 275-276.

<sup>146</sup> La *metaxy* o *in-between* podría ser descrita como la situación característicamente humana de encontrarse en la tensión entre dos polos de la existencia: el temporal o inmanente y el trascendente. Este permanentemente *estar entre* ambas dimensiones de la realidad parece ser la esencia misma de lo humano para Voegelin. Desde un punto de vista técnico de la construcción del concepto, el colonés plantea como fundamental la liberación por parte del filósofo de la tendencia a hipostasiar la realidad, es decir: a no cosificar u objetificar la experiencia de la trascendencia, pues ésta no pertenece al ámbito de las “cosas” ni de los objetos, tampoco al mundo del “sujeto” o de la interioridad, sino al conocimiento y maestría de la realidad. La *metaxy* concierne, por tanto, a aquellos “movimientos del alma” humana que se desplazan entre los polos de la finitud y la infinitud, a través de la psiquis; por más que ésta se encuentre sólidamente enraizada en el cuerpo y en el mundo de los objetos externos. Es interesante destacar que para Voegelin, la *metaxy* no solamente sería un espacio previo al lenguaje, sino que *es el sitio donde se engendra el lenguaje*, de ahí que no pueda ser descrita de forma convencional, sino solo a través de un lenguaje “exegético”. “[It] is the site in which the comprehensive reality becomes luminous to itself and engenders the language in which we speak of reality that comprehends both the external world and the mystery of its Beginning and Beyond, as well as the metaleptic psyche in which the experience occurs and engenders its language...Such terms as *immanent* and *transcendent*, *external* and *internal*, *this world* and *the other world*, and so forth, do not denote objects or their properties but are language indices arising from the *Metaxy* in the event of becoming luminous for the comprehensive reality, its structure and dynamics. The terms are exegetic, not descriptive. They indicate de movements of the soul when, in the *Metaxy* of consciousness, it explores the experience of divine reality and it tries to find the language that will articulate its exegetic movements. Hence, the language and its truth engendered by the event do not refer to an outside object, but are the language and truth of reality as it becomes luminous in man’s consciousness...The fact of revelation is its content.” Eric VOEGELIN, “The Beginning and the Beyond”, en *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 28: What is History? and Other Late Unpublished Writings, T. A. Hollweck and P. Caringella (eds.), Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990, pp. 184-185. Citado también por Giuseppe BALLACCI, *Retórica y política. Antiguas enseñanzas y nuevos retos para la teoría política*, Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Autónoma de Madrid, tesis doctoral, Madrid, abril de 2010, p. 381.

<sup>147</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, p. 149.

¿Puede asumirse que los pensadores que cayeron en ella [se refiere a la falacia del inmanentismo] no eran lo bastante inteligentes como para comprenderla a fondo? ¿O que la comprendieron a fondo pero que la propagaron de todos modos por alguna oscura y maléfica razón? Es evidente que no es posible explicar siete siglos de historia intelectual mediante la estupidez y la deshonestidad. Debe asumirse que en las almas de esos hombres hubo un impulso que los cegó a la falacia... [Ellos] llegaron a una certeza acerca del sentido de la historia y del lugar que ocupaban en ella... ahora bien, las certezas son necesarias a los efectos de superar las incertidumbres y su carga de nerviosismo; y la pregunta sería: ¿qué incertidumbre específica era tan perturbadora que debía ser superada a través del dudoso método de la inmanentización falaz? No hay que ir muy lejos para hallar la respuesta. *La incertidumbre es la esencia misma del cristianismo...* La vida del alma abierta a Dios, la espera, los períodos de aridez y de monotonía, culpa y desaliento, contrición y arrepentimiento, de desamparo y de aferrarse a la esperanza, los estímulos silenciosos del amor y la gracia, temblando al borde de una certeza que se pierde si se gana: la fragilidad del entramado puede resultar *una carga demasiado pesada a los hombres que aspiran a una experiencia posesiva*<sup>148</sup>. (Las cursivas son mías).

Voegelin le asigna al cristianismo una esencia de incertidumbre. Incertidumbre fatigosa pero aún creativa, como la ignorancia socrática. Para él, esto equivale a una vida sin garantías terrenas, llena de limitaciones y sembrada de aridez, sufrimiento y culpa. Se trata de una lectura del cristianismo casi en clave judía. Una lectura que evoca las imágenes del desierto y el desamparo metafísico, pero que sin embargo no incide en su componente mesiánico y la puerta abierta que éste deja, a través de su Iglesia secular, para el retorno de la omnipotencia como fundamento psíquico y político de los asuntos humanos.

Quizás sea en parte por esto que, a pesar de desmontar los trucos de magia de los gnósticos modernos como Hegel, no pueda evitar un planteo del que sí se desprende un tipo más o menos concreto de filosofía de la historia, aunque, y esto es primordial, *ni lineal ni progresiva ni tutelada*. Voegelin remarcará una y otra vez que la historia no es un destilado de un determinado estado de conciencia<sup>149</sup>. No obstante, el concepto histórico que se va fraguando sí que parece constituirse a partir de cierta perturbación del orden del ser en la

---

<sup>148</sup> Ibid., pp. 150-151.

<sup>149</sup> VEOGELIN, "Immortality: Experience and Symbol", p. 72.

encrucijada entre lo temporal y lo infinito. Perturbación del orden que despliega, en toda su complejidad, el drama del ser en el tiempo, es decir: la historia.

#### 1.4 HISTORICIDAD SIN DETERMINACIÓN

Voegelin trabajó siempre a partir del estudio minucioso de la historia, como lo prueban sus extensos volúmenes sobre la vida política de las civilizaciones de la Antigüedad, no solamente los de Grecia Antigua e Israel. Le interesaba comprender la génesis histórica de lo que hoy llamamos Occidente y, para eso, debió ir más allá<sup>150</sup> del mundo de las *polei* griegas y de la monarquía judía bajo el pacto con Yahveh. Como comentamos anteriormente, las que él denomina sociedades cosmológicas (entre las que incluye algunos de los imperios de medio y lejano Oriente) y que define como sociedades que poseen “symbolisms that adjust its order to the rhythm of the cosmos”<sup>151</sup>, no solamente describen otras particularidades religiosas o culturales, sino que entrañan diferencias sustanciales en sus formas de representar y valorar el poder. Vimos que las sociedades cosmológicas eran política y espiritualmente “compactas”. Y esto significaba el planteamiento de la vida en una sola dimensión de convivencia: la fusión entre lo humano y lo divino era percibido como un factor cotidiano de la realidad política y la compenetración —alguien podría decir *contaminación*— con la omnipotencia teñía la mayor parte de los componentes que determinaban el orden del ser *en* la sociedad.

En Voegelin, la noción de orden, íntimamente relacionado con la cuestión filosófica de los principios o *archai* y los interrogantes que éstos posan a la existencia humana<sup>152</sup>, parece contener tanto una vía hacia la trascendencia como hacia la manifestación inmanente de lo real. A condición de no renegar de la vía trascendente, sino justamente de hacerla consciente, Israel (mediante la revelación) y Grecia (gracias a la filosofía y la *sympoliteia* entre sus diversas

---

<sup>150</sup> En “What is History?” Voegelin abiertamente mantiene que las primeras sociedades productoras de historiografía son la helena, la judía y la china, desplegándose desde el oeste hacia el este. VOEGELIN, “What is History?”, pp. 14-16.

<sup>151</sup> VOEGELIN, “Anxiety and Reason”, p. 55.

<sup>152</sup> Eric VOEGELIN, “Wisdom and the Magic of the Extreme”, p. 321.

ciudades estado<sup>153</sup>) permiten una diferenciación. Un salto en la historia del orden que es al mismo tiempo —ésta parece ser una tesis asumida por Voegelin— el orden de la historia<sup>154</sup>.

Pero este orden de la historia, que es al mismo tiempo una versión de la historia del orden, no puede ser expresado ni estrictamente conocido mediante el lenguaje científico del objeto y del sujeto. Con ironía, nuestro pensador comenta: “*the tabula is rasa of objects*”<sup>155</sup>. Las ciencias sociales, la historia y la política no tienen un “objeto” en el sentido convencional de la palabra. Entre otros motivos, porque no tienen un fin y sus principios resultan por lo general difusos: su pasado y su futuro cambian según el presente del intérprete<sup>156</sup>. Consecuentemente, si el objeto resulta dudoso también lo es el sujeto. Estrictamente hablando, y si es cierto que cualquier investigación histórica se produce desde dentro del “objeto”, desde un punto de vista lógico, no habría ni un objeto ni un sujeto de cognición, según Voegelin.

Y lo mismo sucede con la problemática de los “valores”<sup>157</sup> en la ciencia y con los “hechos”, ese ícono de la historiografía positivista:

If anybody had hoped he could leave the drama of history well alone to pursue its own mysterious ends, if he had hoped he could turn instead to that part of it that safely belongs to the past and seems to be neatly parceled out among the so-called facts of history, he now must learn that the facts, whatever

---

<sup>153</sup> La grandeza metafísica de la polis también tiene que ver con la *sympoliteia*, esto es: la capacidad de Atenas de partir de una marcada consciencia de autogobierno para evolucionar hacia nuevas formas políticas que pudieran trascender las instituciones locales (las *phylai* y las *phratritiae*) y extender la ciudadanía hacia otros territorios del Ática. Voegelin insiste en que el principal logro de la *sympoliteia* radica en la integración pacífica, mediante acuerdos, para la obtención de la ciudadanía, lo que en la práctica implicó la doble ciudadanía entre Atenas y otras *polei*. Algo similar se repetirá entre Roma y otros municipios italianos, siglos después. Desde el punto de vista teórico, la apertura institucional hacia la doble participación y pertenencia en detrimento de las lealtades exclusivas es, en efecto, un bien a remarcar. No obstante, Voegelin se apunta a la tesis que enmarca el fracaso de las federaciones o ligas áticas a la ausencia de fuerzas hegemónicas *externas* que amenacen la configuración de la *sympoliteia*. Como forma de trascender la radical autonomía de las *polei*, las federaciones o ligas tendieron a fracasar en su intento de crear las condiciones de paz entre las distintas ciudades al interior, allí donde la pertenencia las tribus y *phratritiae* no se habían extinguido. Ver, VOEGELIN, *The world of the Polis*, pp. 189-190.

<sup>154</sup> MOULAKIS, *The world of the Polis*, p. 4.

<sup>155</sup> VOEGELIN, “What is History?”, p. 10.

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>157</sup> La admiración de Voegelin por Max Weber y su código de conducta ética y científica no le previene de observar sus limitaciones historicistas, ni su “miedo” a asumir la esterilidad de la dogmatización del principio de “una ciencia libre de valores”. Voegelin llega a decir que la interpretación de historia de Weber es el “último de los grandes sistemas positivistas”. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, pp. 29-36. En sus reflexiones autobiográficas, no obstante, Voegelin califica directamente de “místico” a Weber y le exige de desarrollar en profundidad algunos de los supuestos de su ética de la responsabilidad y del concepto de ‘vocación’ al que había apelado Weber para dar cuenta de la ética del científico. Ver, sobre este punto, ROIZ, “Eric Voegelin, existencia e inmortalidad”, pp. 120-123.

they may be, are no conventional objects and that by their interpretation he would indulge his subjectivity<sup>158</sup>.

Pero esto no necesariamente quiere decir que no pueda haber una elucidación razonada sobre estos asuntos. Según él, al desprendernos del lenguaje equívoco de los sujetos y los objetos, es posible recobrar la libertad del mundo del sentido común (*sensus communis*)<sup>159</sup>. En verdad, el estudio de la política, la historia, la ética o cualquier otra ciencia humana, teoriza un área de conocimiento del sentido común, al cual pertenecen, entre otras cosas, las preguntas acerca del tipo de comportamiento que los hombres podrían o deberían mantener en función de su destino (es decir, de su mundo interno en relación a la cuestión de la trascendencia) y de las condiciones de su vida existente.

Este núcleo de sentido común, que funda y sostiene el edificio de cualquier tipo de conocimiento “científico” posterior<sup>160</sup>, es también un espacio de participación, de proximidad y de intermediación, un *in between* que ahora ya no se ciñe a la intermediación de la *metaxy* (de la participación humana en sintonía con la divinidad) sino que apunta a la juntura<sup>161</sup> del espacio *entre* los hombres. Un estar y vivir junto con los otros, pero también un espacio de encuentro *abierto* al ser que lo precede. El mismo ser que, según Voegelin, sería “perturbado en la quietud de su orden”<sup>162</sup> por sucesivas disociaciones reflexivas del hombre junto *con los otros* hombres, ahora implicados en la búsqueda del sentido de sus vidas y de los eventos a los que se debe el relato de la historia.

---

<sup>158</sup> VOEGELIN, “What is History?”, p. 10.

<sup>159</sup> Ibidem. Por su parte, Hannah Arendt también lamentaba la pérdida del sentido común, entendido como la experiencia de la realidad compartida y en la que se participa junto con otros. A diferencia de Voegelin, ella no relaciona esta pérdida con nuestro mundo moderno en sí —aunque no deja retrotraerse a Descartes para argumentar este punto— sino más bien con la capacidad de abstraerse (o distraerse) del mundo compartido junto a otros que tiene el “yo pensante”. Por eso dice que: “la pérdida del sentido común no es ni el vicio ni la virtud de los ‘pensadores profesionales’ de Kant; le ocurre a cualquiera que reflexiona sobre algo, y sólo se manifiesta con más frecuencia en esos pensadores profesionales. A éstos les denominamos ‘filósofos’ y su modo de vida siempre será ‘la vida de un extranjero’ (*bios xenikos*), como escribió Aristóteles en la *Política*”. ARENDT, *La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral y Fina Birulés, Buenos Aires, 2002, p. 77.

<sup>160</sup> Un planteo presente en Alfred Schütz, amigo personal y al que Voegelin consideraba el ‘socio silencioso’ de su obra. Ver, ROIZ, “Eric Voegelin, existencia e inmortalidad”, nota al pie n° 33, p. 80; también en Eric VOEGELIN and Alfred SCHÜTZ, *A Friendship that lasted a Lifetime. The Correspondence between Alfred Schütz and Eric Voegelin*, Gerhard Wagner and Gilbert Weiss editors, The University of Missouri Press, Columbia, 1984, pp. 3-4.

<sup>161</sup> A esta zona también le corresponde el pensar metafísico y el concepto de trascendencia, en el sentido que apunta al hilvanado y a la comprensión de las diferencias, al traspasar sin invadir los límites que surcan el espacio común entre los hombres. Josep Maria Esquirol, lo plantea en un sentido menos ascensionista que el de Voegelin: “El mítico hilo de la vida no es el cordón que nos une a alguna totalidad, sino cada trozo concreto que cose dos límites y da pie a cada una de las vidas singulares e irrepetibles. Somos una articulación, una reunión, una coyuntura... Reunión de la diferencia. La juntura supone, en efecto, articulación de lo que es diferente y, por tanto, ni homogeneidad ni transparencia”. ESQUIROL, *La resistencia íntima*, p. 165.

<sup>162</sup> “History is discovered as a disturbance of order, caused by the rise and expansion of empire”. VOEGELIN, “What is History?”, p. 17.

To this sphere where man is involved with events, to the disturbances in being where man becomes part of events and the events part of human existence, to the *units of mutual participation where there is yet no subject or object, where a present is constituted as a past to be remembered in the future, we shall refer as the sphere of involvement or encounter*<sup>163</sup>. (Cursivas añadidas).

A partir de aquí, el argumento de Voegelin despliega un nuevo nivel de complejidad. Y lo hace mediante la recuperación de la distinción kantiana sobre la esfera de lo fenoménico y lo nouménico, originalmente desarrollada para el caso de las ciencias físicas<sup>164</sup>. A pesar de haber desechado desde el principio cualquier mérito al lenguaje científico de los objetos y los sujetos, nuestro autor viene ahora a decir que, una ciencia como la historia o la política, pueden reconocer una *superficie fenoménica*, que puede ser explorada a través de una ciencia objetivadora, pero que, no obstante, cualquier empresa científica tiene sentido *si y solo* si los hechos o eventos determinados y comprobados pueden relacionarse con su profundidad nouménica<sup>165</sup>. Y, aun así, la historia o la política no pueden quedar amparadas solamente bajo esta distinción. No, al menos, en el mismo sentido que supondría atribuir lo humano a lo nouménico y lo natural a lo fenoménico. Es cierto que, para Voegelin, las cuestiones físicas y naturales a las que se refería Kant tienen también una dimensión nouménica, más profunda, que es justamente la que permanece oculta al hombre<sup>166</sup> y la que, a ojos de Kant, es imposible de conocer. Lo accesible al conocimiento es solo la superficie fenoménica, la piel importantísima<sup>167</sup> de cómo se presentan *ante nuestra percepción* los asuntos que intentamos comprender. En este aspecto, las ciencias físicas y naturales tienen una determinación pre-otorgada o pre-dada. Leer o comprender adecuadamente estos fenómenos ya implica un conocimiento de segundo orden o, como dice Voegelin, en este tipo de cuestiones se puede hablar de una “determinación pre-dada de [la] constitución”<sup>168</sup> del fenómeno.

---

<sup>163</sup> VOEGELIN, “What is History?”, p. 10.

<sup>164</sup> Ibid., p. 12.

<sup>165</sup> VOEGELIN, “What is History?”, p. 12.

<sup>166</sup> “The natural phenomena envisaged by Kant, it is true, have a *noumenal* depth, but the ontic underground of the external world is that part of the constitution of being that is hidden from man, so that the manner in which the phenomenon depends on the noumenon is unknown”. Ibidem.

<sup>167</sup> Arendt señala también la importancia de no dejarse llevar por los “postulados y prejuicios metafísicos — según los cuales lo esencial se esconde tras la superficie, y la superficie es ‘superficial’—, que, en relación con lo que realmente ‘es’, es una ilusión el común convencimiento de que tiene más importancia lo que se halla en el propio interior, la ‘vida interior’ que lo que aparece en el exterior”. También advierte de las carencias del lenguaje y del discurso para comprender adecuadamente esto, de forma algo lúgubre, comenta que: “nuestro lenguaje o, al menos, nuestro discurso terminológico, falla cuando se trata de corregir estas falacias”. ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 54. Una observación respetuosa, únicamente posible si el respeto se establece tanto hacia ‘fuera’ como hacia ‘dentro’, nos permitiría captar sin mucha dificultad numerosos ejemplos de lo dicho por Arendt.

<sup>168</sup> “One might define *given*, therefore, as the *pre-given definiteness of constitution*”. (Cursivas en el original). Ibidem.



Por el contrario, en todo aquello que atañe a la historia, la política, la ética o cualquier otra disciplina regida por el comportamiento humano:

The *noumenal* depth of the encounter involves man in the constitution of being; and the process leading from the encounter, through the experiences, to their expression, again involves man in its constitution in every step. As a consequence, the surface of the process does not have *pre-given definiteness of constitution*; it is not a *given* at all but constitutes itself in the acts of symbolic expression<sup>169</sup>. (Cursivas en el original).

A esto llama Voegelin la *doble constitución de la historia* y se parece vagamente, a la doble hermenéutica de los fenómenos sociales<sup>170</sup>. O, posiblemente en menor medida, a la performatividad, según la entienden algunos filósofos del lenguaje<sup>171</sup>. Aunque sería bien discutible si, por lo que respecta a Voegelin, nos encontramos en la encrucijada ante posiciones más constructivistas o, sencillamente, ante una apertura y huida del conocimiento determinista. Por otro lado, se me ocurre que a los partidarios del giro lingüístico de la filosofía o a los de la historia conceptual no les resultaría sencillo digerir las consecuencias *aporísticas* de asumir que en lo relativo a la historia y la política no hay objeto ni sujeto, mientras que Voegelin confronta directamente con esto<sup>172</sup>.

Un punto elemental que él remarca es que si la filosofía de la historia es reducida tan solo a la exploración fenoménica de la superficie, a la construcción o delimitación del “objeto” (incluyendo entre ellos los usos del lenguaje y con éstos, el giro lingüístico de la historia conceptual y de la filosofía) o a la nada inocente selección de los “hechos” —por

---

<sup>169</sup> Ibidem.

<sup>170</sup> Ver sobre esta cuestión, Reinhart KOSELLECK y Hans-Georg GADAMER, *Historia y hermenéutica*, traducción de Faustino Ocina, Paidós ICE/ UAB, Barcelona, 1997, pp. 67-94, 97-108.

<sup>171</sup> Por ejemplo, John Langshaw AUSTIN, *How to Do Things with Words?*, J.O. Urmson and Marina Sbisa editors, Harvard University Press, Cambridge, 1975. Especialmente las conferencias I, y sobre la importancia para la filosofía política de asumir la teoría de Austin, la conferencia III, pp. 25-38.

<sup>172</sup> Voegelin arranca su investigación del concepto de historia llamando la atención sobre lo que él considera tres paradojas modernas sobre el hecho de considerar a la historia como ‘objeto’: 1) la historia no existe (toda conducta humana como germen o fábrica de la historia puede ser adecuadamente entendida en términos sociológicos o psicológicos. 2) Hay un ‘drama de la historia’, pero al ser inacabado su sentido no es cognoscible. 3) Hay algo así como ‘los hechos’ de la historia, incluso pueden ser comprobados y bien establecidos en sus aspectos fenoménicos, pero su selección e interpretación es subjetiva y por lo tanto no refleja más que los juicios de valor del historiador. Para él, éste es un problema relativo al desequilibrio entre inmanencia y trascendencia (desequilibrio inicial que habría que rastrear hasta Parménides y su exploración del Ser como ‘objeto’ trascendente. En la actualidad, no obstante, la aporía de la historia como ‘objeto’ resultan análogas a las paradojas del lenguaje, paradojas que desencadenan tres errores teóricos fundamentales: 1) el ser inmanente y el trascendente son tratados como ‘objetos’ dados a un observador; de esta forman se cosifican u objetivan en tipos de ser. 2) De acuerdo con la preferencia trascendente o inmanente del pensador, ambas categorías de ‘objeto’ y ‘existencia’ son rigurosamente definidas para encajar o la una o la otra preferencia. 3) Las categorías rigurosamente fijadas en uno u otro tipo de ser se usan, finalmente, en proposiciones que conciernen respectivamente al otro tipo. VOEGELIN, “What is History?”, pp. 1-2.

usar un término más cercano al de los historiadores a los que Voegelin parece estar apuntando<sup>173</sup>— entonces tanto la historia como la filosofía estarían abandonando su esencia. Personalmente, creo que lo que le preocupaba no era tanto el problema de la esencia de la historia ni de la filosofía como la cuestión del poder. Aún pensando desde dentro del lenguaje de la ontología Voegelin sabe salirse de él cuando conviene.

Se me ocurre que una lectura más útil, hoy, sería interpretar sus palabras como una advertencia con respecto a la propagación (o metástasis) del poder, es decir: interpretar su filosofía de la historia como algo que nos permita guarecernos de las metonimias del poder. La moderna, tiende a ser una época caracterizada por la pasión por los objetos y, para Voegelin, esta pasión no esconde otra cosa que la voluntad de poder.

We consider the *aporia* unbreakable and therefore reject all attempts, characteristics of an age impassioned by the will to power over objects, to evade or to ignore, to escape or to break it. The *aporia* must be accepted<sup>174</sup>.

La *libido dominandi* empaña y corroe de ansiedad una interpretación de la historia como la de Voegelin, en donde la clave reside justamente en mantener la tensión de la incertidumbre en todo momento. Independientemente de si consideramos a esta incertidumbre la esencia del cristianismo o no, como lo hace él. Si la clave conceptual de la historia<sup>175</sup> late justamente en esta dimensión del encuentro entre *phenomena* y , en la apertura a “la realización del *ser eterno* en el tiempo”<sup>176</sup>, ¿quiere decir esto que el historiador, el filósofo

---

<sup>173</sup> Según consigna Roiz, Voegelin pasó casi la primera mitad de su carrera con el proyecto de escribir una historia de las ideas políticas que se alejara del modelo de historiografía liberal, como la de George Sabine, un autor muy comentado y seguido por entonces y que, por cierto, sigue siendo en España la referencia (casi indiscutida... ¡aún!) entre la mayoría los historiadores de las ideas políticas. Voegelin discute muy a fondo la cuestión de la selección de “los hechos” por parte del historiador y, como es de imaginar, tiene críticas muy agudas respecto a cualquier versión secularizada de la historia. Hacia 1943, Voegelin abandona el propósito de escribir una historia de las ideas políticas por considerar que el concepto de idea, como pieza central de la historia, carece de validez pues no sale inmune a las diversas ideologías sobre la realidad histórica, anteriores a la formación del concepto. A pesar de haber abandonado el proyecto de una historia de las ideas políticas, la junta editorial a cargo de difundir su obra, ha conseguido reunir el trabajo de tantos años y hoy está publicado en los volúmenes del 19 al 26 de su obra completa. Eric VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, p. 62; Eric VOEGELIN, *The Collected Works of Eric Voegelin*, History of Political Ideas, Vol. 19-26, Missouri University Press, Columbia London, *passim*; ROIZ, “Eric Voegelin, existencia e inmortalidad”, pp.68-69.

<sup>174</sup> VOEGELIN, “What is History?”, p. 13.

<sup>175</sup> La doble constitución del concepto de historia también tiene que ver con admitir, por un lado, la superficie fenoménica de la historia y a la vez, profundizar en la exploración hasta hallar, en un segundo estrato, problemas o la dicotomía sujeto-objeto que el historiador debe enfrentar. En este sentido, podría decirse que para Voegelin, las respuestas dadas a estos problemas y los símbolos empleados por cada una de ellas serían los que determinan el tipo de consciencia histórica que se pone en juego. Así, distingue entre las formas simbólicas de la historiogénesis y del mito, de la historiografía y del apocalipsis o consciencia de finitud. *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 50.

y el científico pueden transformarse en precursores del tiempo irrealizado? Creo que la respuesta de Voegelin es muy nítida al respecto:

*The philosopher is not a prophet. The truth as pronounced by the prophet is as valid for him as for any other man; but when the philosopher himself pronounces on the truth of existence, he is not permitted to use the symbols of Revelation or, for that matter, of Myth. His is the realm of Reason; and in the noetic domain the drama of history is not enacted by the *dramatis personae* of a Jeremiah. The interpretation has reverted, therefore, to the language of ‘eternal-being-realizing-itself-in-time’<sup>177</sup>. (Cursivas añadidas).*

No obstante, aceptar que cuando se menciona al “ser eterno” realizándose en el tiempo no se está aludiendo a nada que pueda llegar a parecerse a una *entidad* que repentinamente aparece como un objeto en el tiempo no es tarea sencilla. Tampoco resulta fácil para la mente suprimir su tendencia a aprehender como “cosa” aquello que Voegelin llama “ser temporal”. Ni comprender cómo éste se transformaría en virtud de su realización o adquiriría los atributos de la eternidad —y menos aún suponer que existen ni cosas ni objetos intermedios que conectan el espacio atemporal con el temporal<sup>178</sup>—; nada de ello es tarea sencilla. Ni siquiera para los propios filósofos, como se puede inferir a partir de la prédica del gnosticismo entre tantos de ellos.

La historicidad de la condición humana, es decir: *el ser de la historia*, apunta hacia ese aspecto del concepto que distingue a la historia de cualquier *continuum* o línea de eventos concatenados de manera lógica, que es la forma que casi siempre tiende a proponer el historicismo. Walter Benjamin —un pensador muy alejado de los postulados de Voegelin, que sin embargo comparte con él esa sensibilidad para pensar la historia a cuenta de que ambos comprendían cuán cerca se encontraban en la práctica los conceptos de progreso y catástrofe<sup>179</sup>— lo expresa del siguiente modo:

---

<sup>177</sup> Ibidem.

<sup>178</sup> Ibidem.

<sup>179</sup> Parafraseando la tesis VI de Benjamin, Fina Birulés comenta que: “L’any 1940 els fets confirmaven que la catàstrofe ja no era una concepció sinó una descripció de la realitat. De manera que, enfront d’una falsa èpica infinita, a l’àngel de la història els objectes de la història li semblen una acumulació de ruïnes indesxifrables. Però ara les ruïnes ja no són objecte de contemplació estètica com ho foren entre els pintors romàntics, sinó ruïnes, imatges de les catàstrofes i, per tant, en la reflexió de Benjamin sobre la història no trobarem una xarxa conceptual que permeti justificar qualsevol enderroc o patiment en termes d’una astúcia de la raó que els redimia en la mesura que contribuïen a la realització de la Raó; més aviat, si hi ha alguna cosa que pot ser salvada, ho serà entre aquestes ruïnes, entre allò vençut o desestimat del passat...es tracta de llegir en el fons del nostre present l’empremta d’un passat oblidat o reprimat. Per Benjamin, doncs, *la tasca de la història es troba relacionada amb el do d’encendre l’espurna de l’esperança en el passat, ja que qui recorda, sap que, si l’enemic venç, ni tan sols els morts estaran segurs. I el cert és que aquest enemic no ha cessat de vèncer*”. (Cursivas añadidas). Fina BIRULÉS, “Nedar contra les ones. Memòria i Política en Walter Benjamin”: *Quaderns del memorial democràtic*, Vol. 1 (2010), p. 40.

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal entre distintos momentos de la historia. Pero ningún hecho es ya un hecho histórico solamente por ser una causa. Habrá de serlo, póstumamente, en virtud de acaecimientos que pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parte de esta comprobación no permite ya que la sucesión de acaecimientos le corra entre los dedos como un rosario. Aprehende la constelación en la que ha entrado su propia época con una muy determinada época anterior. Funda de esta manera un concepto del presente como ese “tiempo de ahora” en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico<sup>180</sup>.

Por el contrario, el historicismo —con Hegel como paradigma— tiende a desarrollar teorías de mucho mayor alcance sobre la consciencia y la forma en que ésta se inmiscuye en la realidad histórica. De este proceso también surge una especial valoración de la historia, que para Hegel será la única filosofía posible sobre ella, mientras que, para Voegelin, una única y lineal filosofía de la historia no sería otra cosa que un montaje, o para usar una terminología más voegeliniana, una deformación *ideológica* de la realidad<sup>181</sup>. La historia, tal y como la presenta el historicismo, en tanto que una serie de bloques compactos, ascendentes y de progresivos estados de consciencia *superadora*, en cuyo peldaño más alto se situaría tanto el historiador *dóxico* como el activista utópico<sup>182</sup>, constituyen para Voegelin no solo una degradación de la experiencia sobre la realidad trascendente; sino que también serían maneras de operar mentalmente con la historia rebajándola a un mero campo de doctrina.

The pervasive trick of carving history into ascending phases or states of consciousness, for the purpose of placing the carver's consciousness at the top of the ladder, can be performed only under the assumption that man's consciousness is world-immanent and nothing but that; the fact that man is capable of apprehending

The point of intersection of the timeless

---

<sup>180</sup> Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, traducción de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973, Apéndice ‘A’, s/p.

<sup>181</sup> Según Javier Roiz, para Voegelin no fue siempre así. Durante años trabajó en la escritura de una historia de las ideas, que pudiera ser una alternativa a la de la historiografía liberal.

<sup>182</sup> A partir de un análisis del simbolismo de la utopía, Voegelin llega a la conclusión que, a diferencia del uso simbólico que podía hacer de ella Thomas Moro, por ejemplo, el activista moderno está convencido que su sueño es perfectamente realizable en las coordenadas de tiempo y espacio en las que se él se halla. Para Voegelin esto es un *nosêma*, una enfermedad del alma que ya había sido caracterizada por Cicerón como *morbus animi* y cuya principal manifestación es la *asperantio rationis* (rechazo de la razón). Ver, VOEGELIN, “Wisdom and the Magic of the Extreme”, pp. 316-317, 322-323.

...must be ignored. *The field of historical reality, furthermore, has to be identified and defined as a field of doctrine*<sup>184</sup>. (Cursivas añadidas).

En esta perspectiva, artificios conceptuales como el fin de la historia, o sus *leyes de hierro* —no solo las de la oligarquía que proclamaba Michels<sup>185</sup>, sino las de la ciencia histórica positiva y la ingeniería dialéctica— se transforman en una manera retorcida de amedrentar a los contemporáneos y de recluirlos en el recalentado *container* mental del ideólogo o pensador *dóxico*<sup>186</sup>. El descubrimiento de unas supuestas leyes de hierro, que operarían en la historia a modo de regularidades extemporáneas implacables, no son ningún logro de la ciencia, sino “el sueño de un terrorista”, dirá. En el mundo de la *doximata* que tanto deplora Voegelin la historia ya ha perdido su original significado y, por lo tanto, el espacio de la filosofía se ha achicado.

Iron laws of segmented history are constructed, in order to frighten the contemporaries into a state of consciousness that seems desirable to the respective doxic thinker. *The conception of the iron law is a terrorist's dream*. History has no phases governed by states of consciousness, because there is no such a thing as a world- immanent consciousness that would politely exude this or that type of projection in obedience to a doctrinaire's prescription<sup>187</sup>. (Cursivas añadidas).

---

<sup>183</sup> Voegelin recoge aquí dos versos del poema *Four Quartets*, de T.S. Eliot: “History is a pattern of timeless moments/the point of intersection of the timeless with time”. Lo emplea como símbolo de la realidad intermedia entre dos polos en tensión, el temporal y el atemporal. VOEGELIN, “Immortality: Experience and Symbol”, p. 71.

<sup>184</sup> Ibidem.

<sup>185</sup> Robert MICHELS (1911), *Los partidos políticos. Un estudio sociológico sobre las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Vol. I y II, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1991, *passim*.

<sup>186</sup> Hannah Arendt coincide plenamente con Voegelin respecto del carácter totalitario de las ideologías. En sus *Orígenes del Totalitarismo*, dedica el último capítulo precisamente a este punto: “Ideología y terror de una nueva forma de gobierno”. De forma análoga a las preocupaciones de Voegelin, Arendt destaca que “una ideología es muy literalmente lo que su nombre indica: la lógica de una idea. Su objeto es la Historia, a la que es aplicada la ‘idea’; el resultado de esta aplicación no es un cuerpo de declaraciones acerca de algo que *es*, sino el despliegue de un proceso que se halla en constante cambio. La ideología trata de los acontecimientos como si siguieran la misma ‘ley’ que la exposición lógica de su ‘idea’. Las ideologías pretenden conocer los misterios de todo el proceso histórico —los secretos del pasado, las complejidades del presente, las incertidumbres del futuro— merced a la lógica inherente de sus respectivas ideas. Las ideologías nunca se hallan interesadas en el milagro de la existencia”. Arendt se torna muy incisiva especialmente en la incidencia de la deducción lógica y la violencia que conlleva su aplicación directa sobre los asuntos humanos. Para ella, la lógica puede funcionar como un control de calidad de la facultad de pensar, pero nunca como la fuerza que explica el movimiento de la historia ni como la energía coactiva tras de sus ‘leyes’. Ver, Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Taurus, México, Buenos Aires, Bogotá, 1998, pp. 375-376.

<sup>187</sup> Ibid., p. 72.

Si las ideas no funcionan para Voegelin como el *explanans* de su proyecto, esto no denota en ningún caso un abandono de la búsqueda del significado a través de la exploración de las “alturas y las profundidades de la realidad”<sup>188</sup>. Exploración que, por otra parte, solo puede ser abordada a partir de la apertura filosófica y existencial hacia la verdad. Una tarea que requiere, además de receptividad, grandes dosis de paciencia con la incertidumbre. Por esto deberían evitarse las imposiciones, manifiestas o sutiles, aún a sabiendas de cuán seductoras pueden llegar a resultar para la mente ansiosa.

Voegelin observaba en el reduccionismo no solo una fuente de distorsión de la verdad que había campado a sus anchas entre los científicos positivistas<sup>189</sup>. Para él, una restricción tal en el horizonte de la consciencia conlleva también una formulación apoteósica sobre la historia y una narrativa específica de las ideologías políticas que adquieren cada vez más protagonismo durante la Modernidad. En este sentido, nuestro autor es muy explícito en cuanto a las significaciones políticas que puede adquirir una determinada teoría de la consciencia:

[The] analysis of the movements of Communism, Fascism, National Socialism, and racism, of constitutionalism, liberalism, and authoritarianism had made it clear beyond a doubt that the center of a philosophy of politics had to be a theory of consciousness<sup>190</sup>.

## 1.5 EN EL LÍMITE DE LA FILOSOFÍA

Quizás un punto algo incómodo en Voegelin aparece cuando nos damos cuenta que, a pesar del esfuerzo del maestro por desandar los incordios y desequilibrios de la ciencia y la filosofía moderna para captar la trascendencia del mundo interno del ciudadano; él mismo acaba por evadirlo para volverse a recluir en conceptos que, aparentemente, había ya dejado de lado. Ejemplo de esto es la relación un tanto titubeante y la lectura ambigua que hace de Freud. Este aspecto de su obra no redundará en un tema menor o en el interés de quien escribe

---

<sup>188</sup> En el prólogo del quinto y último volumen de *In Search of Order*, su editor y amigo personal, Ellis Sandoz comenta que: “[la obra refleja] Voegelin’s definitive theoretical break with Enlightenment rationalism as the form of modern philosophy and its replacement by meditative rationality or *noesis*...[que consisten en una] exploration of the heights and depths of reality...conducted in openness to truth and not...vitiated by reductionist deformations of one kind or another”. Ellis SANDOZ, “Editor’s Introduction” en VOEGELIN, “In Search of Order”, p. I.

<sup>189</sup> VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, pp. 24-26.

<sup>190</sup> Eric VOEGELIN, *Anamnesis*, citado en Steven R. MCCARL, “Eric Voegelin’s Theory of Consciousness”: *The American Political Science Review*, Vol. 86, n° 1 (March 1992), pp. 106-111.

por tejer alianzas o fomentar discordias entre los autores consultados. La lectura que Voegelin deja traslucir sobre Freud toca un nervio central del problema de la identidad en el ser humano.

Ya avanzamos que, al menos en dos oportunidades, Voegelin le asigna a Freud “y al psicoanálisis”<sup>191</sup> lo que para él es una de las peores etiquetas posibles de su repertorio, la de gnóstico. Un texto en concreto del psiquiatra vienés parece revolverle especialmente, “El porvenir de una ilusión”<sup>192</sup>. Los disparos de Freud hacia la religión cristiana le duelen especialmente. Sobre todo, el hecho de que éste la “diagnostique” como una “una reliquia neurótica”, un “infantilismo”<sup>193</sup> en el peor sentido del término. Pido paciencia al lector, pues más adelante retomaré este texto de Freud y tendremos oportunidad de analizar cuidadosamente las expresiones que emplea para describir un fenómeno que va bastante más allá de la cuestión estrictamente religiosa: el sentimiento oceánico. Un fenómeno que no es inocuo en lo que respecta a la configuración de la identidad en el ser humano y que Voegelin no menciona siquiera de pasada. Dejo esta cuestión para más adelante, entonces, y recalco lo que Voegelin constata: con Freud, efectivamente, emerge una diferencia radical del planteamiento antropológico cristiano y de la filosofía platónica. No es de extrañar, por tanto, que Freud agriete las resistencias más profundamente afianzadas en Voegelin.

Sin embargo, como también ya hemos dicho, no siempre fue así. Al desarrollar su propia teoría de la consciencia, Voegelin parece darle mucho más crédito a Freud del que aparentaba quitarle con el epíteto previo. Al discutir sobre la pertinencia y alcance del concepto de “flujo de la consciencia”, introducido por William James<sup>194</sup>, comenta:

The ‘flow’ is a phenomenon of limit; consciousness as a whole does not flow. There seems, then, to be no need to look for the constitution of a flow of

---

<sup>191</sup> VOEGELIN, “Wisdom and the Magic of the Extreme”, p. 320; en “Immortality: Experience and Symbol” equipara el psicoanálisis de Freud y Carl Gustav Jung con la psicología inmanentista de Feuerbach y como Marx se apoya en las tesis de este último. (p. 69). En “Anxiety and Reason” se refiere a los trabajos de Freud, del antropólogo James Frazer y a los del propio Jung como “brillantes pasajes” que permitieron recuperar para la comprensión filosófica de la psique segmentos de realidad que habían sido enterrados por la psicología inmanentista (p. 84).

<sup>192</sup> Sigmund FREUD, “El porvenir de una ilusión” en *Obras Completas de Sigmund Freud (1927-1931)*, Vol. XXI, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu Editores, 2d. edición, Buenos Aires, 2004.

<sup>193</sup> VOEGELIN, “Reason: The Classic Experience”, p. 102.

<sup>194</sup> En *Anamnesis*, remite a los lectores a su primer viaje a los Estados Unidos, durante los años veinte y a su libro, originalmente publicado en alemán, sobre la mentalidad americana. Comenta que ya por entonces se había interesado por realizar un análisis comparativo de los conceptos de percepción y consciencia del tiempo en “Hodgson, Brentano, Husserl, Pierce, James y Santayana” (p. 14). “On the Form of the American Mind” fue traducida al inglés por Ruth Hein y editada por Jürgen Gebhardt y Barry Cooper y salió publicada como el primer volumen de sus obras completas.

consciousness. *Furthermore, it seems to me that there is no I that would be the agent of the constitution. It is doubtful whether the I is not rather a phenomenon in the consciousness.* One does not have to accept the psychoanalytical investigations regarding the *I* and the *Id* in order to acknowledge that Freud has seen certain fundamental givens of psychic life generally quite well. *I cannot even find the I on the occasion of certain acts of will*<sup>195</sup>. (Cursivas añadidas).

Vemos cómo en este pasaje nuestro pensador llega a poner en duda no solamente al yo, con todo lo que esto implica para cualquier filosofía del sujeto, y cómo esto necesariamente también salpica al agente ejecutivo principal del yo, la voluntad<sup>196</sup>. Aquí Voegelin parece continuar una intuición que le viene de joven. Ya desde sus estudios sobre el concepto de raza, en los años treinta<sup>197</sup>, se había interesado hondamente por la distinción entre lo interior y lo exterior en el individuo:

Si dibujamos uno de los animales más evolucionados, por ejemplo, un caballo, vemos ante nosotros la figura claramente delimitada de su estructura, envuelta por la piel que lo recubre y que marca la frontera entre el interior y el exterior...Sin embargo, cuando consideramos la forma viviente no como un bloque que se erige en el espacio sino como un único desarrollo desde sus orígenes embrionarios a la madurez y el crecimiento completo, ese dibujo se oscurece. Y ello es debido a que el desarrollo del organismo es una interacción constante entre el interior y el exterior, un proceso en el que el exterior siempre es asimilado dentro del interior y el interior a su vez excretado como exterior<sup>198</sup>.

En esta obra Voegelin trabajó primeramente con los conceptos de cuerpo, alma y materia (que trasladará como separación entre *soma* y *pneuma*)<sup>199</sup> y no es exagerado decir que, atendiendo el contexto histórico en el que escribe y siendo aún un jovencísimo profesor de Derecho, sus intuiciones y curiosidad por la vida psíquica y sus derivaciones para una ciencia que pretenda estudiar el gobierno de las personas resultan muy sugerentes. No obstante, de la lectura de varios de sus textos posteriores nos quedamos con una duda fundamental: ¿hasta

---

<sup>195</sup> Eric VOEGELIN, "On the Theory of Consciousness" en *Anamnesis*, p. 19.

<sup>196</sup> Según Roiz, en esta obra temprana ya aparece en Voegelin la tendencia de "entregarle a la voluntad el atributo del poder". ROIZ, "La teoría política de Eric Voegelin", p.54.

<sup>197</sup> Eric VOEGELIN, "The Race Idea in Science: a Clarification (1934)", "Once More: 'Race and State' in Political Science: a Rebuttal" en *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 9: *Published Essays (1934-1939)*, Thomas W. Heilke Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001, pp. 13-16; 17-22. La versión original y obra sistemática en torno a este tema fue publicada originalmente en alemán como *Rasse und Staat*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1933.

<sup>198</sup> Eric VOEGELIN, "Race and State", p. 40, citado y traducido del inglés por Javier Roiz en "La teoría política de Eric Voegelin", p. 55.

<sup>199</sup> *Ibidem*.



qué punto estuvo dispuesto a asumir las consecuencias de aquello que declaraba a medias, respecto a “ni siquiera encontrar al *yo* en algunos actos de la voluntad”?

Según las fuentes consultadas, la honradez de Voegelin no puede ponerse en duda<sup>200</sup>. Su meticulosidad, su perfeccionismo en el cuidado y lectura de los textos, su resistencia a tocar o hablar de nada de lo que antes no se hubiese documentado responsablemente, su resiliencia para no optar por el camino más fácil ni para dejarse arrastrar por las corrientes de moda académicas, evidencian no solamente su probidad sino también su desinterés y su dignidad intelectual. Pero aún agradeciéndole tanto lo aportado, no podemos dejar de preguntarnos por aquellos problemas a los que todas estas virtudes, que son muchas, no dan cobijo. Porque, ¿nos podemos proteger con sus enseñanzas de todas aquellas fuerzas y tensiones a las que la voluntad no consigue resistir? ¿Nos protegerá la voluntad de nuestros peores prejuicios? ¿Y de nuestras fobias e implantes bien arraigados? Nadie cuestionaría la integridad moral de Voegelin a la hora de plantear sus teorías, pero ¿podemos decir lo mismo de tantos otros con tanto nombre, pero con menos escrúpulos que él, y que se atrevieron sin cortapisas a poner cualquier decisión a los pies del *yo* cognivito, como si éste fuese el astro rey del mundo interno del ciudadano? ¿Se pueden lamentar coherentemente todas las catástrofes de la gesta moderna sin poner seriamente en cuestión o sin casi reparar en los desaguizados omnipotentes de la voluntad del hombre? Como le recordaba a Voegelin en una carta, su colega Hannah Arendt:

The omnipotence of *man* makes *men* superfluous (just as monotheism is necessarily the consequence of the omnipotence of God), then totalitarianism's power to destroy humans and the world lies not only in the delusion that everything is possible, but also in the delusion that there is such a thing as *man*...But *man* exists only as God's creature. The power of *man* is limited by the fact that he has not created himself, whereas the power of *men* is limited not so much by nature as by the fact of plurality —the factual existence of my kind<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> Ver, Peter BAHER, “Debating Totalitarianism: an Exchange of Letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin”, p. 365. En la correspondencia que mantuvo con Arendt, por ejemplo, ella se refiere a él agradeciendo su crítica a *Los orígenes del totalitarismo*, en los siguientes términos: “I was really delighted to receive your letter! I owe a great debt to your writings; they have always been very close to my own thinking, even if I have not always agreed with everything you said.” Ibid.p., 378. Moulakis y Sandoz, sus editores y amigos, también remarcan su compromiso con la lectura escrupulosa y el manejo delicadísimo de las fuentes (mucho más escrupulosa que, quizás su forma de transmitir sus conocimientos en clase ante los alumnos). Ver MOULAKIS, “Editor's Introduction”, nota al pie nº 20, p. 7. Roiz también destaca y alaba la integridad moral y la capacidad teórica de Voegelin, lo que no le evita de detectar en él ciertos “destellos autoritarios e irracionales”. Roiz, “La teoría política de Eric Voegelin”, p. 73.

<sup>201</sup> Con la expresión “la existencia fáctica de los de mi clase”, Arendt se está refiriendo a los judíos y el problema del antisemitismo. Voegelin le había expresado que, en su opinión, la cuestión moderna del anti-semitismo no era otra que la del declive del Cristianismo: “I would just mention that one cannot be anti-Semitic (in the

It does not help me, as the humanists would have it, I see *man* in every human being, as this by no means necessarily leads to respect or recognition for human dignity; but can equally well mislead us into believing in a surplus and in superfluity<sup>202</sup>. (Cursivas en el original)

Arendt coincide plenamente con Voegelin en que las ideologías modernas, sus implantantes totalitarios, arrancan a los hombres la posibilidad de la política y también, llevadas hasta sus últimas consecuencias, dinamitan la facultad de razonar y pensar libre de los ciudadanos que se vuelven sordos a sus propias diferencias, a convivir en su diversidad con la menor cantidad de daño posible. Ambos saben lo que es correr para salvar la vida y, por tanto, el ingrediente de homogeneidad, violencia y delirio del discurso ideológico no se les escapa. No obstante, para Voegelin, el nudo del problema consiste más bien en esa revuelta prometeica del hombre contra la trascendencia<sup>203</sup>, mientras que Arendt sin negar este punto, va más allá y defiende la tesis de una falta radical en nuestra tradición filosófica occidental: la de la pluralidad<sup>204</sup>. Para ella, la *polis* no es *El Hombre* escrito en extenso, sino *los* hombres. Hasta qué punto este concepto de pluralidad puede constituir un freno efectivo a la voluntad individual, cuando ésta tiende a la hipertrofia, es algo que más adelante exploraremos.

---

modern sense) if one is a Christian; where modern anti-Semitism appears, it is a symptom of the decline of Christianity in the sociological sense, as a civilizing force". Carta de Eric Voegelin a Hannah Arendt (16 de marzo de 1951), en Peter BAHER, "Debating Totalitarianism: an Exchange of Letters between Hannah Arendt and Eric Voegelin", p. 372. Arendt le responde que, desde su punto de vistas, "the modern Jewish question, which has nothing to do with the Christian Jewish problem and the Christiana hatred of the Jews" es un tema central en el análisis del origen del totalitarismo, pero que ella ha intentado restringir al máximo el marco histórico en que opera el antisemitismo, con el fin de evitar dotar a los antisemitas de una "línea ilustre de ancestros". En esto Arendt parece hacer una lectura política más perspicaz que la de Voegelin. En todo caso, ella remarca que "the decline of Christian civilization is, as it were, the framework within which the whole of modern history is played out, both good and evil —as it seems to me, speaking as one who is not a Christian". Ibid. p. 376.

<sup>202</sup> Carta de Hannah Arendt a Eric Voegelin (8 de abril de 1951), en Ibid., pp. 376-377. El original de esta carta nunca fue enviado a Voegelin tal cual. Arendt preparó una segunda versión, más reducida y también más confusa en cuanto al problema de la pluralidad en la tradición filosófica occidental y se la envió con fecha de 22 de abril de 1951. Tanto el borrador de la carta como su forma definitiva pueden consultarse en el artículo de Baher.

<sup>203</sup> Revuelta contra la trascendencia que queda muy bien simbolizada en la imagen del mago que mueve los hilos de sus marionetas como si fuesen los barrotes de una prisión. "When man functions as God, therefore, the cords pulled by the Player of the Puppets become the bars of a prison; and the believer in a system wants to draw everybody into the prison he has built around himself". VOEGELIN, "Anxiety and Reason", p. 83.

<sup>204</sup> En un pasaje muy revelador de la carta que nunca llegó efectivamente a manos de Voegelin, Arendt sostiene: "But even if I were to accept the Christiana standpoint (and I am very happy to accept what is implied in your allusion to a continuum of Christian heresy), the context of this decline would be too comprehensive to 'explain' a phenomenon as specific as the totalitarian movements... If one were to ask the negative question: How is it that in our tradition we were not able to answer the political questions posed by our time?... *What is politics since Plato? And are the answers given since Plato adequate? ...I don't believe so. I suspect that from this purely political viewpoint there is something wrong with our traditional philosophical tradition.* I don't know what it is, but it seems to me to be connected with the plurality of human beings and with the fact that philosophy has been principally concerned with *the* human being". (Cursivas añadidas). Carta de Hannah Arendt a Eric Voegelin (8 de abril de 1951), *ibid.* p. 376.

Al final de su carrera y ya casi rozando el crepúsculo de su vida, en *Anamnesis*, Voegelin acomete su propio *autoanálisis*, como técnica terapéutica y de investigación filosófica sobre la consciencia<sup>205</sup>. Emulando con cierta ingenuidad el procedimiento psicoanalítico, propicia contra éste un error de bulto. Como Freud sabía muy bien (pues en esto residía su rechazo a ser analizado él mismo por otros<sup>206</sup>) psicoanalizarse consiste en delegar autoridad *en otro* ser humano. El individuo en soledad es capaz de introspección y puede meditar para alcanzar las cotas más altas; pero no puede autoanalizarse. Siempre hace falta *otro* ser humano distinto a él para ver o, mejor dicho, *para oír* y dar voz a aquellas partes del *self* que su propio “yo” tiende a ocultar. El yo no es ni amo ni señor en la propia casa del hombre, según Freud, y por lo tanto no puede *autoanalizarse*. Sí puede, en cambio, entregarse al silencio en su encuentro con la alteridad y ser co-autor junto a los otros tanto de la aventura del conocimiento y del amor a la sabiduría como del proceso de cura. Porque en el análisis freudiano antes que la palabra del analista, cura el acompañamiento de otro ser humano en el silencio, junto con su hondura. Esto es algo que puede ser más sencillo de comprender para un *rétor*. Y no tanto para un filósofo como Voegelin, abnegado, delicado y veraz como pocos pero que, sin embargo, tiende a menguar en el límite de la filosofía.

---

<sup>205</sup> VOEGELIN, “On the Theory of Consciousness”, pp. 14-15.

<sup>206</sup> Y a pesar de saberlo, tampoco él pudo escapar a las trampas y las resistencias del yo a ser puesto en cuestión. En su historia sobre el ‘movimiento’ psicoanalítico declara sin tapujos que: “...[t]odavía hoy, no siendo ya el único psicoanalista, me creo con derecho a sostener que nadie puede saber mejor que yo lo que es el psicoanálisis, en qué se diferencia de los demás procesos de investigación psíquica y qué es lo que puede acogerse bajo su nombre o debe ser excluido de él”. Sigmund FREUD, “Historia Contribución del movimiento psicoanalítico (1914)” en *Obras completas*, Volumen XIV, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, p. 1895. Ver también “Autobiografía 1925 [1925]” en *Obras completas, Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, pp. 2790-2791.

*La identidad ampliada...*

## Capítulo 2:

### Retórica, contingencia e interioridad del conocimiento político

Las mejores expresiones no están traídas de tan lejos, y se parecen a cosas sencillas que se derivan de la misma realidad...no debe hacerse nada por el solo amor a las palabras, puesto que las palabras en sí mismas se inventaron por amor a los pensamientos<sup>207</sup>.

#### 2.1 CONOCIMIENTO CONTIGENTE

En el capítulo anterior, de la mano de Eric Voegelin, habíamos intentado sincerar la experiencia del pensamiento político y el conocimiento teórico a los significados de las categorías filosóficas de transcendencia e inmanencia de lo real, en el contexto de la teoría política. Junto con el esbozo de la peculiar filosofía de la historia que subyace al planteamiento voegeliniano —un concepto de orden y de verdad representada en la historia que al mismo tiempo se erige como la historia del orden verdadero representado en el mundo interno del ciudadano— he puesto de relieve algunas de las tesis desarrolladas por él y que revierten profundamente en el problema de la identidad política.

En primer término, su estudio de las culturas teológico-políticas de la Grecia Antigua e Israel como las piedras basales de ese conglomerado más amorfo y expansivo que hoy llamamos ‘Occidente’. En concreto, su perspicacia para incidir en el falso desprendimiento del entramado omnipotente, es decir: gnóstico, que teje la teoría política de la Modernidad y que afecta las formas en las que tendemos a pensar la interioridad o subjetividad política de la ciudadanía. La pérdida de contacto con el *suelo sin fondo* de la existencia, sumado a la dogmatización de la ciencia y la filosofía, propician la adhesión ilimitada a la *doximata*, al

---

<sup>207</sup> Marco Fabio QUINITILIANO, *Instituciones Oratorias*, traducción directa del latín de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Perlado Paez y Compañía, Madrid, 1910, Tomo II, Libro octavo, “Proemio”, IV, pp. 24-25.

mundo de las ideologías, las soluciones finales y la magia. Suelos ficticios que aparecen en respuesta a la ansiedad y al vértigo político de la existencia humana en comunidad.

En segundo término, a propósito del concepto de historicidad que subyace a la propuesta de Voegelin, argumenté sobre la posibilidad de elucidar para la teoría política un acercamiento indeterminado al tejido de la historia. Un acercamiento indeterminado significa: un enfoque que comienza por aceptar sin paliativos las aporías del lenguaje y que continúa por renunciar a los discursos del objeto y el sujeto, es decir: de lo subjetivo y lo objetivo, como filtros estructurantes e inamovibles en la aprehensión de la realidad. “*The tabula is rasa of objects*”, en palabras de Voegelin, era más bien una ironía escueta que apuntaba a desmontar el andamiaje epistemológico de la Ilustración. Era también una expresión que permite la reparación de las libertades dadas por el lenguaje filosófico maridado con el del sentido común. Todo el edificio de la ciencia es un edificio construido sobre el sentido común y, sin embargo, rara vez se atiende a este espacio de lo común como al de un cultivo libre, una cultura, que requiere atención y protección. El *sensus communis*, en tanto que saber y conocimiento de primer orden, es evocado en cierto sentido a través de la metáfora de Leo Strauss sobre el ojo desarmado para la ciencia política:

El hecho de que lo que podemos llamar el conocimiento microscópico-telescópico sea muy fructífero en ciertas áreas no nos capacita para negar que hay cosas que sólo pueden verse como lo que son si son vistas con el ojo desarmado<sup>208</sup>.

Tanto la ironía voegeliniana mencionada como la metáfora de Strauss resultan expresivas de aquello que centrará la reflexión en estas próximas páginas. Si la acertada recuperación de Voegelin respecto de la cuestión metafísica permitía repensar la problemática identitaria en un horizonte más amplio de realidad, ¿resultan suficientes las categorías de immanencia y trascendencia para juzgar aquello relativo a los procesos de la identidad y de las identificaciones políticas? ¿Se puede solamente desde la arquitectura tan visual del verbo *theorein*<sup>209</sup> dar respuesta en línea recta a los recovecos y recodos de la identidad

---

<sup>208</sup> Leo STRAUSS, *What is Political Philosophy?* (1959), The University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 25. Citado y traducido directamente del inglés por ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 125.

<sup>209</sup> En “*Ciencia y Meditación*” Heidegger desgrana los significados de la palabra teoría y su arrastre visual. El término proviene del verbo griego *theorein* y Heidegger destaca en su composición dos formas: *Thea* y *Orao*. *Thea* (teatro) es la apariencia o el aspecto de lo que aparece o se muestra, según Platón. Es, quizá, la forma de las cosas que se ven, cuyo saber (haber visto este aspecto) es el *Eidenai*. El *Orao* es haber visto algo y examinarlo, con lo que *Theorein*, dice Heidegger en su definición hermenéutica pura es: “mirar el aspecto en el que lo presente aparece; demorarse en él viéndolo mediante tal visión”. Martín HEIDEGGER, “*Ciencia y Meditación*” en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 159.

individual y comunitaria? La estrecha relación entre conocimiento teórico y sentido de la vista ha sido resaltada por diversos autores desde la teoría política. En principio, una herencia griega y cristiana, como la de la fenomenología de la luz y la del mundo en constante vigilia<sup>210</sup>.

Sin embargo, una profundización en el estudio de nuestra herencia griega nos lleva a apreciar que, junto con la lógica de la observación y la primacía del ojo, otra cultura civil del pensamiento floreció también en el corazón del Mediterráneo, desarrollada a partir del oído. Una cultura que se ha ido distanciando poco a poco de la filosofía (al menos en los términos en que Platón la había fundado), pero que fue una pieza elemental en la evolución de la facultad del juicio de los ciudadanos y del sentido común en la *polis*.

Este cultivo específicamente comunitario, mucho más permeable a las contingencias y la temperie afectiva de la vida, permitió entonces la transferencia de experiencias vitales del mundo interno de los ciudadanos a través del uso público de la palabra. Sin estas transferencias de la experiencia vital mediante el discurso y sus silencios ni la tarea de gobierno ni las facultades del pensamiento y el juicio serían posibles. La retórica — hermana gemela o contrapartida necesaria de la dialéctica, según Aristóteles<sup>211</sup> — constituye una vía alternativa para pensar y transmitir la experiencia política de la identidad. También alberga una forma distinta de *reconocer* las diferencias, allí donde éstas se manifiestan. Aunque esto último requiere de un examen cuidadoso.

## 2.2 LA ANTIGUA QUERELLA

Se dice que la retórica apareció por primera vez en Sicilia, al fragor de una revuelta democrática en contra de la oligarquía terrateniente<sup>212</sup>. En este relato de la retórica late un

---

<sup>210</sup> Ver, por ejemplo, Roberta DE MONTICELLI, *El futuro de la fenomenología. Meditaciones sobre el conocimiento personal*, Frónesis, Universitat de València, Madrid, 1998, *passim* y Javier ROIZ, “De la sociedad vigilante a la sociedad gansteril”: *Foro Interno*, Vol. 15 (diciembre de 2015), pp. 11-38.

<sup>211</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, Madrid, 2000, Libro I, I, 1354<sup>a</sup>, p. 45. Si bien la perspectiva aristotélica es ineludible en el estudio riguroso de la retórica, no es la perspectiva principal que yo tomaré en consideración aquí. La del estagirita puede ser entendida plenamente como *una retórica de la persuasión*, en el sentido de otorgar importancia a las diversas *técnicas* oratorias. Es, podría decirse, una retórica procedimental. Mi interés, por el contrario, apunta a restablecer la conexión entre retórica y filosofía y, por tanto, a incidir en cuestiones directamente relacionadas con lo esencial de ambos saberes.

<sup>212</sup> ALONSO RACAFORT, *Retórica, Democracia y crisis*, p. 148. Nació como disciplina aprendible hacia el año 485 a. C. en la Grecia antigua, cuando dos tiranos sicilianos, Gelón y su sucesor Gerón I, expropiaron numerosas tierras a ciudadanos de Siracusa en favor de los mercenarios que formaban su ejército personal. Los perjudicados se sublevaron democráticamente y quisieron volver al *statu quo* anterior, lo que les abocó a innumerables procesos legales para probar que eran propietarios de los terrenos arrebatados. Ello creó la necesidad de personas que supiesen hablar bien ante la asamblea de jueces para poder defender los derechos

enfoque diferente del republicano tradicional y del deliberativo contemporáneo<sup>213</sup> acerca de la importancia del oído y la palabra en la comunicación política. Para acercarnos a su núcleo hace falta recuperar algunas de las significaciones perdidas del concepto de retórica y resituar otras; especialmente en lo que respecta a la persuasión como una de sus claves analíticas exclusivas. Un autor bien ligado a la tradición hermenéutica de la filosofía como Hans-Georg Gadamer, al alegar en favor del *sensus communis* de la tradición humanista y retórica de Giambattista Vico, comenta:

La retórica estaba empeñada en una larga lucha con la filosofía y tenía la pretensión de proporcionar, frente a las gratuitas especulaciones de los sofistas, la verdadera sabiduría sobre la vida<sup>214</sup>.

Habría que remontarse hasta el siglo quinto AEC, al fabuloso siglo de Pericles, para dar con el nódulo de una disputa que se ha extendido en la historia de la filosofía desde entonces y que, aún hoy, depara consecuencias teóricas y pragmáticas de calado para la teoría política contemporánea. Según Werner Jaeger, en torno a la esencia misma del concepto de *paideia* se encuentran incrustadas dos concepciones educativas y filosóficas rivales: la que encarna Platón y su escuela, por un lado, y la de Isócrates, como el representante más destacado de la retórica<sup>215</sup>, por el otro. Jaeger se refiere a este último como al “padre de la cultura humanista”, junto con Quintiliano y Plutarco, y considera que lo que los “educadores modernos” entienden como la esencia del humanismo no es otra cosa que la continuación de la línea retórica antigua<sup>216</sup>, es decir, la retórica mediterránea<sup>217</sup>.

Algunos han llegado a tal grado de insensatez como para creer que la injusticia es censurable, pero ventajosa y útil para la vida diaria, mientras que la

---

de los antiguos propietarios de esas tierras. Los primeros maestros que se dedicaron a esta disciplina fueron de allí, Córax de Siracusa, primero en escribir un tratado sobre el tema, y su discípulo Tisias, que lo divulgó. Ver, Antonio LÓPEZ EIRE, “Retórica y oralidad”: *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, Año 1 n° 1 (enero 2001), pp. 109-124.

<sup>213</sup> Ver, por ejemplo, Gary REMER, “Political Oratory and Conversation: Cicero vs. Deliberative Democracy”: *Political Theory*, Vol .27 n° 1 (February 1999), pp. 39-64.

<sup>214</sup> Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993, p. 49.

<sup>215</sup> Werner JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xiral, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, Libro Cuarto, p. 830. Esta misma versión que citaré, de ahora en adelante, se puede obtener de forma electrónica en: <http://coral.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/b42.pdf>, (15/11/2015), p. 58.

<sup>216</sup> *Ibid.* p. 59.

<sup>217</sup> La apelación al lugar geográfico donde la retórica surgió no es un recurso chauvinista ni una inflamación territorial. Sirve para poner en contexto y diferenciarla de otras formas de retórica, eminentemente modernas, y que aparecen territorialmente ligadas al norte de Europa y a la reformulación de la dialéctica y de la retórica que se hace con las reformas educativas de las Universidades europeas, como la de Rudolph Agricola y Petrus Ramus. Ver, Laura ADRIÁN-LARA, *Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea*, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Universidad Complutense, Madrid, tesis doctoral, septiembre de 2012, pp. 17-26; 91-105.



justicia es estimada, pero perjudicial y capaz de ayudar más a los ajenos que a quienes la poseen...Me asombra que alguno crea que quienes se ejercitan en la piedad y la justicia y son firmes y perseverantes en ellas esperen quedar en inferioridad ante los malvados...Pues veo que quienes prefieren la injusticia y consideran el mayor bien apoderarse de lo ajeno, sufren lo mismo que los animales atraídos por un cebo: disfrutan al principio de lo que cogieron, pero poco después se encuentran en las mayores calamidades<sup>218</sup>.

No obstante, comparado con la exigencia del ideal filosófico, en tanto que método o camino de estudio de los valores esenciales o supremos<sup>219</sup>, la retórica fue objeto de burlas y de varias acusaciones de sofistería por parte de Platón, sobre todo en *Gorgias*. Así comenzó un duelo entre ambas de larguísimo recorrido histórico y filosófico. En la segunda parte de *Fedro*, sin embargo, Platón exalta las virtudes de Isócrates del siguiente modo:

Me parece que tiene demasiado ingenio, para comparar su elocuencia con la de Lisias, y tiene un carácter más generoso. No me sorprenderá que, adelantando en años, sobresalga en la facultad que cultiva, hasta el punto que sus predecesores parecerán niños a su lado, y que poco contento de sus adelantos, *se lance a ocupaciones más altas* por una inspiración divina. Porque hay en su alma una disposición natural a las meditaciones filosóficas<sup>220</sup>. (Cursivas añadidas).

Si bien tanto Platón como Isócrates escriben desde lo que hoy consideraríamos problemáticas filosóficas —pues la separación tajante entre retórica y filosofía no es causa sino consecuencia de lecturas posteriores<sup>221</sup>— los dos lo hacen desde perspectivas significativamente diferentes. Las propias palabras de Sócrates augurando al rétor un futuro filosófico promisorio cuando crezca y se lance “a ocupaciones más altas”, como las meditaciones filosóficas, dan cuenta de esto. La acusación platónica acerca de que la educación retórica se limita, en el mejor de los casos, a la apariencia de las cosas y no a su verdad esencial fue (y es) sostenida con notable persistencia tanto en la calle como en la academia<sup>222</sup>.

---

<sup>218</sup> ISOCRÁTES, «Sobre la paz», citado en ALONSO ROCAFORT, *Retórica, Democracia y crisis*, p. 158.

<sup>219</sup> JAEGER, *Paideia...*, p. 60.

<sup>220</sup> PLATÓN, *Fedro*, en *Obras Completas*, Tomo 2, edición de Patricio de Azcárate, Medina y Navarro Editores, Madrid, 1871, p. 348.

<sup>221</sup> ALONSO RACAFORT, *Retórica, Democracia y crisis*, p. 155.

<sup>222</sup> Es un cliché del lenguaje cotidiano referirse a la retórica como algo insustancial o vacío de sentido. “Una pregunta retórica”, un acuerdo o discusión política que es “pura retórica”; son modos explícitos del lenguaje cotidiano en los que emerge el vaciamiento o la mutilación de significados que ha padecido lo retórico durante siglos. Patricio de Azcárate comenta en su prólogo al *Fedro* que “Platón intenta salvar los verdaderos principios del arte de la palabra, que los Tisias y los Gorgias habían convertido en arte de embuste y en instrumento de

Así como Isócrates escribió sus discursos desde lo filosófico, también Platón, en la segunda parte de *Fedro*, parece dejar la puerta entreabierta a las bases de una “verdadera” retórica. Un tipo de retórica que no ponga en cuestión el principio lógico de no contradicción<sup>223</sup>, del que se desprenden los de identidad y de tercero excluido, posteriormente formulados por Aristóteles en *Metafísica*<sup>224</sup>. En diálogo con Fedro, Sócrates instruye a su amigo con el siguiente razonamiento:

¿No es evidente que toda opinión falsa procede solo de ciertas semejanzas entre los objetos?...Y que no se puede poseer el arte de hacer pasar poco a poco a sus oyentes de semejanza en semejanza, de la verdadera naturaleza de las cosas en su contraria, evitando por su propia cuenta semejante error, si no se sabe a qué atenerse sobre la esencia de las cosas?...El que pretende poseer el arte de la palabra sin conocer la verdad, y se ha ocupado solo de opiniones, toma por un arte lo que no es más que una sombra risible<sup>225</sup>.

La de la “sombra risible” es una metáfora evocativa del mito de la caverna y que Sócrates emplea para desacreditar al mundo de las *doxai*, de las opiniones y las apariencias. Pero más aún le interesa desacreditar a aquellos que peroran incesantemente creando confusión<sup>226</sup> en los tribunales, en la asamblea e incluso en las conversaciones entre amigos<sup>227</sup>. El método que *a ojos* de Sócrates aparece infalible es el de la no contradicción, no afirmar una cosa y la contraria al mismo tiempo ni hacer pasar lo distinto por semejante. Isócrates, por el contrario, se contradice y rectifica<sup>228</sup> reiteradamente:

Que nadie crea que ignoro que estoy diciendo cosas contrarias a las que yo parecía haber escrito sobre estos mismos acontecimientos en el *Panegírico*, pues no pienso que nadie de los que pueden entender de estos asuntos llegue a tener

---

codicia y dominación. A la retórica siciliana, que enseña a los discípulos a corromperse, a engañar a la multitud, a dar a la injusticia las apariencias del derecho y a preferir lo probable a lo verdadero, Platón opone la dialéctica, que, por medio de la división y la definición, penetra desde luego en la naturaleza de las cosas, proponiendo mirar como objeto de sus esfuerzos, no a la opinión con que se contenta el vulgo, sino la ciencia absoluta, en la que descansa el alma del filósofo”. Patricio DE AZCÁRTE, “Argumento” en PLATÓN, *Obras Completas*, pp. 258-259.

<sup>223</sup> PLATÓN, *Fedro*, pp. 315-316.

<sup>224</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994, 1005-b, pp. 173-174.

<sup>225</sup> PLATÓN, *Fedro*, p. 317.

<sup>226</sup> Strauss, con su habitual agudeza para dar vuelta ciertas opiniones bien asentadas en el mundo académico, argumenta que las acusaciones de Platón contra retóres como Protágoras, Gorgias, Polo o Trasímaco apuntan más a un “estilo de vida” que a una escuela filosófica en concreto. Platón no arremete contra toda la retórica en sí, dice Strauss, sino contra una en concreto: la retórica “autónoma”, o “la visión de que el arte más sublime, el arte político, es la retórica”. Leo STRAUSS, “El problema de Sócrates: cinco lecciones”, en *¿Progreso o retorno?*, Introducción de Josep María Esquirol, traducido por Francisco de la Torre, Paidós, I.C.E. U.A.B., Bellaterra, 2004, p. 130.

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 314.

<sup>228</sup> ALONSO ROCAFORT, *Retórica, Democracia y crisis*, pp. 161-164.

tal grado de ignorancia y esté lleno de envidia que no me alabe y considere que fui sensato entonces al obrar de aquel modo y ahora al tratar así estos asuntos<sup>229</sup>.

Isócrates era, como lo era Sócrates, *parresiastés*<sup>230</sup>; rasgo que le comportará más de una acusación a lo largo de su vida<sup>231</sup>. En un entorno en el que hablar con franqueza resulta incómodo y peligroso, la no contradicción —muy legítima en el campo de la geometría o las matemáticas— resulta excesivamente onerosa para el mundo interno del ciudadano y sumamente displicente con el sentido de la oportunidad, el *kairós*, que recorre la vida política. La propia contradicción se admite desde la retórica siempre y cuando sea sincera. Es decir: que se establezca por la sintonía entre la contingencia del mundo interno del orador y los oyentes, nunca en función de una mentira deliberada del orador. La retórica cívica que aquí estudiamos no reniega de la búsqueda de la verdad ni del conocimiento filosófico, más bien al contrario. Pero tampoco deja ahogada la política a una contienda por la verdad y el desenmascaramiento de la mentira<sup>232</sup>. Esto significa, en un sentido muy diferente de lo que significaría en la tesis de Michel Foucault, que la isegoría requiere en un punto *pacificar* el puro juego agonístico de la *parresía*<sup>233</sup>. Recordemos: isegoría entendida no solo como libertad para decir sino, sobre todo, para poder escuchar a otros y a uno mismo.

Cuando, por otra parte, Platón y posteriormente Aristóteles, en *Metafísica*<sup>234</sup>, le ponen a la elocuencia el precio de la no contradicción lo que emerge —como quintaesencia del discurso filosófico y científico— es un afianzamiento del principio lógico de identidad. Y con éste se afina el discurso dialéctico, fundamentalmente sustentado en las operaciones mentales del discernimiento y la discriminación. Relegadas quedan otras facultades mentales, menos operativas, pero igualmente necesarias, como son la libre asociación o la conjunción. Facultades estas últimas que, por estar más estrechamente relacionadas con la contingencia afectiva y el sentido común, también participan en la elaboración del juicio. Por otra parte, la aspiración dialéctica o dialógica a la no contradicción parece requisito de la delimitación a

---

<sup>229</sup> ISOCRÁTES, *Panatenáico*, 171, citado por Juan SIGNES CODONER en “El panatenáico de Isócrates 2: tema y finalidad del discurso”: *Emérita*, Vol. 66, N°1 (1998), p. 73.

<sup>230</sup> Ver Michel FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, traducción de Hernán Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, pp. 192-195. Es muy interesante a este respecto el análisis que hace Foucault de los discursos de Isócrates en relación a la buena y mala .

<sup>231</sup> Isócrates acusa en varias oportunidades a los aduladores y “sofistas”. En verdad se refiere a los demagogos y todos aquellos que tratan de halagar a los oyentes en lugar de decir lo justo y conveniente para la ciudad. *Ibid.*, p. 193; ALONSO ROCAFORT, *Retórica, Democracia y crisis*, p. 161.

<sup>232</sup> Ver, respecto a la discusión sobre la virtud y el valor entre socráticos y la escuela isocrática, JAEGER, *Paideia...*, pp. 71-72.

<sup>233</sup> La tesis de Foucault parece ser justamente la contraria de la que aquí estamos defendiendo: solo la posibilidad de conflicto mantiene viva la (buena) *parresía*. Ver, FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros...*, p. 195.

<sup>234</sup> Ver, sobre todo, las refutaciones de Aristóteles a Protágoras por su desconfianza ante el principio de no contradicción. ARISTÓTELES, *Metafísica*, IV, V, 1009 a, 5-22, pp. 187-188.

ultranza de los distintos objetos, mucho más fáciles de recortar en el escenario corpóreo de la *polis* que en el mundo interno del ciudadano.

Por otra parte, los principios lógicos de identidad y no contradicción son condición necesaria para pensar el tiempo en línea recta: conocer lo que es o lo que ha sido, fundamentalmente para especular acerca de las posibilidades de lo que será. No obstante, la capacidad de predecir el futuro sobre las cuestiones humanas y políticas, así como de conocer “a ciencia cierta”, como se suele decir, aquello que vendrá es algo de lo que los rétores abominan. Se podría *pre-hablar* basándonos en pautas previas del comportamiento y, en base a ello, imaginar escenarios a futuro, siempre de carácter probable. Por el contrario, *pre-decir* sobre cuestiones relativas a lo humano es delirar, como Casandra<sup>235</sup>, o prometer lo imposible.

Está claro que conocer de antemano el provenir no es propio de nuestra naturaleza...Esto es una de las cosas imposibles para los hombres. Y esos individuos [se refiere a los seguidores de Sócrates y Platón] han llegado a tal atrevimiento que intentan convencer a los jóvenes que, si tienen trato con ellos, sabrán lo que se debe hacer y por medio de esta ciencia, serán felices<sup>236</sup>.

### 2.3 «EL PUÑO CERRADO Y LA MANO EXTENDIDA»

...un discurso en el que las palabras se unen con respeto y dignidad<sup>237</sup>.

La relación entre la palabra y el sentido del tiempo también es peculiar, desde el punto de vista retórico. Para Marco Fabio Quintiliano, el orador debía de ser un hombre para todas las horas (*esse eum omnium horarum*)<sup>238</sup>. Con este dicho el rétor hispano apelaba a la sabiduría en el fluir del tiempo, pero sin descartar la importancia del aquí y ahora. Quintiliano distinguía

---

<sup>235</sup> En *Agamenón*, Esquilo relata la tragedia de Casandra, que había alcanzado el don de la profecía por medio de una trampa tendida al dios Apolo. Como castigo, lo que ella ve no puede explicarlo con palabras de este mundo, y a pesar de que habla y avisa, nadie entiende el sentido de aquello que dice, por lo tanto, nadie le cree. Así, el coro le echa en cara: “¿Qué arranques de furor divino son esos que te asaltan de repente? ¿A qué tus vanas angustias? ¿Por qué con agudos acentos y gritos de maldición celebras temerosos sucesos? ¿Por dónde sabes tú los caminos de esos siniestros oráculos?”. ESQUILO, “Agamenón” en *Tragedias completas*, traducción de José Alemany, Biblioteca Edaf, Madrid, 2004, p. 201.

<sup>236</sup> ISÓCRATES, «Contra los sofistas», citado en ALONSO RACAFORT, *Retórica, Democracia y crisis*, p. 159.

<sup>237</sup> QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias*, Tomo II, Libro octavo, “Proemio”, IV, p. 25.

<sup>238</sup> Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador*, Libro VI ,3 citado en ROIZ, *La recuperación del Buen juicio*, p. 33.

muy bien dos tipos de discurso: la *oratio concisa* y la *oratio perpetua*. Una distinción que permitía dar cobijo no solo a la disposición y claridad del discurso en un momento concreto (lo que se diga en una reunión de amigos, entre las cinco y las siete de la tarde, por ejemplo); sino también atender al flujo continuado de la mente en horas del día y la noche (y donde este fluir no siempre se da en palabras y frases ordenadas). Esta simple distinción alberga más significados de provecho filosófico de los que aparenta.

En lugar de incidir en la pugna entre filosofía y retórica (tal y como ésta emanaba de Atenas con posterioridad al juicio de Sócrates) Quintiliano opta por referirse antes a las diferencias entre la dialéctica (la *oratio concisa*) y la retórica (*oratio perpetua* o continua). Es una manera de evitar el desgajamiento del arte de la retórica del pensamiento filosófico. En Quintiliano, ambas reclaman para sí materias similares, aunque por vías diferentes<sup>239</sup>.

...estas cosas —Filosofía y Retórica— igual que están vinculadas por naturaleza, así se hallan también unidas en su práctico campo de actuación, de suerte que sabios y elocuentes vengan a ser lo mismo. Pero después se escindió este común empeño, y por negligencia se llegó a que pareciesen ser varias actividades distintas<sup>240</sup>.

Conjugarlas como antagónicas trae aparejado el abandonar intramuros de la filosofía elementos que son de importancia capital para la *polis* y que incumben a todos por igual. Protágoras ya le había hecho notar a Sócrates acerca de la importancia de que todos los ciudadanos participaran de la justicia, la equidad y el respeto (*aídos*) en la ciudad<sup>241</sup>. En este sentido, Quintiliano atiende a la cuestión educativa y pedagógica desde la infancia, con la meta de formar no solo oradores, sino también verdaderos ciudadanos y posibles gobernantes. Es decir: personas que porque pueden gobernar su propia vida se les puede confiar la de los demás.

En verdad, cree Quintiliano, no es la filosofía la que rivaliza con la retórica, sino la dialéctica, que junto con esta última constituye no solo otro tipo de discurso, sino también otra posición diferente a la hora de pensar y de educar a la ciudadanía. En una metáfora que toma prestada de Zenón de Elea, compara a la dialéctica con el puño cerrado, por su

---

<sup>239</sup> Ver, Yosef Z. LIEBERSOHN, *The Dispute concerning Rhetoric in the Hellenistic Thought*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2011, p. 195.

<sup>240</sup> Marco Fabio QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador*, Libro VI. Proemio, fragmentos 1-16, citado también en ALONSO ROCAFORT, *Retórica, Democracia y Crisis*, p. 166.

<sup>241</sup> PLATÓN, *Protágoras* en *Obras Completas*, Tomo II, edición de Patricio de Azcárate, Madrid, 1871, pp. 33-34. En esta traducción el término *aídos*, Αἰδώς, aparece traducido como pudor en lugar de respeto.

disposición a la confrontación tensa en la disputa por la verdad y a la retórica, u *oratio perpetua*, con la mano extendida:

Por donde siendo el lenguaje de dos maneras, el uno continuado, que llamamos elocuencia; el otro conciso y breve, que llaman dialéctica (las cuales...las hizo una misma Zenón cuando comparó la primera a la mano extendida y la segunda al puño cerrado); ésta última que disputa de las cosas, será también virtud; y por lo mismo no se dudará de que lo es también aquella primera manera de hablar con hermosura y abundancia de palabras<sup>242</sup>.

¿Qué significa esta imagen de la mano abierta o extendida en lo relativo al discurso y, por ende, al pensamiento? Para empezar, la suavidad del gesto no debe recaer sobre una interpretación laxa del componente ético. Al igual que vimos en Isócrates, en Quintiliano hay un fuerte ingrediente ético que le lleva a lamentar la asociación exclusiva entre retórica y persuasión:

La misma naturaleza...no hubiera sido madre, sino madrastra, si nos hubiera proporcionado la elocuencia para que fuese compañera de los delitos, contraria a la inocencia y enemiga de la verdad. Porque mejor hubiera sido nacer mudos y carecer de toda razón que emplear en nuestra propia ruina los dones de la Providencia...Porque no solamente digo que el que ha de ser orador es necesario que sea hombre de bien, sino que no lo puede ser sino el que lo sea<sup>243</sup>.

Que aquel que no está comprometido con el bien y con la verdad no puede ser buen orador y que para engañar no hace falta retórica ni elocuencia es un mensaje que se destila frecuentemente de sus escritos<sup>244</sup>. También que no se puede abandonar solo a la filosofía ciertas temáticas que son imprescindibles para la educación del ciudadano, como la justicia, la equidad y el bien<sup>245</sup>. Pero, entonces, ¿de qué hablamos cuando nos referimos a la “mano extendida” de la retórica en contraposición al “puño cerrado” y combativo de la dialéctica? A mi juicio, ésta es una metáfora que introduce el entramado de los afectos y las emociones como piezas esenciales de transmisión y difusión de las ideas y conceptos políticos en la

---

<sup>242</sup> QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias*, traducción directa del latín de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Tomo I, XXI, Perlado Paez y Compañía, Madrid, 1910, p. 431.

<sup>243</sup> Ibid., Tomo II, Libro Duodécimo, I, pp. 287-288.

<sup>244</sup> Ver, en particular, sus consideraciones sobre la confusión entre vicios y virtudes. Ibid., Tomo I, Libro Segundo, XIII, pp. 404-405.

<sup>245</sup> Parfraseando al propio Quintiliano, Alonso Rocafort comenta que “[e]l desamparo en que quedó la retórica, alejada de la reflexión ética y filosófica, es lo que causó que se valiesen de ella «mentes menos vigorosas» que aprovecharon una situación en la «tan pronto como empezó a ser la lengua fuente de ganancias...se hizo costumbre el mal empleo de los bienes de la elocuencia». En cierto sentido, [Quintiliano] realiza otro alegato contra los sofistas”. ALONSO ROCAFORT, *Retórica, Democracia y Crisis*, p. 166.

ciudad. Para Quintiliano, la parte más importante de la causa judicial y la que sostiene toda elocuencia era la conmoción de los afectos<sup>246</sup>. Las emociones y los afectos conectan el juicio, la ética y la razón que juzga. Y los hay de dos clases:

A uno llaman los griegos *pathos*, que en su correcta versión latina y con toda propiedad denominamos *adfectus*; el segundo, *éthos*, de cuyo nombre, como yo modestamente percibo, carece el lenguaje latino (*caret sermo Romanus*): se les llama *mores*...no me parece que con esta denominación se dé a entender tanto las costumbres como una cierta propiedad de la costumbre; porque en ellas se encierra toda actitud habitual del alma<sup>247</sup>. (Cursivas en el original).

La *pragmática* de la que habla Quintiliano<sup>248</sup> incluye así todas aquellas actividades de la vida cotidiana de la comunidad que van del campo a la plaza pública y de la escuela al ocio y el descanso de cada ciudadano. A estas actividades se debe servir, según él, con las emociones de cada momento. También habrá que atender a los afectos ante los momentos más rudos de la vida o cuando la contingencia aparezca súbitamente y nos arrebate algo muypreciado para nosotros. Existen las pérdidas, los fracasos y el desconsuelo. Una lectura de las páginas que Quintiliano dedica al *racconto* de la muerte de sus dos hijos pequeños (y de cómo el estudio de “las letras” lo rescató de la tristeza)<sup>249</sup> basta para entender que dar paso a los afectos en la vida pública no significa necesariamente manosearlos ni a exhibirlos con vacuidad.

La cuestión afectiva es ineludible en cualquier aprendizaje y solo si es tenida en cuenta éste puede fructificar. Quintiliano avisa: que el maestro “no contemple la enseñanza sino como signo de afecto. Así no desapareceremos entre la turba”<sup>250</sup>. También sostiene que “los ánimos endurecidos...inhabilitan para la enseñanza”; que el aprendizaje “comienza en la leche y en la cuna”<sup>251</sup> y que “debe ser como el juego: ruéguesele al niño, alábesele y a las veces alégrese [el maestro] de lo que [el niño] sabe”<sup>252</sup>. Para la retórica cívica tampoco los infantes son *tabula rasa*.

---

<sup>246</sup> QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias*, Tomo I, Libro Sexto, II, pp. 320-321.

<sup>247</sup> Cito a continuación y para este fragmento una versión diferente de la hasta ahora citada que, considero, mucho más cuidadosamente traducida. QUINTILIANO, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, vol. N° 3, edición bilingüe, traducción de Alfonso Ortega Carmona, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1999, p. 243. Esta cita aparece en ROIZ, *La recuperación del Buen Juicio*, p. 20.

<sup>248</sup> El término ‘pragmática’ aparece literalmente en la traducción de Ortega Carmona, respetado tal y como Quintiliano lo mantuvo en griego, lengua que conocía a la perfección y en la que deja algunos términos cuando no encuentra uno correspondiente en lengua latina.

<sup>249</sup> QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias*, Tomo I, VI, Proemio, pp. 301-306.

<sup>250</sup> *Ibid.*, I, II, 157.

<sup>251</sup> *Ibid.*, I, I, p. 46.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 45, 41, 42.

En esto se distancia enormemente de Aristóteles, para quien los infantes no son otra cosa que “ciudadanos...incompletos”<sup>253</sup>. Insuficiencia que el estagirita hacía extensiva también a esclavos, mujeres, trabajadores manuales y extranjeros que, como se suele argumentar con ahínco, deslegitima de base el gobierno democrático de la *polis* en la Antigüedad. La cuestión de los castigos, durante la niñez, es prácticamente ensalzada por Aristóteles que ve en la crudeza una buena preparación de los futuros soldados. Así, “[t]ambién es conveniente habituarlos enseguida al frío desde muy niños; pues esto es muy provechoso para la salud y para las campañas militares”<sup>254</sup>.

El equiparar la inmadurez de un ser humano con la insuficiencia o falta de completitud es un ataque directo a lo infantil —entendiendo infantil, en su sentido retórico de *in fans*, es decir, sin voz en el ámbito público—; como lo es considerar la ternura un desvío y la fragilidad, un afeminamiento<sup>255</sup>. Media un abismo entre el concebir la tarea educadora del ciudadano como plantándose delante de un guerrero en miniatura o, como sugería Quintiliano, a través de “los entendimientos tiernos, y que habrán de recibir con más hondura cuanto tomare asiento en sus espíritus no formados y desconocedores de todo...”<sup>256</sup>. Confundir la inmadurez con adultez incompleta lleva, además, a pretender adelantar la adultez cuando todavía no conviene.

Atrévase [el niño] a mucho en esta primera edad, [que] invente, [y que se] alegre de lo que haya inventado, aunque sean cosas de poco vigor y sustancia. Para la lozanía hay remedio, más no para la esterilidad. Pocas esperanzas podremos fundar en un niño a cuyo ingenio se anticipa el juicio<sup>257</sup>.

También Giambattista Vico se expresaba en términos muy parecidos respecto a la facultad de la imaginación y de cómo ésta contribuye al conocimiento, durante la adolescencia:

---

<sup>253</sup> ARISTÓTELES, *Política*, Libro III, V, 1278a, p. 116.

<sup>254</sup> *Ibid.*, Libro VII, XVII, 1336a, p. 283.

<sup>255</sup> Una confusión que ya aparece duramente retratada en Platón, en el *Fedón*. Cuando, el día de su muerte, Sócrates recibe a sus discípulos por última vez, se encontraba ya con él su esposa, Jantipa, y su hijito al que llevaba en brazos. Al verlos entrar, Jantipa comienza a lamentarse: “Sócrates, hoy es el último día que te hablarán tus amigos y tú les hablarás”, palabras que Platón le atribuye a ella por boca de Fedón. Esta reacción tan consciente ante la despedida de la muerte, contrasta con la completa frialdad y distancia de Sócrates, que con un lacónico “que se la lleven a su casa”, ordena a Critón que saque a Jantipa de su vista. A continuación, Sócrates se pone a disertar filosóficamente sobre la inseparabilidad del placer y el dolor. Platón, *Fedón* en *Obras completas*, Tomo V, pp. 23-24.

<sup>256</sup> QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias*, Tomo I, Libro I, V, p. 38.

<sup>257</sup> *Ibid.*, Libro II, IV, p. 75.



Nuestros críticos localizan su verdad primera antes que, fuera de y por encima de todas las imágenes corpóreas. Pero la anticipan a unos adolescentes aún verdes e inmaduros. Pues tan vigorosa como la vejez en la razón, es la juventud en la fantasía: y no conviene, sin duda, que les sea cegada a los niños la que siempre se considera como felicísima manifestación de índole futura<sup>258</sup>.

Tanto para Vico como para Quintiliano, lo propio de la infancia es la inventiva y el juego, no el juicio y la ponderación. Los niños “juiciosos”, aquellos que imitan el comportamiento responsable del adulto desde muy pequeños, preanuncian esterilidad para la ciudad antes que corrección y obediencia. Parece como si ambos estuviesen anticipando la tesis psicoanalítica de la huella mnémica en la infancia y su carácter de imprescriptibilidad<sup>259</sup>, pero será mejor que no nos adelantemos.

## **2.4 ORALIDAD, ESCRITURA Y SENTIDO COMÚN**

Tanto en el plano histórico como en el lingüístico, algunos autores coinciden en señalar la existencia de un “gran salto” o divisoria de aguas cuyo pasaje conecta las primeras culturas humanas orales —de donde proviene la retórica— con la cultura escrita<sup>260</sup>, que puede considerarse el principal caldo de cultivo de la filosofía y de las ciencias<sup>261</sup>. Este pasaje redundó, siempre hablando desde una perspectiva histórica, en el desarrollo del pensamiento abstracto y lógico. Sin embargo, desde el punto de vista de la formación de la identidad y el pensamiento, no deberíamos decir que, con la escritura, la oralidad queda “superada”, como si una fase posterior descartara a la anterior.

Según Antonio López Eire, en sus orígenes, la retórica era un arte eminentemente político, artesanal y persuasivo, cuyo escenario se situaba en el corazón del Ágora. Una retórica al aire libre “nacida en el terreno abonado de la oralidad”<sup>262</sup>. No se intenta negar, ¿quién podría?, las importantes transformaciones que la invención de la escritura produce en concomitancia con las modificaciones de la mentalidad humana. Se trata, por el contrario, de

---

<sup>258</sup> Giambattista VICO, “Sobre el método de estudios de nuestro tiempo”: *Cuadernos sobre Vico* 9-10, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1998, p. 408.

<sup>259</sup> Abordaré esta cuestión en profundidad en el capítulo quinto.

<sup>260</sup> Ver, por ejemplo, Walter ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006, passim; Eric HAVELOCK, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London, 1986, pp. 19-29.

<sup>261</sup> Antonio LÓPEZ EIRE, “Retórica y oralidad”: *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, Año 1, n° 1 (enero 2001), p. 110.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 109.

comprender sus diferentes significaciones para el juicio y el pensamiento y de ponderar las posibilidades de una fructífera convivencia entre los modos de la oralidad y los de la escritura.

Una de las primeras, tal vez una de las más obvias, características es la preeminencia de diferentes sentidos en los que cada una de ellas se sustenta. Naturalmente, mientras que en la cultura retórica manda el oído, en la cultura escrita de la filosofía y las ciencias, la vista se erige como el sentido que predomina. Todas las metáforas que simbolizan el conocimiento como “luz”, por ejemplo, proceden de la cultura escrita, esto es algo evidente. Lo que quizás no resulte tan evidente, es el tipo de transformación que produce la “fractura” entre el ojo y el oído:

...la Retórica es anterior al proceso de la cultura quirográfica denominado por McLuhan «la fractura entre el ojo y el oído», mientras que la filosofía y por ende la ciencia dependen ancilarmente de la escritura, pues fue ésta la que proporcionó al hombre la posibilidad de formular pensamientos abstractos imposibles de expresar en la inmediatez del contexto propio de la comunicación oral. La escritura separó, además, diametralmente el sujeto y el objeto de conocimiento, una separación que, en cambio, no era viable en la inmediata comunicación oral, necesitada de contextos cercanos al orador y al oyente<sup>263</sup>.

En el capítulo anterior, aludíamos con Voegelin a la aporía lógica que subyace al lenguaje científico del objeto y del sujeto. Ahora podemos establecer con más claridad de qué manera procede este tipo específico de lenguaje que, al mismo tiempo que fija y *determina* la forma del mensaje a través de la escritura, disocia y aleja al emisor del receptor, y al contenido del mensaje respecto de sus interlocutores<sup>264</sup>. Podría decirse que la abstracción es el fruto de esta operación que permite, sin dudas, logros de todo tipo y cantidad. Que la misma receta o fórmula medicamentosa, por poner un ejemplo sencillo, cure al paciente en Maputo y en Barcelona es un bien a respetar (un bien de carácter público, por cierto). No está tan claro, no obstante, si una sentencia judicial o una política pública podrían ser igualmente efectivas que una receta farmacológica y menos aún que pudiesen ser idénticas

---

<sup>263</sup> Ibidem.

<sup>264</sup> Soy consciente del carácter simplificador de este argumento. Así como de la importancia de la hermenéutica y la interpretación no determinista de lo textual. Tengo presente también las palabras de Heidegger a Jean Beaufret: “al poner por escrito, el pensar pierde su dinamismo y, sobre todo, es muy difícil que mantenga la característica pluridimensionalidad de su ámbito. A diferencia de lo que ocurre en las ciencias, el rigor del pensar no consiste solo en la exactitud artificial —es decir, teórico-técnica— de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones”. Martín HEIDEGGER, *Carta Sobre el humanismo*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2006, p. 14. Retomo este argumento y su relación con lo que Heidegger entiende como “pureza” del pensar al final de este capítulo.

en ambos lugares. Lo que media entre ambas ciudades, por proseguir con el mismo ejemplo, es la contingencia relativa a cada tiempo y lugar, pero también a cada individuo y a cada comunidad. Contingencia que se evapora del lenguaje en el instante preciso en que empezamos a cortar la lengua (y con ella, el pensamiento) junto con el mundo que ésta pretende representar en trozos. Es decir: en ‘objetos’ y ‘sujetos’.

Por contrapartida, lo retórico se adapta mucho mejor a las contingencias del momento (del lugar y de las personas) en la medida que se nutre de recursos que son mucho más próximos para los que participan de esta relación. López Eire da otro ejemplo bien interesante, atendiendo a la temática de esta investigación:

En las sociedades orales, en efecto, se da más la conciencia política por la que el individuo se considera a sí mismo un elemento del grupo que es la comunidad en la que está integrado. En cambio, en las sociedades letradas florece con profusión la personalidad individual. Con la cultura quirográfica se inicia un proceso de...desapego de las tradiciones...que solo se frenará en la cultura tipográfica o gutemberguiana que, como es bien sabido, contribuyó extraordinariamente al uso de las lenguas nacionales...*la difusión de la comunicación tiene que ver con la representación social y política que de sí mismos se hacen los comunicantes.* Cuando se comunica a viva voz en las asambleas, los comunicantes se sienten no más que ciudadanos de la *polis*; pero si la comunicación se hace preferentemente por carta entre localidades alejadas entre sí —como ocurrirá en la Época Helenística y Romana y en el período de difusión del Cristianismo— los comunicantes se sienten ecuménicos, cosmopolitas o ciudadanos del mundo<sup>265</sup>. (Cursivas añadidas).

Notemos que no estamos desarrollando un argumento culturalista o histórico. Se trata, más bien, de un arguemnto filosófico (y político) en la medida que compromete la forma en que representan *su interioridad* los comunicantes en el contexto (oral y/o escrito) del que participan. La preeminencia de la escritura no solo contribuye a la perdurabilidad del mensaje, a la separación (tanto física como psíquica) entre el objeto del mensaje y los interlocutores; la escritura es también una fijación de la relación entre los interlocutores y la experiencia intercambiada. Al igual que la acción, la escritura *determina* y *reduce* —al menos en una parte significativa<sup>266</sup>— las multiplicidades y matices de la experiencia traspasada que hasta

---

<sup>265</sup> LÓPEZ EIRE, “Retórica y oralidad”, p. 111.

<sup>266</sup> También se puede interpretar un texto como una partitura musical, y en ese caso estaríamos ya hablando de una lectura retórica. El texto como partitura musical implica la posibilidad de interpretarlo cada vez según principios diferentes, pero sobre todo según el talento y la profundidad del intérprete que es el que da vida al

ese momento rondaba el ámbito del “puro” pensamiento. En cierto sentido, podría decirse que la escritura engloba y asimila al tiempo que conecta y difunde. Nada sería objetable en todo este recorrido si no fuera porque en el camino de la abstracción que comienza con la fijación y determinación de la experiencia se puede perder el contacto con el suelo del sentido común y con la contingencia de la vida.

Un primer esbozo<sup>267</sup> del concepto de sentido común (*sensus communis*) lo formula Vico en “Sobre el método de los estudios de nuestro tiempo”<sup>268</sup>, un texto escrito a inicios del siglo dieciocho y que ha sido leído en clave de resistencia al avance del cartesianismo en las universidades europeas y, también, como un precursor moderno de la crítica filosófica al cientificismo<sup>269</sup>. Allí, Vico tanteaba las aguas de lo que supondría la importación sin límites del método cartesiano para la formación humanística de los más jóvenes: gran habilidad en los razonamientos exactos a costa de una creciente torpeza argumentativa. No iba muy desencaminado cuando auguraba que la elocuencia sería a futuro una virtud en desuso. Sin embargo, en este texto late algo de mucho mayor calado filosófico que una simple defensa de la retórica como asignatura de estudios universitarios. Lo que se jugaba con la pérdida de la elocuencia y las artes argumentativas era el primer criterio de verdad por el cual se orientaban las humanidades hasta Descartes: la verosimilitud y el sentido común, más allá de las certezas y la evidencia.

...[H]oy comenzamos los estudios por la crítica [se refiere al método cartesiano]: la cual, para expurgar su verdad primera no sólo de todo lo falso, sino incluso de la sospecha de lo falso, prescribe que se expulse de la mente las segundas verdades y lo verosímil como si fuesen falsos. Y esto, sin duda, de forma inconveniente: pues los adolescentes deben conformar cuanto antes el sentido común, para que, en el transcurso de su vida...no se precipiten hacia lo extraordinario y lo insólito. Pues como la ciencia tiene su origen en la verdad y el error en lo falso, así de lo verosímil se engendra el sentido común. En efecto, lo verosímil es como un término medio entre lo verdadero y lo falso, de modo que

---

texto. De igual forma, un texto puede ser escrito o leído según nociones retóricas. Una lectura retórica admite también la infinita extracción de posibilidades interpretativas, según el lector, ya que el texto en sí se entiende como apertura al infinito. Se parece, en este punto a la tradición judía de lectura talmúdica, en donde “las interpretaciones no entallan jamás el texto, no muerden jamás la carne del texto, tal es el gaje de su inagotabilidad”. Ver, Marc-Alain OUAKNIN, “La tradición de lo nuevo” en *Elogio de la caricia*, traducción de Sabine Mamou y Julio Maruri, Trotta, Madrid, 2006, p. 13.

<sup>267</sup> No obstante, es en su obra más madura, *Ciencia Nueva*, donde Vico elabora en mayor profundidad (y complejidad) este concepto. Lo retomo hacia el final de este capítulo.

<sup>268</sup> Giambattista VICO, “Sobre el método de estudios de nuestro tiempo”: *Cuadernos sobre Vico 9/10* (1998), pp. 410-436. Traducido directamente del latín por Francisco Navarro Gómez.

<sup>269</sup> Ver, Catalina GONZÁLEZ, “*Sensus Communis*: de la imaginación en Vico a la tradición en Gadamer”: *Ideas y Valores*, nº120 (diciembre 2002), pp. 79-93.

en la mayor parte de las ocasiones es verdadero, y raramente falso... Además, el sentido común es la regla de la elocuencia, como lo es de todo saber: pues con frecuencia los oradores pasan mayores fatigas por una causa verdadera que no tiene nada de verosímil que por una falsa basada en un hilo conductor creíble<sup>270</sup>.

Descartes había erigido como único criterio de verdad, la evidencia. A través de la purga mental de la duda, el precursor de la lógica de Port-Royal descartaba en un examen parsimonioso de todas y cada una de sus opiniones, las falsas de las verdaderas<sup>271</sup>. Y con ello descartaba también todas las opiniones probables<sup>272</sup>. La adhesión a la evidencia y la certeza tiene carta de presentación propia: todos los logros e inventos científicos que el propio Vico alabó y reconoció como ventajas del sistema de estudios de su época en comparación con el de los antiguos<sup>273</sup>. ¿Pero en qué manera se relacionan la oralidad y la elocuencia con el sentido común, ese ‘hilo conductor’ que menciona Vico, que facilita la tarea del orador cuando está presente y lo fatiga cuando se ausenta? Expresado de otra manera, ¿qué supone para el pensamiento ausentarse del contacto con el sentido común y su ligazón con la oralidad y el ingenio?

## 2.5 LA BARBARIE DE LA REFLEXIÓN

El primer obstáculo a sortear, al aproximarnos al concepto de sentido común viquiano, sería interpretarlo de forma racionalista, depurada o esquemática. Para comprender en mayor profundidad dicha noción, aunque sin anular lo enigmático del planteamiento de Vico<sup>274</sup>, me apoyaré en algunas de las consideraciones del filósofo italiano Ernesto Grassi,

---

<sup>270</sup> VICO, “Sobre el método de estudios de nuestro tiempo”, pp. 407-408.

<sup>271</sup> En su cuarta meditación metafísica, escribe: “[p]ues solo incuestionablemente alcanzo la verdad, si solo le dedico mi atención a aquellas cosas que entiendo en modo perfecto y las separo de aquellas en que mi modo de entender es más oscuro y confuso”. (La traducción del inglés es mía). René DESCARTES, *Philosophical Writings*, translated by John Cottingham, Robert Stoothoof, and Douglas Murdoch, Tomo 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, p. 49.

<sup>272</sup> “Así, por esta regla rechazamos todos los conocimientos tan solo probables y establecemos que no se debe dar asentimiento sino a los perfectamente conocidos y de los que no puede dudarse”. René DESCARTES, *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 1984, p. 67. Para analizar en más profundidad la doctrina cartesiana de la certeza ver, Steven NADLER, *The Philosopher, the Priest, and The Painter*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2013, pp. 87-110. Como señala Bermudo, para Descartes, pensar es pensar siempre con reglas. Lo que se encuentra fuera no es pensamiento, sino mera opinión. Con él se achica enormemente la brecha entre pensamiento y desvarío. Ver, José M. BERMUDO, “Vico y Descartes”: *Cuadernos sobre Vico 9-10*, Universidad de Sevilla, Sevilla (1998), pp. 23-41.

<sup>273</sup> VICO, “Sobre el método de estudios de nuestro tiempo”, p. 407.

<sup>274</sup> De la primera formulación que Vico plantea en “Sobre el método de estudios de nuestro tiempo”, a la que desarrolla en *Ciencia Nueva*. Ver, Giambattista VICO, *The New Science of Giambattista Vico*, translated from the

probablemente uno de los mayores especialistas y lectores contemporáneos de la obra de Vico.

Tanto Grassi como Gadamer, al deparar en la rareza del concepto, destacaron que el sustento principal del sentido común viquiano es su vínculo con la imaginación, con la *inventio* retórica<sup>275</sup>. Para Vico, el saber que proporciona el sentido común no es un saber ganado en virtud del entendimiento seco o árido ni de la repetición compulsiva. Se trata más bien de un saber relacionado con el “ejercicio de una actividad guiada por la imaginación y en conjunción con el modo de sentir profundamente humano”<sup>276</sup>. Además, la utilidad de su empleo no viene dada por las ventajas que otorga a la hora de argumentar y disputar públicamente. Tampoco por su conexión con la deliberación ética individual. Para Vico, el *sensus communis* es un saber que está en la raíz de la ciencia: desde él se puede, y debe, desarrollar la teoría. En tercer lugar, aún más importante, el sentido común no se adquiere ni se consigue, se tiene pues es parte de la naturaleza humana. Se puede “formar”, o deformar, claro; pero jamás imponer ni inculcar<sup>277</sup>. El sentido común se cultiva pero no se inyecta. En *Vico y el humanismo*, Grassi sostiene que:

Al contrario de lo que desea la interpretación racionalista, el *sensus communis* no consiste en una manera popular y común de pensar: Se encuentra al margen del proceso racional, dentro de la esfera del ingenio, de tal manera que adquiere un carácter inventivo<sup>278</sup>.

No en vano Gadamer observó en la potencialidad de este concepto una fuente nutricia capaz de recuperar para las ciencias del espíritu “nociones del humanismo largamente enterradas [a causa de] la generalizada metodización de la ciencia”<sup>279</sup>. No solamente el sentido común, sino también criterios como los del “gusto”, o la noción de “formación” pierden su lustre y utilidad como garantes de la veracidad científica si con lo único que se cuenta se reduce al método o a las reglas del entendimiento. No obstante, Gadamer hará una interpretación del sentido común en clave constructivista y adquisitiva que, a mi juicio,

---

third edition (1744) by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1948, pp. 57 ss.

<sup>275</sup> Para la retórica antigua, el discurso se dividía en cinco partes: invención, disposición, elocución, memoria y acción. Mientras que la disposición, la elocución y la acción son maneras orientadas hacia lo exterior o semi-exterior; la invención o ingenio y la memoria son plenamente interiores, transcurren *in foro interno* del rétor y sus oyentes. ROIZ, *La recuperación del Buen Juicio...*, p. 62-64.

<sup>276</sup> GONZÁLEZ, “Sensus Communis: de la imaginación en Vico a la tradición en Gadamer”, p. 85.

<sup>277</sup> Ibidem.

<sup>278</sup> Ernesto GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Editorial Antrophos, Barcelona 1999, p. 28.

<sup>279</sup> GONZÁLEZ, “Sensus Communis: de la imaginación en Vico a la tradición en Gadamer”, p. 86 y GADAMER, *Verdad y método*, pp. 46-47.

cercena el más profundo alcance que el término de Vico alberga<sup>280</sup>. Insistimos en este punto: el sentido común propuesto por el napolitano es una capacidad imaginativa que no se construye o consigue, se tiene por naturaleza. El *sensus communis* conecta la mente humana individual y comunal —que, para Vico, a diferencia de Descartes, es finita y nunca soberana— con un fundamento divino o providencial. La trascendencia divina rebaja nuevamente el límite<sup>281</sup> de aquello que se puede alcanzar mediante el pensamiento:

La mente humana, por ser finita...puede pensar las cosas, más no entenderlas; y es por ello partícipe, más no dueña de la razón...[mientras] en Él es lo mismo lo verdadero que la comprensión de todos los elementos, comprensión que compone este universo de cosas y que podría, si quisiese, fundar innumerables mundos...en su divina omnipotencia<sup>282</sup>.

Para Vico, lo realmente universal en el hombre es la imaginación, característica primordial de la infancia de los pueblos y del lenguaje de los poetas<sup>283</sup>. En palabras de José Faur, con Vico aparece la creencia de una lengua mental básica —“una suerte de metalenguaje”<sup>284</sup>— común a toda la humanidad, y que se expresa en una gran variedad de formas.

Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, que entienda uniformemente la sustancia de las cosas factibles en la vida social humana, y la explique con tantas modificaciones distintas cuantos aspectos diversos puedan tener esas cosas<sup>285</sup>.

Nos encontramos con un sustrato del sentido común que habita en las (diversas) lenguas de las naciones y que se expresa mediante lo imaginativo y poético que perdura en ellas. Como Voegelin, Vico también concibe al mito, la poesía y la religión como estadios

---

<sup>280</sup> “...sensus communis no significa en este caso solo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano, en su conjunto...Para Vico, el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en los hombres, más aún, *un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de ésta.*”(Cursivas añadidas). Ibid., p. 50.

<sup>281</sup> Esto no impide que Vico exhorte a los jóvenes al estudio permanente de las letras y que les pida algo “casi” divino, es decir: la profundización en los estudios literarios que es lo que permite desplegar las potencialidades heroicas de la mente. “¡Ved en qué medida pretendo de vosotros algo por encima de la condición humana, que de vosotros pido que con frecuencia se ejerza la casi divina naturaleza de vuestras mentes!”. Giambattista VICO, “Sobre la mente heroica (1732)”: *Cuadernos sobre Vico* 7/8 (1997), p. 462.

<sup>282</sup> A su vez, esta idea está estrechamente relacionada en Vico con su teoría del *verum ipsum factum*. Giambattista VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos” (1710): *Cuadernos sobre Vico* 11/12 (1999-2000), pp. 446ss.

<sup>283</sup> VICO, *The New Science*..., Book II, Section II, III, 412,413, p. 119.

<sup>284</sup> José FAUR, “Vico y la tradición hebrea”: *Cuadernos sobre Vico* 7/8, (1997), p. 257.

<sup>285</sup> VICO, *Ciencia Nueva*, versión en inglés citada y traducida por Faur. Ibidem.

históricos en el desarrollo de la humanidad. Sin duda para él, lo humano no puede ser entendido sino en términos de su propia historicidad. Y la historicidad no es nunca una mera compilación de datos. Según Faur, al enfatizar el inmenso contraste que existe entre el humanismo de Vico y la herencia ilustrada, los conceptos de poesía, mito y religión jamás constituirían arcaísmos o antecedentes irracionales cargados de primitivismo y decadencia. Mito y poesía son más bien “monumentos del pasado humano, encuentros con lo sublime, expresiones de temor, amor, esperanza o duda”<sup>286</sup>.

Se nota al vuelo la distancia entre un acercamiento al pasado *infantil* de las naciones, como el de Vico y el de los autores ilustrados. Sobre todo, si se lo coteja con algunas de las declaraciones de los enciclopedistas, y con las de Voltaire<sup>287</sup>, cuando se refieren a los textos de la Antigüedad. Uno de cuyos blancos, por ejemplo, apuntaba a los textos sagrados judíos:

Todos esos documentos son curiosos, pero son documentos sólo de la imaginación humana, de los que uno no puede aprender ni una sola verdad, científica o histórica. No existe hoy en día un libro de ciencia por pequeño que sea que no resulte más útil que todos los libros de la antigüedad<sup>288</sup>.

Las palabras de Voltaire, junto con la matriz de desprecio e ingenuidad en la que se fundan, recuerdan en parte el desdén que sentía Hegel por la metáfora en comparación a la dialéctica científica<sup>289</sup>. Como destacan Grassi y Faur, Vico se aparta de la herencia griega en el punto en qué esta concibe al hombre *tan solo* como parte intrínseca de la naturaleza. A diferencia de cómo pensaría Voltaire, o la gente ilustrada de ayer y hoy, para Vico no existen cánones absolutos por los que se pueda verdaderamente comprender la actividad y la esencia, si es que ésta existe, de lo humano. Lo humano no puede aprehenderse por su naturaleza, sino por su *historicidad*. Y esto significa que cualquier patrón de pensamientos y de sentimientos solo puede aparecer de forma muy dinámica y relativa. Existen, sí, constantes

---

<sup>286</sup> Ibid., p. 258.

<sup>287</sup> Poca broma era para la época ser el blanco de las mofas y burlas de Voltaire. La difícil situación de la comunidad sefardita en Europa desde ya antes de la Ilustración también aparece bien recogida en el texto de Faur. Además de la acusación de “plagiarios” y de “horda” Faur cita otros ejemplos: “Los judíos tratan su historia y sus antiguas fábulas como sus buhoneros tratan sus ropas. Las vuelven del revés y las venden como nuevas tan caras como sea posible”. Ibid. p. 256. Por contrapartida, Faur observa que Vico siempre se refirió a los judíos a través de expresiones sumamente respetuosas.

<sup>288</sup> Citado y traducido por Faur, Ibid., p. 257. Posiblemente Faur se refiere al *Tratado sobre la tolerancia* de Voltaire.

<sup>289</sup> Según Charles Fierz: “The German Idealists, who denied that the metaphor –being only a sense perception and not a true “thought”, not a logical conception, just a feeling- had philosophical importance. Hegel called the metaphor an “untrue form” since it remained at the lower level of externalities which only mind is capable of grasping in its rational content. Hegel’s rational content is, of course, scientific thinking”. Ver, Charles FIERZ, “Philosophical Implications of Ernesto Grassi: A New Foundation of Philosophy?: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 27, N° 2 (1994), p. 107.



cambios de patrones en el pensamiento y la sensación humana, en consonancia con los tipos y las variedades históricas de las distintas naciones. Incluso conceptos de fuerte pregnancia para la mente humana, como los de libertad o justicia estarían, para el pensador napolitano, en permanente cambio y transformación<sup>290</sup>. Es por esto que, con todas las diferencias intrínsecas al género de los hombres, Vico mantiene la validez “universal” del sentido común, primer criterio de comprensión de los pueblos o naciones:

Y el criterio de que se sirve es aquel señalado por la providencia divina, común a todas las naciones: se trata del sentido común del género humano, determinado como la necesaria concordancia de las mismas cosas humanas, que constituye toda belleza de este mundo civil<sup>291</sup>.

Quizás se pueda entender ahora un poco mejor por qué decíamos antes que en la tradición retórica del Mediterráneo<sup>292</sup> subyace un tipo de reconocimiento de las diferencias que no opone la particularidad a la generalidad, ni atribuye a períodos historiográficos las virtudes y los vicios de lo humano. Y gracias a ello, también emerge aquí un tipo de reconocimiento que se relaciona distintamente con la alteridad. Por eso creo que no es posible extraer una lectura dialógica o dialéctica de Vico. El sentido común al que refiere el napolitano no es solamente la base del sentido de pertenencia común a un grupo o a un pueblo, como remarcaba Gadamer. Y de ahí que tampoco se pueda, me parece, hacer de Vico una interpretación comunitarista<sup>293</sup>. Se trataría más bien de un *sensus communis* que está en la base del género humano y que no se agota en la tradición particular. De hecho, no se agota ni se restringe. Tampoco es un canon establecido de una vez y para siempre, como la *ley natural*, consustancial al proyecto ilustrado. Más bien sería la fuente primigenia del saber y del conocimiento sobre lo específicamente humano y, por tanto, el detraerla de la reflexión solo puede conducir a la temeridad y a la barbarie. Insistía mucho Vico en esto: el abandono de los estudios poéticos y literarios, el rechazo de otros criterios de validez y veracidad que no fueran la certeza y la evidencia, comporta el peligro de que el hombre no

---

<sup>290</sup> FAUR, “Vico y la tradición hebrea” p. 256.

<sup>291</sup> VICO, “Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza de las naciones”, citado en Rais BUSOM(ed.), *Vico*, Península, Barcelona, 1989, p. 265.

<sup>292</sup> Es importante resaltar las conexiones del pensamiento de Vico con la tradición de la retórica romana, así como también con el pensamiento judío sefardita. Además del texto de Faur, sobre este punto, puede consultarse también, Giorgio Alberto PINTON, “La Nápoles de Vico”: *Cuadernos sobre Vico* 7/8, (1997), pp. 115-139; Pilar HUERGA CRIADO, “Cristianos nuevos de origen ibérico en el Reino de Nápoles en el siglo XVII”: *Sefarad*, Vol. 72: 2, (julio-diciembre de 2012), pp. 351-387.

<sup>293</sup> Ni Charles Taylor ni Michael Sandel, por poner el ejemplo de dos autores emblemáticos del comunitarismo, se acercan, hasta donde yo sé, a la tradición humanista y retórica que ejemplifica Vico. Sí desarrollan, sobre todo en el caso de Taylor, una fuerte conexión con Herder y el romanticismo. Como contrapartida, quien sí tiene en cuenta la importancia del pensamiento de Vico es MacIntyre. Ver Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study on Moral Theory*, Third Edition, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007, pp. 37, 216, 265, 277.

pueda sobreponerse a su *ferinitas*, a su propia ferocidad. “Poetry helps to overcome *Ferinitas*”<sup>294</sup>. Grassi rastrea esta tesis, tan presente en Vico, hasta el humanismo italiano del *Quattrocento*. Fundamentalmente a partir de la obra de Coluccio Salutati, Lorenzo Valla, Francesco Petrarca y Giovanni Boccaccio. Muy reseñable resulta el hecho de que, sobre todo en el caso de Salutati, la tradición griega no se agotaba para estos humanistas en la poesía de Homero ni en la Teodicea, sino que también incorporan las tragedias de Eurípides y Sófocles, lo que les hacía vincular muy estrechamente poesía con filosofía política.

En todo caso, el primer lenguaje de la humanidad es, para Vico, de carácter fantástico, mítico e imaginativo, no racional ni argumentativo. Y, por este motivo, debe continuar siendo cobijado y comprendido en sus propios términos desde la razón y el estudio<sup>295</sup>. En otras palabras, el estudio de la retórica filosófica, con su respeto por la pluralidad congénita del género humano y su exhortación al estudio de lo verosímil junto con lo veraz, ayuda a trascender la crueldad, la ferocidad y la barbarie.

## 2.6 LA BARBARIE RETORNADA EN LA CIUDAD

Según Enrico Nuzzo, Vico trata el término barbarie como un *tropo* o figura conceptual. Es decir: con un profundo trasfondo retórico. En principio, cada nación ha tenido su propia barbarie, su momento histórico o ‘tiempo’ bárbaro al que, además, puede siempre retornar. Así, para Vico, en todo espacio, allí donde una nación haya originado su historia, hay “un lugar” o un momento de barbarie<sup>296</sup>. Un ‘lugar’ que no es *strictu sensu* un tiempo concreto, que pueda datarse o ponerse entre paréntesis, ni tampoco un territorio delimitado que se pueda domeñar. Justamente por tratar el fenómeno de la barbarie como un *tropo* retórico, un lugar imaginativo —temporal y atemporal *a la vez*— es que Vico puede aludir a la mente comunal de los pueblos al tiempo que consigue desentrañar connotaciones historiográficas concretas.

Según la reconstrucción que hace Nuzzo, Vico reconfigura el concepto de barbarie de una forma peculiar, separándolo de su largo recorrido grecorromano e ilustrado. Para la tradición greco-latina, la barbarie representaba a menudo una “radicalización de la alteridad

---

<sup>294</sup> Ernesto GRASSI, “Can Rhetoric provide a new basis for philosophizing? The Humanist Tradition”: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 11, N° 2 (Spring 1978), p. 78.

<sup>295</sup> Giambattista VICO (1732), “Sobre la mente heroica”: *Cuadernos sobre Vico*, 7/8 (1997), p. 462- 466.

<sup>296</sup> Enrico NUZZO, “Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico”: *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, (2003), p. 151.

respecto del ideal de la *humanitas*<sup>297</sup>. Es por ello que representa casi siempre la distancia respecto de la ciudad (cuna y casa del hombre) pero, incluso en mayor medida, lo hostil. Vico advierte pertinentemente que tanto en la lengua griega como en latín el término bárbaro aparece asociado, en primer lugar, a *hostis*<sup>298</sup>, representando así la condición del límite. Un límite concebido como extremadamente peligroso, más allá del cual la condición de civilidad se difumina. Aquí ya se anuncia en toda regla uno de los prejuicios cardinales de nuestra herencia política y uno de los mayores escollos para el reconocimiento de las diferencias; especialmente cuando éstas caen por fuera de los bordes y fronteras de la comunidad. En el capítulo séptimo y final de este trabajo analizaré detalladamente el origen e impacto de esta equiparación teórica entre *hostis* y alteridad y las trabas que esto opone a la tarea del reconocimiento.

Asimismo, en sintonía con el rechazo y el temor asociado a la noción de hostilidad, lo bárbaro también ha sido frecuentemente representado como *'desmesura'*. El desbordamiento y “el exceso de los sentidos (hasta llegar incluso a la contigüidad con lo animal) y pobreza de la racionalidad”<sup>299</sup>. En torno a estos dos sentidos principales de la hostilidad y la desmesura, florecen toda una serie de significaciones de contraste que describen bastante bien el camino del encuentro (del choque) entre lo que se entiende como civilizado y la alteridad. Algunas de estas significaciones contrapuestas serían:

- absoluta distancia de la civilización/ exceso de relajación de las costumbres de la civilización;
- libertad desenfrenada/ absoluto despotismo;
- exuberancia, derroche de la sensorialidad/ tosquedad y pobreza de recursos<sup>300</sup>.

Resulta fácil llegar a través de esta línea asociativa al núcleo del imaginario de la barbarie para la mente civilizada: bárbara-horda, bárbaro-exceso, bárbara-multitud.

Nuzzo destaca que Vico no repudia ni rechaza estas concepciones de lo bárbaro. Más bien las repiensa ofreciendo, como resultado, una importante transformación de su significado. Ciertamente, lo bárbaro se ceñiría a las primitivas y más rudas formas de la humanidad. Pero las entiende como formas que se producen por necesidad y de manera fructífera con la génesis y los primeros desarrollos de cada nación y que, dada su fecundidad,

---

<sup>297</sup> Ibid., p. 153.

<sup>298</sup> VICO, *The New Science of Giambattista Vico*, Book II, V, II, 611 y 638, pp. 201, 214.

<sup>299</sup> NUZZO, “Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico”, p. 153.

<sup>300</sup> Ibidem.

sirven a la construcción y despliegue de sus potencialidades<sup>301</sup>. Vico describe lo bárbaro como rudo, tosco y rústico, *pero nunca como inhumano*. La excepcionalidad del planteo radica en comprender lo siguiente: así como ahora lo bárbaro ya no se opone a la *humanitas* —pues la barbarie late en el origen de todos los pueblos, incluso de los más vanidosos— por la misma contracción, a la alteridad (en el caso que nos interesa, lo foráneo a la comunidad) tampoco se la desprovee de humanidad. Así, siguiendo el análisis de Nuzzo, para Vico:

No hay entonces “nación, por bárbara que sea”... que no respete las costumbres esenciales, fundadoras de la humanidad. De este modo, [se puede] absorber en lo humano incluso rasgos del otro, sea del límite por excelencia que es la selva...o bien por la dimensión de lo otro que es la ‘rusticitas’, lo que precede a la dimensión de la *urbs*, de la *civitas*...o bien de aquello que es despreciativamente inferior por situarse en la esfera de la ‘ruditas’...Los estupendos oxímoros que caracterizan la conceptualización de Vico...nacen justo porque tienen —fieles a una lógica de la contracción— asumido y contraído en lo humanamente productivo y válido todo aquello que habitualmente estaba lejano de la *humanitas*: lo ‘vulgar’, lo ‘infantil’, lo ‘rústico’, lo ‘rudo’, lo ‘ferox’, incluso la desmesura y lo deforme...<sup>302</sup>.

En este punto, se han establecido paralelismos entre Vico y el pensamiento de Jean Jacques Rousseau por su teoría sobre el origen de las lenguas<sup>303</sup> y su tópica del ‘buen salvaje’. También se le atribuye similitudes con Hegel por su ‘constructivismo’<sup>304</sup> y con Herder (por el rol de la cuestión lingüística)<sup>305</sup>. Un paralelismo menos señalado, pero a mi juicio más atractivo, es el que existe entre los universales fantásticos (*universali fantatici*) viquianos, junto con sus *tropoi* de la barbarie, y el de la pulsión creativa del *id* en Freud. No creo que haya

---

<sup>301</sup> Sin embargo, del planteo de Vico no puede en absoluto presuponerse un curso lineal ni progresivo en la historia de las naciones. De la teoría de los cursos y recursos (*corsi e ricorsi*) históricos en la vida de los pueblos emerge sí un patrón de aparición, madurez y declive. Un patrón que tiende a repetirse, aunque nunca de forma idéntica. Sí hay una filosofía, pero no hay un *fin* de la historia en Vico. Tampoco ninguna evolución *progresiva* de los pueblos. Es posiblemente a partir de este punto concreto que Isaiah Berlin califica como “anti-ilustrado” el concepto de historia en Vico. Ver, Isaiah BERLIN, “Giambattista Vico”: *Cuadernos sobre Vico* 11-12, (1999-2000), pp. 21-22; también, Donald VERENE, “Freud’s Consulting Room Archeology and Vico’s Principles of Humanity: A Communication”: *British Journal of Psychotherapy*, vol. 13 Issue 4 (1997), pp. 502-503.

<sup>302</sup> NUZZO, “Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico”, p. 155.

<sup>303</sup> Muy significativamente, Jacques DERRIDA, *De la gramatología*, Siglo veintiuno editores, Madrid, México DF, 1986, pp. 139-140, 273, 341ss.

<sup>304</sup> Ver, Tom ROCKMORE, “Vico y el constructivismo”: *Cuadernos sobre Vico*, 11-12 (1999-2000), pp. 195-197. Esta idea de que Vico preanuncia temáticas y formas presentes en Hegel (sin que se conozcan referencias de que éste lo haya leído) es de Benedetto Croce, quien también lo compara con Herder y Von Humboldt. Ver Benedetto CROCE, *The Philosophy of Giambattista Vico*, translated by R.G Collingwood, Howard Latimer Limited, London, 1913, pp. 238-239. Disponible en: <https://archive.org/details/thephilosophyofg00crocuoft/12/01/2016>.

<sup>305</sup> Además de Croce, Isaiah BERLIN, *Vico and Herder: Two Studies on History of Ideas*, Viking, New York, 1976, *passim*.

parecidos entre Vico y Freud, pero sí una cierta analogía, un eco tenue. Y no solo por la importancia que ambos otorgaban al mito y a las artes poéticas en el proceso de configuración de la mente humana. También por mantenerse los dos extremadamente fieles a la controvertida hipótesis por la cual, tanto las primeras verdades como las primeras instituciones de la humanidad tienen su raíz en la fantasía y no en los conceptos racionales.

## **2.7 LO MUTUS: EL LENGUAJE SILENCIOSO Y LOS SEGMENTOS DE FANTASÍA**

Por lo dicho hasta ahora, no es difícil observar que también hay en Vico una cierta filosofía de la historia. Éste es posiblemente el mar de fondo conceptual de su *Ciencia Nueva*. Para Vico, tan importante como los significados de la historia de la humanidad era la fundación de una nueva forma de entenderla y conocerla, de ahí el título de su obra magna. Como Descartes o Bacon, Vico también deseó replantear el camino del conocimiento de forma integral, de acuerdo con una nueva visión de los hombres, la política y el Estado, la cultura y la relación con la trascendencia. Curiosamente, en una coincidencia que no podemos dejar de resaltar, tanto Vico como Voegelin llaman a sus respectivas obras *Ciencia Nueva*, mientras que Freud solía repetir que su verdadera intención era fundar una “nueva ciencia” de la psique, distinta y muy resistida por la neurología de la época<sup>306</sup>. Pero en tanto que para Descartes o para Bacon, que albergaban idéntica pasión por la novedad, el fundamento indiscutible de la ciencia se sustentaba en las capacidades internas (puras) de la razón para comprender el mundo de la naturaleza; para Vico, Voegelin y Freud, lo ‘nuevo’ tiene que ver más con una restauración creativa del origen mítico, teológico-político y psíquico. Dicho origen, además, no es evidente. Pervive *enterrado* bajo las diversas capas de lo social, lo cultural y lo lingüístico. La metáfora de aquello que está enterrado o sumergido bajo la superficie de la cultura, de la consciencia y de la lengua resulta muy atinada para comprender hacia donde orientaron sus esfuerzos teóricos estos tres autores.

Una cuestión que no puede pasarse por alto es el problema del lenguaje y su relación tanto con las imágenes de la vida interna y creativa de los hombres como con el mundo externo al que el lenguaje apela. En su teoría cíclica sobre los cursos y recursos (*corsi e recorri*) en la historia de las naciones, Vico establecía tres edades recurrentes en el desarrollo de la

---

<sup>306</sup> “Yo siempre he sentido una gran injusticia que la gente rehúse a considerar al psicoanálisis como cualquier otra ciencia. Este rechazo tiene su expresión en el surgimiento de las objeciones más obstinadas”. Sigmund FREUD, “Autobiografía” (1924-1925) en *Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2791.

humanidad. La edad de los dioses, durante la cual toda experiencia humana se ordena en relación a la trascendencia divina. La edad de los héroes, en donde las sociedades humanas y sus distintos tipos de caracteres se entienden en términos heroicos. Y, finalmente, la edad de los hombres, en la que el pensamiento humano se vuelve abstracto y racional, al tiempo que las sociedades se fundan en el derecho y la jurisprudencia<sup>307</sup>. Cada nación sobre la faz de la tierra se mueve a través de estos ‘momentos’ o ‘lugares’ que, volvemos a señalar, no son progresivos ni ascendentes. Pues, en ningún caso para Vico la abstracción del tercer momento (la edad de los hombres), por ejemplo, sería “superior” a la creatividad del primero (la edad de los dioses). La recurrencia de las tres edades señalaría más bien oscilaciones entre una y otra que pueden, incluso, darse de forma simultánea. Porque moverse, en el universo viquiano, no es exactamente un desplazamiento: no es un cambiar un sitio por otro.

En Vico, el planteo tiende hacia lo cíclico. Hay cursos y recursos en el transcurrir de las comunidades y las naciones que hacen que éstas puedan retornar a cualquiera de estas edades, en cualquier momento. De ahí, el precioso oxímoron de “barbarie de la reflexión” o “barbarie retornada”<sup>308</sup>. Y de ahí también la gran acusación a Vico, la de “anti-ilustrado” y “anti-moderno”<sup>309</sup>. Su noción de recurrencia de los distintos cursos históricos de la humanidad perfora tenazmente cualquier tipo de confianza en el progreso de ésta. Como apunta Verene:

The life of every nation repeats in its fundamental aspects in its fundamental aspects the life of every other nation, in the way the life of any individual within a species repeats in its basic development the life of every other member of the species<sup>310</sup>.

Por lo tanto, en Vico, aunque sí hay bárbara y heroica violencia, no habría edades ‘oscuras’ ni ‘involucionadas’; como tampoco tiempos ‘iluminados’ o progresivos. Y esto hacer emerger no solo una cierta filosofía de la historia sino también de lo mítico<sup>311</sup>. Para Vico, lo mítico es la experiencia original de la psiquis humana, todos aquellos relatos fantásticos y primigenios que dan forma a la mente de los hombres. Como veremos más

---

<sup>307</sup> VICO, *The New Science of Giambattista Vico*, Book I, Section I, 52, pp. 31; ver también, VERENE, “Freud’s Consulting Room Archeology and Vico’s Principles of Humanity: A Communication”, p. 502; FAUR, “Vico y la tradición hebrea”, pp. 260-261.

<sup>308</sup> VICO, *The New Science of Giambattista Vico*, Book Five, I, pp. 357-360 y II, pp. 370-376.

<sup>309</sup> BERLIN, “Giambattista Vico”, pp. 18-19.

<sup>310</sup> VERENE, “Freud’s Consulting Room Archeology and Vico’s Principles of Humanity: A Communication”, p. 503.

<sup>311</sup> Según Verene, Ernst Cassirer consideraba a Vico “el verdadero descubridor” del mito. *Ibid.*, p. 503. También en Donald VERENE, “Vico’s influence on Cassirer”: *New Vico Studies*, Vol. 3 (1985), pp.105-111.

adelante, esta cuestión es elemental también para Freud. Y lo mítico tiene siempre que ver con lo mudo:

Thus we find words of the earliest nations were mute, which the earliest Greeks must have signified by the word *mythos*, their 'fable', which would be *mutus* (mute) in Latin; that the Latin *fabula* survived in Italian as *favella*, meaning language, and that fables constituted the first *Fas gentium* [The divine law of the gentes], which was an immutable expression<sup>312</sup>.

Los primeros lenguajes de las naciones emergen, para Vico, como mitos y como fábulas (*favelle*). Y su proximidad al silencio del origen los convierte en lenguajes mudos, míticos. Lenguajes que tienden a difuminarse en la memoria, por fuera del tiempo, "expresión de lo inmutable". Lenguajes que nominan aquello de lo que no se puede hablar, aquello que está enterrado o reprimido y por esto mismo retorna a través de la fantasía. Lo mítico y lo *in fans* se vuelven dar la mano en este aspecto pues:

In children memory is most vigorous, and imagination is therefore excessively vivid, *for imagination is nothing but extended or compounded memory*...this axiom is the explanation of the vividness of the poetic images the world had form in its first childhood<sup>313</sup>.

Aunque en los niños es donde más radicalmente se expresan estos aspectos de la imaginación y la memoria, los pocos que los pueden evocar con provecho para la ciudad son, para Vico, los poetas. Hesíodo, Homero, Virgilio o Dante son para él aquellos que rememoran y ordenan estos componentes insondables de la psique humana a través de sus poemas. Por eso hay algo así como una sabiduría poética, un repositorio de libertades, un metalenguaje común a la humanidad (los universales fantásticos y el *sensus communis*), de donde los poetas extraen experiencias como tesoros enterrados en el alma de las generaciones. Ernesto Grassi recupera la observación de Dante que entendía el lenguaje imaginario de los poetas como un lenguaje "más real" que el de los científicos. Grassi argumenta que la experiencia que da cabida a la palabra poética es el origen mismo de la

---

<sup>312</sup> VICO, *The New Science of Giambattista Vico*, Book III, 251, p. 150.

<sup>313</sup> *Ibid.*, Book I, L, 211, 212, p. 67.

historicidad humana<sup>314</sup>. Vico llamaba a Dante el “Homero toscano”<sup>315</sup>, no tanto por apropiación patriótica, sino porque quería resaltar el *rol filosófico y político* de la poesía<sup>316</sup>.

Para Grassi, que fue un discípulo muy estimado de Heidegger al tiempo que uno de sus más inusitados críticos, la tradición moderna del idealismo filosófico alemán ha pasado completamente por alto este aspecto de la retórica humanista del Mediterráneo. Cuando Vico sostiene que los autores clásicos han sido malinterpretados en la Modernidad, Grassi se hace eco de este llamado de atención. Pues ve en su obra la posibilidad de salir de la aporía filosófica planteada tanto por el cientificismo ingenuo como por su contracara, el lamento desconsolado del existencialismo:

The poet as orator calls the human world into being and realizes it for the sake of the world, through the world as rhetorical. But the objection remains that the world that comes into being through the poet cannot be the object of science because it is based on metaphors. Scientific thought precludes accepting such a presupposition since it represents something that is ‘merely human’. Metaphors represent a merely picturesque beginning for thought in unfounded guideposts within a darkness that is impenetrable for men. This objection leads to the rejection of the humanist tradition as ‘empty’<sup>317</sup>.

También Heidegger había fijado su atención en el rol de la poesía y su relación con el lenguaje filosófico, como una manera de salir de su logocentrismo<sup>318</sup>. Sin embargo, gracias a la recuperación que hace de Vico y del humanismo cívico italiano, Grassi afirma que figuras retóricas como la metáfora o la metonimia tienen una ontología propia que merece atención y especial cuidado. Para Grassi, el lenguaje y las figuras retóricas permiten conectar las apariencias sensoriales con el fin de asignarles significados “inesperados”, imposibles de captar a través del pensamiento racional<sup>319</sup>. Significados que no pueden deducirse a partir de conceptos, a su vez derivados de principios (*archai*) o ideas esenciales.

Pero, ¿por qué es tan importante recuperar, a través de metáforas y otras figuras retóricas, como la metonimia, significados “inesperados”? Y más aún, ¿en qué sentido puede decirse que la metáfora poética alude a algo más “real” que aquello que el lenguaje de los

---

<sup>314</sup> FIERZ, “Philosophical Implications of Ernesto Grassi: A New Foundation of Philosophy?”, p. 106; GRASSI, “Can Rhetoric provide a new basis for philosophizing? The Humanist Tradition”, p. 95.

<sup>315</sup> VERENE, “Freud’s Consulting Room Archeology and Vico’s Principles of Humanity: A Communication”, p. 503.

<sup>316</sup> GRASSI, “Can Rhetoric provide a new basis for philosophizing? The Humanist Tradition”, p. 78.

<sup>317</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>318</sup> HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, pp. 23, 50-53, 81.

<sup>319</sup> GRASSI, “Can Rhetoric provide a new basis for philosophizing? The Humanist Tradition”, p. 76.



objetos pretende designar por correspondencia entre éstos y sus nombres? ¿Qué quiere decir “inesperados”? ¿Qué vienen a nosotros de la nada puesto que eran inexistentes? ¿O que podemos tal vez recuperarlos de capas y sustratos de significación previamente olvidados? ¿Apela la imaginación a algo *inicialmente* existente? ¿O, más bien, como tendería a pensar el cartesianismo, aquello imaginado debería ser equiparado a la falsedad y la mentira?

En *Ciencia Nueva*, Vico se inspira en la tradición judeocristiana y la mitología romana para elaborar un intrincadísimo relato sobre los orígenes de las naciones. Allí no solo describe su desarrollo a través de las tres edades de la humanidad antes mencionadas (dioses, héroes y hombres), sino que también menciona tres principios cardinales en la fundación de la comunidad: la religión, el matrimonio y el entierro o culto a los muertos<sup>320</sup>. En una imaginativa transformación del mito bíblico, Vico narra la historia de los *bestioni*, los primeros descendientes de Noé, luego del diluvio universal, cuya talla asemejaba a la de los gigantes<sup>321</sup>. Nómades y sin propósito, los *grossi bestioni* vagaban por los bosques de la tierra, sin lazos de parentesco entre ellos ni sentimientos de miedo o vergüenza. A medida que la tierra se fue secando, fueron experimentaron otros fenómenos, el trueno y el relámpago, por ejemplo, que provocó entre ellos las primeras sensaciones de terror y la necesidad de refugio y asentamiento en las cuevas. A partir de entonces, comenzaron a unirse entre hombres y mujeres<sup>322</sup> en matrimonio, quizás como una respuesta ante el temor de la visión del cielo y el trueno, al que empezaron a llamar Júpiter (*Jupiter tronans*). Júpiter o Jeová (*Jove*), fue también el primer nombre pronunciado por los *bestioni* y la primera fuerza vivenciada interiormente como extra-natural, simbolizada por el trueno.

Nombrar algo, como recuerda Verene, requiere de todo el poder del simbolismo a disposición de la mente humana<sup>323</sup>. Además, este poder humano de nombrar puede extenderse al resto de cosas sobre la tierra. Una vez que el primer dios ha sido nombrado y simbolizado a través de un elemento evocativo (el trueno para Júpiter, por ejemplo), también las demás fuerzas pueden ser designadas. El mundo de los *bestioni* comienza así a llenarse de

---

<sup>320</sup> VICO, *The New Science of Giambattista Vico*, Introduction of the work, 10, 11, 12, 13, pp. 7-8.

<sup>321</sup> Ibid., Book II, III, 369, 370, 371, pp. 100-102.

<sup>322</sup> Es de una gran fuerza poética y política el pasaje que evoca las relaciones entre hombres y mujeres en tiempos de los *bestioni*, vagabundos por los bosques de la tierra. Vico comenta que, al vagar como bestias, las mujeres huían “remisas y esquivas” de la persecución de los hombres (*undocile and shy*, en mi versión inglesa). Así como que las madres abandonaban a sus hijos, en la suciedad y la desnudez, tan pronto los hubieran destetado. Ibid., p. 101.

<sup>323</sup> VERENE, “Freud’s Consulting Room Archeology and Vico’s Principles of Humanity: A Communication”, p. 503.

dioses. Vico destaca que mientras los más responsables entre ellos<sup>324</sup> construyeron altares a Júpiter y comenzaron a interpretar sus auspicios, también formaron las primeras familias y a enterrar a sus ancestros. De esta forma, comenzaron a reclamar la propiedad sobre la tierra y a establecer los primeros linajes familiares. Bajo la protección de los dioses, los linajes familiares quedaban a su vez conectados a un entramado de héroes que encarnaban las virtudes del carácter grupal y que permitían el despliegue de la comunidad. Para Vico, cada nación puede tener su propio Júpiter; lo cual significa que hay más de un dios o que Dios tiene diversos nombres. Pero todas las naciones albergan un origen similar que conecta religión, matrimonio (no solo como unión sexual, sino como la primera clase de amistad que civiliza a los *bestioni*<sup>325</sup>) y el entierro de los muertos.

Con el devenir del tiempo, no obstante, los orígenes fantásticos de la comunidad tienden a ser olvidados. Podría decirse que quedan enterrados, como ruinas o vestigios arqueológicos, en los distintos sustratos de la historia y de la mente de los ciudadanos. Ernest Renan, también preocupado por comprender los principios de la comunidad nacional, pudo observar esto con toda claridad. El surgimiento de una nación siempre tiene antes que ver con el olvido y con la amnesia que con la memoria. Algo tiene que haber sido lo suficientemente extraordinario como para que haya sido diluido del recuerdo, como mantiene Vico. O tal vez, como veremos más adelante en la hipótesis de Renan, algo tiene que haber sido lo suficientemente traumático como para provocar la cohesión del grupo en torno al olvido de una violencia originaria. Tal es el poder del origen:

En la noche de espesa oscuridad que envuelve la primitiva antigüedad brilla la luz eterna de una verdad, la de que el mundo de la sociedad civil ha sido ciertamente hecho por los hombres y que sus principios han de ser encontrados por consiguiente en las modificaciones de nuestra propia mente humana<sup>326</sup>.

En cualquier caso, *lo mutus* abre el paso a esos primeros segmentos de fantasías que, aún sumergidos en la mente de los ciudadanos, posibilitan el surgimiento de las naciones. Lo *mutus* nutre la vida interior de la comunidad, así como también todos y cada uno de sus símbolos. A lo *mutus* y fantástico se lo puede considerar también infantil; pues respira en lo oscuro y carece de voz adulta, aunque no por ello deja de hacerse sentir en el ámbito público

---

<sup>324</sup> Es muy interesante señalar que no todos los *bestioni* se desarrollan por igual. En el mito relatado por Vico, algunos de ellos no aprenden nunca el nombre de Júpiter a través del trueno y permanecen salvajes. Aparecen así los primeros plebeyos de la historia humana (*famuli*), bajo la protección de las familias.

<sup>325</sup> VICO, *The New Science of Giambattista Vico*, Book II, IV, II, 554, p. 175.

<sup>326</sup> Vico citado en BERLIN, "Giambattista Vico", p. 24.

y a plena luz del día. Freud, por ejemplo, le asignó a este ‘espacio’, que él denomina *id o ello*, la inteligencia suficiente como para hablar través del cuerpo y también la de expresarse individualmente a través del lenguaje onírico. Vico nunca fue tan lejos como para buscar un lenguaje escondido en los sueños, pero sí tuvo plena consciencia de esta dimensión de la realidad humana. También entendió que la supresión o *represión* de estos aspectos de lo real producen sufrimientos y “enfermedades civiles”<sup>327</sup> de distintas clases.

Ésta era su principal crítica al cartesianismo. Si el pensamiento poético y retórico queda subsumido en favor de una mera lógica de la evidencia y la certeza junto con la de un orden técnico de la vida, las naciones tienden a desintegrarse en la secularidad de su propio (des)orden. Ésa era la principal amenaza política que advirtió Vico y es, en cierta medida, un problema que hoy no nos es indiferente. La racionalidad desconectada de la fantasía es para él la fuente de uno de los principales trastornos en la ciudad. Freud entendería algo bastante parecido<sup>328</sup>, cuando se refería al malestar en la cultura ocasionado por la represión de los orígenes pulsionales del *id* y a los reiterados desequilibrios que ello ocasionaba, a la manera de racionalizaciones obsesivas. El poder pensar sobre la fantasía y lo fantástico (para así distinguirlo de otras formas de pensamiento) es necesariamente un requisito que habilita la elaboración de buenos (y sanos) juicios. He aquí otro de los aportes fundamentales de la retórica filosófica que guardan cierto paralelismo con los del psicoanálisis.

¿Y qué decir del curioso olvido de lo retórico en el pensamiento *posthumanista* de nuestros días<sup>329</sup>? En política y filosofía, las ausencias importan tanto o más que las presencias. Aquí también resulta muy atinada la crítica de Ernesto Grassi. A la retórica se la ha asimilado con cierto humanismo de baja ralea. Pero no todo humanismo, y ciertamente no el retórico o cívico, es un antropomorfismo ingenuo al que ni siquiera vale la pena considerar en su aportación filosófica. Para ello es necesario incidir en una última cuestión que ya ha sido avanzada en líneas anteriores. Además de su conexión con el juicio, la contingencia y con la sabiduría pragmática del sentido común, el saber retórico posibilita una ampliación del criterio de verdad. También podría decirse que pacifica la relación con lo verídico. Intentaré explicarlo a continuación.

---

<sup>327</sup> VERENE, “Freud’s Consulting Room Archeology and Vico’s Principles of Humanity: A Communication”, p. 504.

<sup>328</sup> Ibidem.

<sup>329</sup> Ver, Víctor ALONSO ROCAFORT, “El olvido de la retórica en el posthumanismo heideggeriano”: *Política y Sociedad*, Vol. 45, n°3(2008), pp. 45-60.

## 2.8 NO SOLO METAFÍSICA: VERACIDAD Y VEROSIMILITUD

Un tema aun pendiente concierne a la relación entre retórica y los criterios de verdad y validez que se ponen en juego a la hora de establecer y ejercitar la facultad del juicio. La cuestión tiene su importancia puesto que filósofos excelsos de la Modernidad, como Descartes o Locke, han reiteradamente acusado a la retórica de ser un “poderoso instrumento de error y engaño”<sup>330</sup>. Otros, con mayor sensibilidad retórica y humanística, como Francis Bacon o Thomas Hobbes, renegaron de ella en favor de hacer avanzar la ciencia por el sendero de los nuevos descubrimientos científicos. No obstante, la ambigüedad de Hobbes ante la retórica y sus usos ha sido muy estudiada<sup>331</sup>.

Hasta cierto punto, nos es fácil compartir la afirmación de Ernesto Grassi cuando dice que “la vida moderna carece de verdad”<sup>332</sup>. Grassi se refiere al desprestigio de la noción de verdad dentro del discurso científico. Sabemos que las fórmulas y los métodos lógicos de la ciencia tienen validez solo al interior de sus propios sistemas de postulados y no pueden legítimamente responder a cuestiones acerca de la verdad de aquello que está siendo investigado. No es de extrañar, por tanto, que esta carencia para poder pensar sobre las distintas nociones de verdad conlleve una cierta derrota de las narrativas culturales en favor de “[lo] tecnológico, que encuentra su significado y propósito solo mediante [más y nueva] tecnología, analíticamente derivada”<sup>333</sup>.

La aportación de Grassi al respecto consiste en comprender la metáfora como a una dimensión particular del pensamiento. Un aspecto que posee su propia ontología y que descubre en la verosimilitud uno de los factores relevantes en el camino de la búsqueda de la verdad<sup>334</sup>. Ésta es la razón que le lleva a recuperar para el debate filosófico a Vico, como epítome de la retórica cívica que sobrevive a los empujones epistemológicos que se dan con la Modernidad. Y, por detrás del napolitano, viene una parte frondosa de la tradición del humanismo italiano prerrenacentista:

---

<sup>330</sup> John LOCKE, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, citado en *Ibid.*, p. 47.

<sup>331</sup> *Ibidem*; ver también Sheldon Wolin, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, traducción de Javier Roiz y Víctor Alonso Rocafort, Editorial Foro Interno, Madrid, 2005, *passim*; Quentin Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, *passim*; Bryan GARSTEN, *Saving Persuasion, A Defense of Rhetoric and Judgement*, Harvard University Press, Cambridge Ma. And London, 2009, pp. 25-54.

<sup>332</sup> Ernesto GRASSI, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Bing-Hampton, 1983, p. 13.

<sup>333</sup> FIERZ, “Philosophical Implications of Ernesto Grassi: A New Foundation of Philosophy?”, p. 104.

<sup>334</sup> Para Grassi, de hecho, la imagen que deviene del pensamiento metafórico es ontológica. *Ibid.*, p.105; GRASSI, “Can Rhetoric provide a new basis for philosophizing? The Humanist Tradition”, p. 91.

At the end of the humanist period Vico—in whose theories the whole humanist tradition reached its highest philosophical consciousness...tries to reestablish the connection between philosophy and rhetoric and at the same time, to reinstate the humanistic branches of knowledge...by rendering their philosophical significance<sup>335</sup>.

El reintegrar la corriente humanística y cívica de la retórica a las ramas del conocimiento permite restablecer los puentes entre retórica y filosofía, al tiempo que otorga una significación epistemológica crucial al problema de la verdad en el ser humano. Pues dicho problema, en la tradición filosófica griega, había tendido siempre a caer sobre el horizonte de la metafísica. Y en nuestra época, la metafísica—excepto por raras excepciones filosóficas como vimos con Voegelin— tiende a ser un ámbito más bien censurado por casi todos los derivados del cientificismo o reduccionismo epistemológico.

Aun así, el problema de la verdad subyace, aunque solo sea de forma degradada o como meros “criterios de validez”. En su carta a Jean Beaufret, Martin Heidegger ya advertía que al menos desde Platón y Aristóteles, el pensar había comenzado a ser asimilado por el hacer y el fabricar, con lo que perdía el contacto con su propia esencia y quedaba relegado al ámbito de la lógica y de la *techné*:

En ellos [Platón y Aristóteles], el pensar mismo vale como una *τέχνη*, esto es como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar...la determinación del conocer como procedimiento “teórico” sucede ya dentro de la interpretación “técnica” del pensar...Desde entonces, la “filosofía” se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las “ciencias”. Y cree que la mejor forma de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia. Pero este esfuerzo equivale al abandono de la esencia del pensar. En la interpretación técnica del pensar se abandona al ser como elemento del pensar. Desde la Sofística y Platón es la “lógica” la que empieza a sancionar dicha interpretación<sup>336</sup>.

Al mismo tiempo, Heidegger reparaba, al igual que Voegelin, en la decadencia y corrupción del lenguaje como en un obstáculo *casi* insalvable para la metafísica:

La devastación del lenguaje, que se extiende velozmente por todas partes, no sólo se nutre de la responsabilidad estética y moral de todo uso del lenguaje.

---

<sup>335</sup> Grassi citado en FIERZ, “Philosophical Implications of Ernesto Grassi: A New Foundation of Philosophy?”, p. 105.

<sup>336</sup> HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 13.

Nace de una amenaza contra la esencia del hombre. Cuidar el uso del lenguaje no demuestra que hayamos esquivado este peligro esencial...el lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente...<sup>337</sup>.

Es un tanto descorazonador, sin embargo, que en su intento por sortear este peligro, ir más allá de la tradición y romper con el “olvido del ser” de nuestra propia herencia filosófica, el maestro alemán pase completamente por alto a la tradición humanista de la retórica que entiende al lenguaje genuino más allá, mucho *más allá*, de cualquiera de sus propiedades formalistas o lógicas. La cuidadosa introducción que Grassi escribe a la carta de Heidegger<sup>338</sup> es un intento por mostrarle a su propio maestro que en la corriente retórica de los humanistas del *Quattrocento* (Salutati, Boccaccio y Petrarca, por ejemplo) ya aparecía lo que Vico teorizará tres siglos más tarde:

The humanist tradition excludes every kind of “formalism” from “genuine” language. The *essential* elements *leading to the human world are work and fantasy*. Work is the continuing attempt to meet human needs through the means provided by the *artes*...In the tradition that we have been discussing, figurative language, metaphor, and so every immediate, imagistic, and rhetorical form of speech is of fundamental importance. The fact that this primary importance of rhetorical speech has been misunderstood and concealed is one of the reasons for the devaluation of Italian Humanism<sup>339</sup>. (Cursivas añadidas).

Al ser Heidegger el interlocutor deseado de Grassi, es obvio que la suya no es una tesis ni histórica ni lingüística. Me inclinaría por situar su trabajo plenamente en el campo de lo filosófico y, más específicamente, como una aportación epistemológica muy concreta. Como vimos, en Heidegger, el humanismo (sin demasiados matices) no se escapa al “olvido del ser” que imposibilita el verdadero despliegue del pensamiento. Recordemos que para el autor de *Ser y Tiempo* este despliegue se realiza mediante el contacto con la propia esencia del pensar. En este sentido, para Heidegger, el humanismo y todas sus secuelas<sup>340</sup> carecen de profundidad. Son respuestas más bien banales (Heidegger no lo dice así, pero lo roza) de un

---

<sup>337</sup> Ibid., p. 20.

<sup>338</sup> Este texto se puede encontrar en Ernesto Grassi, “Introducción. El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno” en Martin Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo* (1ª edición 1947), Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1954. Ver también, Ernesto GRASSI, *Heidegger y el problema del humanismo*, Anthropos, Barcelona, 2006, pp. 1-17.

<sup>339</sup> GRASSI, “Can Rhetoric provide a new basis for philosophizing? The Humanist Tradition”, p. 79.

<sup>340</sup> Heidegger menciona al marxismo, la antropología cristiana y el existencialismo de Sartre como ramificaciones del humanismo romano. HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, pp. 21- 22.

pensar que no se ha salido ni por un momento del ámbito de la reflexión al mero servicio del fabricar o del hacer. Dicho con otras palabras: el humanismo es un pensar degradado o “impuro”. Por eso es necesario ir hacia algo más “inicial”: hacia una experiencia del pensar que pueda encontrarse “en la vecindad del ser”<sup>341</sup>. Por salvar no se salvan ni los nombres de Goethe o Schiller. El único que parece sobrevivir a esta quema purificadora del pensamiento es Hölderlin:

De esta suerte, al humanismo históricamente entendido siempre le corresponde un *studium humanitatis* que remite de un modo determinado a la Antigüedad y a su vez se convierte también de esta manera en una revivificación de lo griego. Es lo que se muestra en nuestro humanismo del siglo XVIII, representado por Winckelmann, Goethe y Schiller. Por contra, Hölderlin no forma parte de este «humanismo» por la sencilla razón de que piensa el destino de la esencia del hombre de modo mucho más inicial de lo que pudiera hacerlo dicho «humanismo»<sup>342</sup>.

Grassi entiende que el concepto de humanismo que maneja Heidegger es algo limitado, que se queda en los estudios clásicos sobre el Renacimiento y “olvida” a ese otro humanismo retórico más ligado al Mediterráneo y el sur de Europa<sup>343</sup>. Nuevamente, ésta no es una observación histórica o geográfica. Heidegger entiende que la *humanitas* renacentista es tan solo una variante de la *romanitas*<sup>344</sup>, de carácter neoplatónico y antropocéntrico. Un tipo de humanismo “científico”, por así decirlo, muy ligado a la metafísica tradicional de la que Heidegger desconfía con tanto acierto. Esta corriente del humanismo reaparece, en los albores de la Modernidad, atada a la idea de sujeto soberano y de voluntad omnipotente, desmesurado en sus conquistas del mundo natural y del civil. Por eso Heidegger se pregunta con hondura si es necesario conservar la palabra “humanismo”<sup>345</sup> y polemiza contra él como una marcada e ingenua forma de antropomorfismo<sup>346</sup>. Grassi insiste en que ésta es solo una parte del concepto:

La tradición humanista se desarrolla en función de dos corrientes: una, que tiene la conciencia de los problemas filosóficos y, así, toma una posición esencialmente *anti-técnica* en el mismo campo de los estudios del espíritu, y otra, la tradición erudita que destruirá y quitará todo sentido a la tradición humanística,

---

<sup>341</sup> Ibidem.

<sup>342</sup> Ibidem.

<sup>343</sup> ALONSO ROCAFORT, “El olvido de la retórica en el posthumanismo heideggeriano”, p. 49

<sup>344</sup> HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 22.

<sup>345</sup> Ibid., p. 15.

<sup>346</sup> GRASSI, *Heidegger y el humanismo*, p. 9.

y que permitirá la reacción racionalista y todas las críticas que conocemos contra el humanismo<sup>347</sup>.

Esa tradición erudita que menciona Grassi, y que es a la única a la que atiende Heidegger, será la que abone dos legados teóricos complementarios: el del cartesianismo científico y el del idealismo alemán. Y ya sabemos de las relaciones entre ambos en lo que atañe a la configuración de la subjetividad ciudadana en el contexto del surgimiento del estado-nación moderno<sup>348</sup>. En esta línea, Heidegger llega a afirmar que el humanismo romano “y todas las clases que han ido apareciendo desde entonces<sup>349</sup> dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como *animal rationale*”<sup>350</sup>.

Pero, como he intentado desarrollar en el transcurso de estas páginas, esta afirmación no es para nada atribuible a “cualquier” humanismo. Que la condición de universalidad en el hombre venga dada por su “racionalidad” es algo que Giambattista Vico (muy permeado por el humanismo que va desde Bizancio a Sefarad) jamás hubiese compartido. Por el contrario, el napolitano advirtió agudamente la colonización del pensamiento que supone entender al hombre *esencialmente* como “*animal rationale*” y en eso fundamentó su crítica al cartesianismo.

Y, atado a esto, nos encontramos finalmente con el problema de la verdad. Dice Heidegger:

A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no solo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. A la inversa, la necesidad y la forma propia de la pregunta por la verdad del ser, olvidada en la metafísica...sólo puede salir a la luz cuando en pleno dominio de la metafísica se plantea la pregunta: ¿qué es metafísica?<sup>351</sup>

La pregunta por la verdad del ser que, según Heidegger, el humanismo no formula por no poder salirse de la metafísica platónica, equivale al “olvido del ser” que denuncia el maestro alemán. Por eso Heidegger rescata a Hölderlin y lo eleva —dada la relación de éste

---

<sup>347</sup> GRASSI, “Introducción. El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno”, p. 39.

<sup>348</sup> Ver, por ejemplo, Stuart HALL, “¿Quién necesita identidad?” en Stuart HALL y Paul DU GAY (comps.), Cuestiones de identidad cultural, Amorrortu, Buenos Aires, Madrid, 2003, pp. 13-37. ALONSO ROCAFORT, “El olvido de la retórica en el posthumanismo heideggeriano”, p. 48; ALONSO ROCAFORT, “El fin del sujeto cartesiano”, en Retórica, Democracia y crisis, pp. 209-218.

<sup>349</sup> Muy perspicazmente, Alonso Rocafort señala que Heidegger ignoraba las conexiones de Quintiliano con Isócrates y en qué medida el humanismo retórico de Quintiliano queda por fuera de la tradición platónica. ALONSO ROCAFORT, nota a pie de página n° 13, p. 50.

<sup>350</sup> HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 25.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 24.



con los pensadores pre-socráticos— por encima de otros románticos, como Goethe o Schelling. Solo Hölderlin rescata esa *inicialidad*, esa apreciación del origen que es a su vez destino. Inicialidad que es “vecindad con el ser”<sup>352</sup> y que permite formular la pregunta sobre su verdad. Y esto supone, en Heidegger, actualizar la esencia misma del pensamiento.

Como destino que destina la verdad, el ser permanece oculto. Pero el destino del mundo se anuncia en la poesía sin haberse revelado todavía como historia del ser. Por eso, el pensar histórico universal de Hölderlin, que llega a la palabra en el poema «Andeken», es más esencialmente inicial y, por ende, está más preñado de futuro que el mero cosmopolitismo de Goethe. Por el mismo motivo, la relación de Hölderlin con lo griego es esencialmente diferente del humanismo. *Por eso los jóvenes alemanes que sabían de Hölderlin pensaron y vivieron frente a la muerte algo muy distinto de lo que la opinión pública hizo pasar por el modo de pensar alemán*<sup>353</sup>. (Cursivas añadidas).

El ser que destina la verdad, pero que permanece oculto, se *desoculta* mediante la *alétheia*: único criterio de verdad en el que se desenvuelve Heidegger<sup>354</sup>. El destino del mundo se anuncia así en *Andeken*. Y el poema es la única forma de “traer-ahí-delante” lo más esencialmente inicial. No obstante, lo más esencialmente “inicial” que es también destino (como origen potentísimo y futuro presto a emerger) es algo “esencialmente diferente al humanismo”. Para Heidegger algo de rango superior, por descontado. De ahí que las vivencias de los jóvenes alemanes “frente a la muerte” (es imposible no recordar aquí que Heidegger escribe esto en 1945), que sabían de Hölderlin, hayan sido “algo muy distinto de lo que la opinión pública hizo pasar por el modo de pensar alemán”. Nuevamente, la violencia telúrica del origen sobrevuela, plañidera, algo que el maestro no parece querer decir con todas las letras. Que se evoquen los sentimientos de *esas* muertes como una especie de muerte esencial y no como matanzas (en donde no solamente alguien “va” a la muerte, sino que también *él mismo mata o muere a manos de otro hombre*), da la pauta del insignificante lugar de lo humano en todo este planteo. También queda expuesta así la relación entre el desocultamiento del ser o *alétheia* y el ser en permanente guerra con el mundo y consigo

---

<sup>352</sup> Ibid., p. 60.

<sup>353</sup> Ibid., pp. 52-53.

<sup>354</sup> En un muy texto posterior a la Carta, escribe: “El traer-ahí-delante acaece de un modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a lo desocultado. Este venir descansa y vibra en lo que llamamos salir de lo oculto. Los griegos tienen para esto la palabra *ἀλήθεια*. Los romanos la tradujeron por *veritas*. Nosotros decimos “verdad”, y habitualmente la entendemos como corrección del representar”. Martin HEIDEGGER (1967), “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 15.

mismo<sup>355</sup>. Pues: “ambos, lo salvo y lo feroz, sólo pueden estar presentes en el ser en la medida en que el propio ser es la fuente de litigio”<sup>356</sup>.

Pero *alétheia* no solo significa desocultamiento, al fin y al cabo, otra forma de evidencia. Reparemos un momento en esto. Desde el punto de vista mítico o fantástico, *aléthe-ia*, también quiere decir: *sin el río del olvido*, en donde *lethè* (Λήθη) también puede significar “lecho para la letargia”<sup>357</sup>. Virgilio describe a este río en *Eneida* como “la corriente letea que baña tranquilas moradas/donde innumerables gentes y pueblos volaban”<sup>358</sup> y Borges lo menciona en uno de sus poemas como “el río donde Heráclito vio nuestra locura”<sup>359</sup>. Desde un punto de vista filosófico, no obstante, una verdad sin letargia y sin olvido es un criterio de verdad específico: se trata de un tipo de verdad insomne. No solo es un criterio que empuja hacia lo falso la dimensión del ser que permanece oculta. También es un criterio que acarrea una aproximación aguerrida y violenta hacia la contingencia del mundo y lo humano. Por eso creía Vico que tirar por la borda lo verosímil con el fin de “depurar” lo veraz era un acto de ferocidad inusitada contra la *polis* y sus ciudadanos.

Más bien podríamos proponer la reflexión inversa. Conjugarse sin confundir lo evidente con aquello que es también verosímil o probable, aquello a lo que solo podemos acceder a partir de nuestra imaginación y de nuestro sentido común, es una forma de restaurar la libertad y el cuidado de la ciudad en la identidad de aquellos que la habitan.

---

<sup>355</sup> Alonso Rocafort, siguiendo la teoría de Javier Roiz, denomina a esta faceta del pensamiento tan arraigada del norte de Europa, goticismo, justamente porque encuentra en la construcción gótica de las catedrales cristianas una expresión encendida. ALONSO ROCAFORT, “El olvido de la retórica en el posthumanismo heideggeriano”, p. 51.

<sup>356</sup> HEIDEGGER, *Carta sobre el humanismo*, p. 82.

<sup>357</sup> ALONSO ROCAFORT, “El olvido de la retórica en el posthumanismo heideggeriano”, p. 51.

<sup>358</sup> VIRGILIO, *Eneida* VI, traducción rítmica de Antonio Alvar Ezquerro, 705, p. 1835 disponible en: <http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/50/101alvar.pdf>, (10/01/2016).

<sup>359</sup> “Está bien que se mida con la dura/ Sombra que una columna en el estío/ arroja o con el agua de aquel río/ en que Heráclito vio nuestra locura/.../En lo minutos de la arena creo/Sentir el tiempo cósmico: la historia/Que encierra en sus espejos la memoria/ O que ha disuelto el mágico Leteo”. Jorge Luis BORGES, “El reloj de arena”, *El hacedor*, Alianza Editorial, Barcelona, Madrid, 1998.



## Segunda Parte

## Capítulo 3:

### Identidad, reconocimiento y nación

The Absolute must be understood in concepts (*Begriffe*) as Hegel insists...and not in feeling and intuition (*Gefühl und Anschauung*). Man cannot abandon understanding, 'the frightful power' by which men analyze their world, divide themselves from nature and fix the distinction between things. This is in a sense like the power of death which removes things from the stream of life...The great power of understanding is 'to hold on to what is dead' (*das Tote Festzubalten*)<sup>360</sup>.

#### 3.1 INTEMPERIE LIBERAL Y RESTRICCIÓN COMUNITARISTA

Tanto en la filosofía como en las ciencias sociales, de forma similar a lo que ocurre en cuestiones de arte y literatura, la profundización del conocimiento viene muchas veces acompañada de contrapuntos y armonías entre las diferentes corrientes de pensamiento. En lo que a la teoría política respecta, los años noventa trajeron consigo un intenso contraste entre las filosofías comunitaristas y las liberales en torno a preguntas de hondo calado acerca de la forma y el sentido en que los seres humanos organizan su convivencia política.

En principio, las discusiones giraron en torno a temas íntimamente relacionados con las preocupaciones tradicionales de la ciencia política. Especialmente en el contexto de la academia estadounidense y del Canadá, una serie de preguntas críticas comenzaron a planear sobre las instituciones políticas, incluyendo a las agencias de gobierno, escuelas, universidades y, en general, por encima del arco amplio de la administración pública. El nudo argumental del debate giró desde sus inicios sobre la espinosa cuestión de la identidad *cultural* de los ciudadanos<sup>361</sup>. Puntalmente, la acritud de ciertos cuestionamientos se dirigía contra la imposibilidad de las instituciones liberales de reconocer y respetar el particularismo cultural de los ciudadanos y ciudadanas. En el caso de los Estados Unidos, el foco de las demandas de reconocimiento vino de la mano de los planteos de ciertos grupos étnicos, como los

---

<sup>360</sup> Charles TAYLOR, *Hegel and the Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 49.

<sup>361</sup> Amy GUTMANN, "Introduction" en Charles TAYLOR [et. Al.], *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.

afroamericanos, las comunidades indígenas o los asiáticos allí afincados, pero también este arco de demandas se propagó rápidamente hacia otro tipo de grupos o comunidades de identidad, tales como los colectivos feministas y los grupos de gays y lesbianas. Probablemente la lista de demandas podría ampliarse, en la medida que abriéramos el foco hacia fuera de Norteamérica.

Pero por mucho que la lista se ampliase, es decir: aunque añadiéramos las demandas de nuevas o viejas minorías políticas y culturales, la pregunta subyacente seguiría siendo probablemente la misma: ¿qué significados cobra el tratamiento de la ciudadanía como individuos portadores de derechos igualitarios y constitucionalmente protegidos cuando dicha ciudadanía se compone de personas y grupos con diversas identidades basadas en la etnia, la “raza”, el género, la lengua o la religión?

Para la ciencia y la teoría política el tema cobra una especial relevancia, puesto que de alguna forma resucita una desavenencia arraigada desde antaño: ¿hasta qué punto el conocimiento de lo político puede configurarse en torno a cuestiones de difícil demarcación empírica? Cuestiones densamente imbricadas en estructuras de sentido tanto como de comportamiento; temas difícilmente domesticables a las lógicas del interés o de la acción racional. Desde una perspectiva epistemológica, el debate se orientó desde entonces hacia la inclusión de las cuestiones morales como un ámbito significativo dentro del campo de la teoría política<sup>362</sup>. En palabras de Amy Gutmann:

The challenge is endemic to liberal democracies because they are committed in principle to equal representation of all. Is a democracy letting citizens dawn, excluding or discriminating against us in some morally troubling way, when major institutions fail to take account of our particular identities? Can citizens with diverse identities be represented as equals if public institutions do not recognize our particular identities, but only our more universally shared interests in civil and political liberties, income, health care and education? Apart from ceding each of us the same rights as all other citizens, what does respecting people as equals entail? In what sense should our identities as men or women, African Americans, Asian Americans or Native Americans, Christians, Jews, or Muslims, English or French Canadians *publicly matter*?<sup>363</sup> (La cursiva es mía).

La simple mención a un reconocimiento y respeto público de las identidades colectivas despierta en varios aspectos suspicacias y críticas desde diversos sectores. En

---

<sup>362</sup> Amy GUTMANN, and Dennis THOMPSON “Moral Conflict and Political Consensus”, en R.B. DOUGLAS, G.M. MARA, H.S. RICHARDSON (eds.), *Liberalism and the good*, Routledge, New York, 1990.

<sup>363</sup> GUTMANN, “Introduction”, p. 3.

términos de la teoría liberal en sentido estricto<sup>364</sup>, por ejemplo, el problema estaría planteado a partir de la supuesta incompatibilidad entre los valores de justicia, equidad y derechos individuales, de un lado, y la persecución de una cierta forma de la vida buena en cierto modo inherente a la defensa de un proyecto de identidad colectivo. La piedra angular sobre la que se moldea esta tesis sostiene que una sociedad justa no pretende promover a su interior ningún fin particular, sino que permite a sus ciudadanos perseguir sus propios fines de forma coherente y compatible con ciertos grados de libertad similar para todos. De los muchos filósofos contemporáneos que han tocado esta partitura, posiblemente sea el de John Rawls uno de los nombres que más destaca, precisamente por la virtuosa elaboración de este argumento. Ciertamente, para Rawls, una concepción de la “justicia como equidad” se propone una organización de la vida política “que sirva de orientación para que las instituciones básicas de la sociedad realicen los valores de libertad e igualdad”<sup>365</sup>.

Para ello, Rawls establece sus dos principios de justicia:

1. Todas las personas son iguales en punto de exigir un esquema adecuado de derechos y libertades básico e igual, esquema que es compatible con el mismo marco para todos. Y es justamente en dicho esquema donde se garantiza su valor equitativo a las libertades políticas iguales, y solo a esas libertades.
2. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones: primero, deben ir de la mano a posiciones y cargos abiertos a todos en condiciones de igualdad equitativa de oportunidades. Segundo, deben promover el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad<sup>366</sup>.

Según Rawls, los dos principios juntos —teniendo el primero clara prioridad sobre el segundo— actuarían de manera de proteger y regular las instituciones básicas de la sociedad. Se deduce el carácter procedimental de dicha concepción de la justicia dado el énfasis puesto por el mismo Rawls en “el esquema” exigible por todos los ciudadanos como marco equitativo que garantiza las libertades políticas, “y solo esas libertades”. Cabría preguntarse aquí qué es lo que Rawls entiende por esquema, en primer lugar, y, en segundo, qué

---

<sup>364</sup> Por liberalismo en sentido estricto comprendo la clase o rama de la teoría liberal que se encuentra comprometida de la forma más enfática posible con la defensa de los derechos individuales y, en consonancia con ello, con la protección de los criterios de neutralidad estatal. Es decir: con un “estado ciego” en lo referente a cualquier clase de proyecto colectivo, sea del tipo que sea (religioso, cultural, nacional, etc.). Michael Walzer, por ejemplo, llama a esta importante rama dentro de la tradición de pensamiento liberal “Liberalismo 1” y la contrapone a la corriente del liberalismo – que él denomina “Liberalismo 2”– que permitiría por parte del estado un compromiso con la supervivencia y el florecimiento de una (o bien más de una) nación, cultura, religión particular. Ver Michael WALZER, “Comment”, en Ch. TAYLOR [et. AL.], *Multiculturalism...*, pp. 99- 103.

<sup>365</sup> John RAWLS, *El liberalismo Político*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996, p. 35.

<sup>366</sup> *Ibidem*.

significado cobra —en contextos de sociedades políticas plurales— su idea de libertades políticas. A través del desarrollo de su argumento, Rawls hipotetiza sobre los alcances que sus dos principios de justicia tendrían en caso de ser efectivamente realizados. Sostiene:

Esa concepción suministraría, entonces, una perspectiva públicamente reconocida, a partir de la cual los ciudadanos podrían examinar abiertamente la justicia o injusticia de sus instituciones sociales y políticas. Esa concepción se lo haría posible al señalarles y destacarles *las razones válidas y suficientes, públicamente reconocidas por ellos*<sup>367</sup>. (La cursiva es mía).

Va de suyo que, a partir de este esquema, el objetivo de su justicia como imparcialidad tiene un fin claramente práctico. Esto es: un acuerdo de consenso a partir del cual la justicia deja un lado cuestiones sustantivas o relativas al contenido contextual de determinados valores para presentarse a sí misma como una noción de la justicia compartida por los ciudadanos en base a un acuerdo político “razonado, informado y voluntario”<sup>368</sup>. Explica Rawls que con el fin de alcanzar esta suerte de razón pública compartida, la concepción de la justicia debiera de ser lo más independiente posible de las doctrinas religiosas y filosóficas encontradas y conflictivas que los ciudadanos mantienen. En estos términos una concepción independiente de la justicia implicaría, según palabras del propio Rawls, “una concepción política, no metafísica”<sup>369</sup>. Desde esta dimensión del análisis brota su idea del consenso superpuesto (*overlapping consensus*) entre las diversas doctrinas filosóficas, religiosas y morales. Si la pregunta con la que arranca su *Liberalismo Político* se manifiesta tal vez de una forma un tanto grandilocuente: “¿cómo podría la filosofía política hallar una base compartida con que establecer la familia de instituciones más adecuadas para garantizar la libertad y la igualdad democráticas?”, tan sólo un renglón más abajo admitirá que: “Quizás lo más que pueda hacerse es reducir el espectro del desacuerdo”<sup>370</sup>.

Con el fin de reducir el espectro del desacuerdo Rawls se pregunta sobre cómo, dada la diversidad “razonable” como un hecho básico de la sociedad, puede una sociedad persistir de forma estable, tratando como libres e iguales a sus ciudadanos, cuando éstos “andan profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales razonables”<sup>371</sup>. En un sentido profundo, su pregunta es una pregunta por el afianzamiento del ordenamiento perdurable, por el orden de la estabilidad. O bien, dicho de otro modo, el temor que reviste su *Political Liberalism* podría ser la pérdida del *statu quo*.

---

<sup>367</sup> Ibid., p. 39.

<sup>368</sup> Ibidem.

<sup>369</sup> Ibid., p. 40.

<sup>370</sup> Ibid., p. 38.

<sup>371</sup> Ibidem.



Sheldon Wolin ha remarcado notablemente este punto, analizando las diferencias entre el contractualismo de Rawls y el contractualismo de los iusnaturalistas que tanto admira y cita<sup>372</sup>. En la visión de Rawls, se produce lo que Wolin denomina una reducción del significado y panorama de la política. Con esta reducción del significado de lo político, la “razonabilidad” de las diferencias, por poner ejemplo, se define de antemano. Es decir; *antes* de que surja el el conflicto o de que se reconozca un posicionamiento diverso de las distintas clases o comunidades de pertenencia: el acuerdo ya viene cerrado.

Así, en la posición original de Rawls, los agentes quedan igualados por su racionalidad al mismo tiempo que todas sus disparidades son *olvidadas* gracias al velo de la ignorancia. De esta forma se consigue el consentimiento sobre los dos principios de justicia a los que antes me he referido. El consenso es posible gracias a que ninguno de los actores puede *reconocer* (o recordar, según la metáfora algo amnésica del velo de ignorancia) cuál es su posición real en la estructura de la sociedad. Pero hay que tener muy en cuenta, como advierte Wolin, que este mecanismo “racional” genera el acuerdo *antes de que venga el conflicto*.

Una pregunta que el esquema teórico de la posición original no contempla es qué es lo que lleva a los actores a desprenderse del velo de ignorancia. Si al consenso se llega por el *olvido* de diferencias y no a través del aprendizaje turbulento que trae consigo el conflicto, ¿por qué cualquiera de los sujetos en lisa debería salir de una situación tan plácida y acomodada? El factor a tener en cuenta es que el elemento central en las teorías del contrato era su íntima conexión con la idea de revolución<sup>373</sup>. Es decir: primero se reconocía la división al interior de la sociedad y solo a partir de este diagnóstico se podía argumentar o estipular un consenso posterior. En cambio, en Rawls, la secuencia analítica se muestra diferente, justo al revés. El planteo *neocontractual* emerge de una situación política con mucho rodaje y, a partir de allí, se idealiza un acuerdo por idealización del statu quo<sup>374</sup>.

Pero no es solamente su preocupación por la estabilidad de la sociedad política lo que llama la atención sino la percepción rawlsiana de la división entre los ciudadanos, al interior de la sociedad por doctrinas, filosofías y religiones “razonables”. La distinción entre lo racional y lo razonable cobra sentido como una diferencia que separa, por tomar prestado junto con Rawls el lenguaje heredado de Immanuel Kant, el imperativo categórico del

---

<sup>372</sup> Sheldon WOLIN, “The Liberal /Democratic Divide”: *Political Theory*, Vol. 24 N° 1 (February 1996), pp. 97 - 142. Es muy interesante dar cuenta de la honestidad de la crítica de Wolin. Comienza su artículo rescatando las virtudes que él observa en el filósofo americano; que no son pocas ni pequeñas: “Beyond his professional accomplishments there is much to admire in the man: honesty, lucidity, moral and professional seriousness, and a remarkable receptiveness to criticism and suggestion. Rawls is truly the virtuous philosopher whose great personal achievement is to have rejected celebrity status.” Ibid., p. 97.

<sup>373</sup> Ver, ROIZ, *La recuperación del Buen Juicio*, p. 266.

<sup>374</sup> Ibidem.

imperativo hipotético<sup>375</sup>. Me detendré sobre este punto ya que de esta distinción se desprende otra —de mayor calado a los fines de este apartado— que es la prioridad de lo correcto sobre lo bueno en la filosofía rawlsiana, así como también en el nudo argumental del tipo de liberalismo que me interesa discutir.

La distinción de Rawls entre lo racional y lo razonable es clave para comprender su noción de consenso superpuesto. En principio, lo racional en esta perspectiva aparece como estrechamente ligado a las capacidades de juicio y deliberación de los agentes (sean colectivos o individuales). La racionalidad vendría a servir a la persecución de fines y objetivos por parte de los agentes, a la elección de los medios necesarios para su consecución, así como también a la priorización entre diferentes medios. Sin embargo, y Rawls deja este punto diáfano, la racionalidad de los agentes no se agota en una lógica de medios-fines. El agente racional puede muy bien sopesar “los objetivos finales según su significado para su plan global de vida”<sup>376</sup>. Obviamente, esto no implica ni que los agentes racionales siempre persigan el interés propio, ni que no persigan intereses que, dentro de esta misma perspectiva, pudieran ser contradictorios con sus intereses egoístas<sup>377</sup>. La carencia de un agente estrictamente racional, diría Rawls, viene dada por su falta de sensibilidad moral a la hora de comprometerse en una cooperación equitativa. Es decir:

...sabiendo que un agente es racional, no sabemos los fines que persigue, sólo que los persigue inteligentemente. Sabiendo que la gente es razonable cuando los demás están implicados, sabemos que están dispuestos a gobernar su conducta de acuerdo con un principio según el cual ellos y los demás pueden razonar en común, y la gente razonable tiene en cuenta las consecuencias de su acción sobre el bienestar de los demás. *La disposición a ser razonable no se deriva ni de ser racional ni se opone a ello, pero es incompatible con el egoísmo, pues va ligada a la disposición a actuar moralmente*<sup>378</sup>. (Cursivas añadidas).

---

<sup>375</sup> “La distinción entre lo razonable y lo racional se remonta, creo, a Kant: se manifiesta en su distinción entre el imperativo categórico y el imperativo hipotético en la *Fundamentación* y otros escritos. El primer imperativo representa a la razón pura práctica, el segundo a la razón empírica práctica”. RAWLS, *Liberalismo político*, nota a pie de página n° 1, p. 79

<sup>376</sup> Ibid., p. 81.

<sup>377</sup> Resulta muy curiosa la aclaración de Rawls al respecto: “Cualquier interés es un interés del yo (agente), pero no cualquier interés va en beneficio del agente que lo tiene. En realidad, los agentes racionales pueden albergar todo tipo de *afectos hacia personas y compromisos con comunidades y lugares, incluidos el amor a la patria y a la naturaleza*, y pueden seleccionar y ordenar sus fines de varios modos”. (Cursivas añadidas). Ibidem. Empieza a vislumbrarse ya en este comentario la dificultad con la que la filosofía liberal digiere el tema de los afectos. En un gesto análogo al de las ciencias positivistas, se tiende a separar y a dividir las cuestiones emotivas del ámbito estrictamente racional (aunque la cita remarque el hecho de que los agentes racionales pueden albergarlos). Da casi la impresión que Rawls percibe los afectos colectivos a modo de impurezas en la conducta o la motivación racional de los agentes.

<sup>378</sup> Ibidem.

Aunque resulte tentador, y pareciese que por momentos sugiere esta idea, Rawls no cree que lo razonable deba ser derivado de lo racional<sup>379</sup>. Antes bien, para él serían ideas complementarias —aunque independientes— que *deben* funcionar en conjunto. Mi intención al seguir este hilo de argumentación busca llegar al punto en el que el mismo Rawls admite que ambas nociones (de lo racional y lo razonable):

[s]on elementos de aquella idea fundamental [se refiere a la cooperación equitativa] y conectan con las facultades morales que les son propias, es decir, con la capacidad para un sentido de la justicia y con la capacidad para una concepción del bien<sup>380</sup>.

Incluso en el marco de su propia fundamentación, Rawls parece dejarle un sitio, aunque tímido, a la complementación entre cierta idea del bien y una cierta idea de la justicia en el agente. Lo cual parece sugerir, en términos de la filosofía política, al menos un atisbo de complementariedad entre las ideas de lo que es correcto y de lo que es —o debería ser— bueno. El problema no radica tanto en que el liberalismo haya erradicado cualquier concepción de la vida buena en aras de una supuesta neutralidad estatal o de las instituciones, como algunos críticos han sostenido<sup>381</sup>.

La dificultad yace, a mi juicio, más bien en la prioridad que Rawls otorga a su idea de lo correcto por encima de lo bueno, en tanto y en cuanto lo correcto —indisolublemente atado a su idea de lo razonable— es la fuente del acuerdo (el consenso superpuesto) entre las varias doctrinas “filosóficas, morales y religiosas y *razonables*” que dividen a los ciudadanos. Por un lado, tropezamos aquí con un tipo de arquitectura conceptual totalizante o cerrada<sup>382</sup>,

---

<sup>379</sup> En su *Teoría de la Justicia*, Rawls había sostenido que la teoría de la justicia es una parte de la teoría de la decisión racional. John RAWLS, *A Theory of Justice. Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2003, pp. 15-16. En *Liberalismo Político*, revisará esta idea: “No hay la menor intención de derivar los principios razonables de justicia de un concepto de racionalidad entendido como el único concepto normativo”. *Ibid.*, p. 83. Para ver éste y otros tránsitos en el pensamiento de Rawls, puede consultarse: Carlos F. ROSENKRANTZ, “El Nuevo Rawls”: Working Paper nº 103, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 1995, pp. 1-26.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>381</sup> Ver, por ejemplo, Maurizio PASERIN D’ ENTREVÈS, “Multiculturalism and Deliberative Democracy”: Working Paper, nº 163, Insitut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 1999.

<sup>382</sup> Cerrada no solamente por dedicarse a la consideración de la razonabilidad en sus propios términos. Hay elementos importantes que son segregados del análisis rawlsiano en post de la abstracción y del funcionamiento de su modelo. Así, por ejemplo, antes hice mención a la purga de los afectos en el agente racional que Rawls concibe. Igual purga realiza de la sociedad cuando la considera un modelo cerrado: “Se trata, primero, de una relación entre personas en el marco de una estructura básica de la sociedad, una estructura de instituciones básicas en las que sólo ingresamos por nacimiento y de la que sólo salimos al morir (o eso podemos suponer). Todo ocurre como si simplemente nos materializáramos, por así decirlo, y fuéramos a parar desde la nada a la presente posición en el mundo social, con todas sus ventajas y desventajas, según nuestra buena o mala fortuna. *Digo desde la nada porque carecemos de una identidad pública o no pública previa: hemos venido a este mundo social procedentes de ninguna parte. La sociedad política está cerrada: sólo dentro de ella llegamos a ser, y no ingresamos ni salimos de ella voluntariamente, ni lo podemos hacer*”. (Cursivas añadidas). *Ibid.*, p. 167. En esta cita se condensan dos cuestiones teóricamente relevantes. Primero, desde una perspectiva así “la sociedad política” se muestra hermética (una abstracción conceptual que deja fuera temas de magnitud como el derecho a la emigración, para el liberalismo

que más bien se limita a considerar la pluralidad “de doctrinas” siempre y cuando éstas se adecúen a un criterio de razonabilidad previamente definido. Por otro lado, la dificultad radica en la idea de razonabilidad en sí, tal y como esta clase de liberalismo la construye, ya que si la justicia (política) “es la primera virtud de las instituciones sociales”<sup>383</sup> debe por tanto regular el juego de los valores y fines en pugna. Se convierte en algo más que un valor y *debe*, en consecuencia, ser aceptada por todos independientemente de los fines que cada agente promueva<sup>384</sup>.

Pero no resulta obvio dónde y cómo puede tener cabida este tipo de aceptación. En lo que a mi argumento concierne para este apartado quisiera resaltar algunas de las críticas que la filosofía rawlsiana ha recibido. Parte de ellas, provenientes de las teorías comunitaristas me servirán de contrapunto y piedra de toque para comenzar a bucear en las estructuras internas de los agentes, en la compleja trama de significación que anima a la vida en común.

En las próximas páginas, quisiera profundizar en aquellos aspectos de personas y colectivos que la antropología liberal deja abandonados o a la intemperie. Aspectos del self individual o grupal que quedan desvinculados de algunos de sus rasgos existenciales característicos. Para ello me serviré, al menos en parte, del lenguaje empleado por algunos teóricos de la comunidad que han pensado el fenómeno de la identidad desde la constitución interna del *self*. No obstante, no voy a definir apriorísticamente la identidad de las personas de forma integral y *determinada* por el contexto de pertenencia comunitaria como parece hacerlo una rama importante del comunitarismo. Más bien, me gustaría rescatar la posibilidad de una ampliación del esqueleto identitario en sintonía con los horizontes de la comunidad política en los que se inscribe.

---

un derecho fundamental); segundo, hay un eco inmanentista severo: venir o ser desde la nada e ir inexorablemente hacia ella no es una mera conjetura ni una suposición ad-hoc, es la condición *sine qua non* para que el modelo funcione.

<sup>383</sup> “Justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought”. RAWLS, *A Theory of Justice*, p. 3.

<sup>384</sup> Esto equivale a decir, repensando algunas de las categorías kantianas, que diferentes personas tienen normalmente diferentes deseos y fines, por tanto, cualquier principio que se obtenga de ellos sólo puede ser *contingente*. Pero, para Kant, la ley moral necesita una fundamentación *categorica*, algo que pueda aplicarse por igual, cualquiera sea el sujeto y cualesquiera sean sus deseos e inclinaciones. Michael Sandel, por ejemplo, revisa estas nociones y llega a la conclusión de que para la filosofía kantiana y para sus herederos liberales: “governarnos de acuerdo con deseos e inclinaciones, tal y como se nos dan por naturaleza o por las circunstancias, no es realmente autogobernarse. Es más bien un rechazo de la libertad, una capitulación a favor de determinaciones dadas fuera de nosotros mismos. De acuerdo con Kant, lo correcto procede totalmente del concepto de la libertad (...) y no tiene nada que ver con el fin que éstos poseen de modo natural [es decir, la tendencia a la felicidad] ni con la prescripción de los medios para lograrlo”. Michael SANDEL, “La República Procedimental y el Yo Desvinculado”, en Félix OVEJERO, José Luis MARTÍ, Roberto GARGARELLA (comps.), *Nuevas Ideas Republicanas. Autogobierno y Libertad*. Paidós, Barcelona, 2004, pp. 78-79. La versión original del artículo puede consultarse en: Michael SANDEL, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”: *Political Theory*, vol. 12, n° 1 (February 1984), pp. 81-96.

Uno de los puntos de mayor discordia entre el liberalismo rawlsiano y el comunitarismo ha sido seguramente la forma en que cada uno de ellos ha tendido a conceptualizar a la persona, el tipo de hombre o mujer que habita la *polis* contemporánea. Tal vez no sea exagerado calificar de opuestas sus respectivas antropologías. Michael Sandel, por ejemplo, argumenta que —para el liberalismo *à la Rawls*— la persona es entendida como un “sí mismo desvinculado”, un *self* que es anterior e independiente de cualquier propósito y fin.

El *yo desvinculado*<sup>385</sup> describe, antes que nada, el modo en que nos ubicamos frente a las cosas que tenemos, queremos o buscamos. Significa que siempre hay una distinción entre los valores que tengo y la persona que soy. Definir cualquier característica como mis fines, ambiciones, deseos, etc. siempre implica algún sujeto, un “yo” detrás de ellas, a cierta distancia, y la forma de este yo debe darse anteriormente a los objetivos o atributos que poseo. *Una consecuencia de esta distancia es poner al yo mismo más allá del alcance de su experiencia, asegurar su identidad de una vez y para siempre.* O, para decirlo de otra manera, deja afuera la posibilidad de lo que podríamos llamar fines constitutivos. Ningún papel o compromiso podría definirme de forma tan completa como para que yo no pueda comprenderme sin él. Ningún proyecto podría ser tan esencial que dejarlo de lado supondría poner en duda la persona que soy<sup>386</sup>. (Las cursivas son mías).

Me gustaría retener el lenguaje de Sandel cuando dice: “asegurar su identidad de una vez y para siempre”. Es casi como si el filósofo comunitarista captara las ansiedades del agente cuando se plantea el fenómeno de la identidad. En su forma de percibir al *self* desvinculado hay un rumor nervioso, un oleaje de ansiedad. Lo que Sandel está diciendo es que —en un marco liberal de definición y estructuración de la identidad— lo que importa no son los fines y deseos que tengamos; sino nuestra capacidad para elegirlos. Y que, en dicho contexto, cuánto más atada esté la identidad del “sujeto” a categorías allende a sus fines e intenciones (categorías como la de lo correcto, sobre todo) más plena será la libertad de la que goce. O, dicho con sus palabras:

Sólo si el “yo” es anterior a sus fines lo correcto puede ser anterior a lo bueno. Sólo si mi identidad nunca está atada a los fines e intereses que puedo tener en algún momento puedo pensarme como un agente libre e independiente, capaz de elegir<sup>387</sup>.

---

<sup>385</sup> La traducción castellana del texto originario en inglés traduce “unencumbered self” por “yo desvinculado”. Sin embargo, yo y self no son sinónimos en lo más mínimo. Yo me referiré al “sí mismo desvinculado” para tratar el concepto de Sandel; y solo mantendré la noción de “yo desvinculado” cuando cite el texto traducido al castellano.

<sup>386</sup> Ibid., p. 82.

<sup>387</sup> Ibidem.

Éste es, *grosso modo*, el papel que Sandel atribuye al sujeto trascendental en Kant, así como la pre-condición implícita en la posición original de Rawls<sup>388</sup>.

Claro que en la lectura comunitarista esto tiene secuelas graves sobre la persona y sobre la sociedad política. Al nivel individual, al “sí mismo desvinculado” se le niega la posibilidad de ser miembro de una comunidad configurada por lazos morales *previos* a su elección de vincularse a ella. Ciertamente cualquier persona puede participar de asociaciones voluntarias y puede mostrarse como un agente plenamente capaz de cooperar en entornos grupales. Sin embargo, como resalta Sandel, lo que el *self* desvinculado no puede ni debe es “pertenecer a ninguna comunidad donde el yo mismo esté en peligro”<sup>389</sup>. En un grupo de este tipo (Sandel llama a este grupo “comunidad constitutiva” como contrapuesta a “cooperativa”) tanto la identidad como los intereses de los participantes quedarían sujetos a los contornos comunitarios. Así, el sentido de ciudadanía sería más completo de aquel que se le otorga al “sí mismo desvinculado”. Una lectura así dota supuestamente de carácter y de hondura moral al portador de ciudadanía. Le otorga a la persona un “cuerpo” político al cual entregarse y se le entrega, a su vez, una significación histórica distintiva, capaz de hacer brotar la coherencia y el sentido allí donde fluye el cambio y la fragilidad de la vida.

Este tipo de comunitarismo consigue, a mi juicio, salir inmune a la crítica que lo reduce a un mero sentido anestésico de la pertenencia, a una suerte de chaleco salvavidas que mantiene a flote al sujeto frente a sus pesares y glorias. En el marco de la identidad constitutiva, tal como Sandel la describe, se vive *por* la comunidad y *para* aquellos que la integran. Sin “ellos” uno no sería la persona particular que es en tanto que miembro de una familia, comunidad, nación, pueblo o ciudadano de tal o cual república. Con un fervor un tanto abrasivo, sostiene Sandel:

Compromisos como éstos son más que valores que casualmente poseo y defiendo, desde cierta distancia. Van más allá de las obligaciones que voluntariamente contraigo y de los “deberes naturales” que les debo a los seres humanos como tales. Permiten que yo les deba a algunos más de lo que la justicia pide o permite, no debido a acuerdos que yo haya hecho, sino, en cambio, en

---

<sup>388</sup> Para encontrar la base de la ley moral, Kant se fija *en el sujeto* y no *en el objeto* de la razón práctica, según nota Sandel. Esto permite que “ningún fin empírico, sino “el sujeto de los fines, esto es el ser racional mismo debe ponerse por fundamento de todas las acciones. Sólo aquello que Kant llama “el sujeto de todos los fines posibles” puede dar lugar a lo correcto, puesto que sólo este sujeto es al mismo tiempo el sujeto de una voluntad autónoma. Solamente este sujeto podría ser aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo (como parte del mundo sensible) y le permite participar de un ámbito ideal e incondicionado, *totalmente independiente de nuestras inclinaciones sociales y psicológicas*”. (Las cursivas son mías). *Ibid.*, p. 79.

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 82.

virtud de estos vínculos y compromisos más menos duraderos que en su conjunto, definen parcialmente la persona que soy<sup>390</sup>.

Nótese el tono y el contraste entre la identidad del “sí mismo desvinculado” y la identidad “constitutiva” del comunitarismo, la forma en que se desvanecen los acuerdos “voluntarios, informados y razonables” a los que Rawls aludía para enfatizar ahora los vínculos pre-existentes o primordiales. Redes vinculares ontológicamente más fuertes que la justicia como imparcialidad o, incluso, más fuertes que la misma noción kantiana del sujeto trascendental. Ahora bien, es precisamente esta conexión entre la libertad del sujeto, la autonomía de su voluntad y el desprendimiento de todos sus fines particulares, lo que el comunitarismo rechaza<sup>391</sup>. El “*self* desvinculado” que Sandel carga al liberalismo, junto con la ética que exuda, han construido un relato que se percibe como liberador para el individuo. Liberador porque, emancipado de la naturaleza y de los roles sociales, los hombres pueden autoproclamarse potencialmente capaces de muchos desafíos y empresas. Las identidades individuales se vuelven así autoras de los únicos significados morales que existen. Se nos invita —y a veces se nos compele— a transformarnos, como dice Rawls, en “fuentes autogeneradoras de pretensiones válidas”<sup>392</sup>. Pero, por muy seductor que este envite pueda parecer, el comunitarismo no puede aceptarlo. La simple promesa de la soberanía individual, despegada de su autobiografía, separada de sus fines particulares, no nos convierte en seres libres y racionales. Muy por el contrario:

Imaginar a una persona incapaz de tener vínculos constitutivos no es concebir un agente idealmente libre y racional, sino imaginar a una persona carente de carácter, sin profundidad moral. *Pues tener carácter es saber que me muevo en una historia que no he elegido ni controlo pero que, sin embargo, tiene consecuencias sobre mis elecciones y mi conducta.* Me acerca a algunos y me aleja de otros; hace que algunos fines sean más apropiados, y otros menos. Como ser que se autointerpreta, soy capaz de reflexionar sobre mi historia y, en este sentido, distanciarme de ella, *pero la distancia es siempre precaria y provisoria, el punto de reflexión nunca está definitivamente asegurado fuera de la historia misma*<sup>393</sup>. (Las cursivas son mías).

---

<sup>390</sup> Ibid., pp. 86-87.

<sup>391</sup> Desde una orilla muy cercana, MacIntyre, alude al “emotivist self”. Una construcción que comparte algunos rasgos con el “yo desvinculado” de Sandel. En lugar de asociarlo al liberalismo, MacIntyre lo relaciona directamente con la Modernidad; encarnada sobre todo en la lógica de la racionalidad burocrática y en la obliteración de cualquier distinción genuina entre relaciones sociales manipulativas y no manipulativas. Ello ha comportado, sostiene MacIntyre, una pérdida, una privación para el self de la Modernidad que lo convierte en un personaje fantasmagórico. Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A study in moral theory*, pp. 33ss.

<sup>392</sup> John RAWLS, “Kantian Constructivism in Moral Theory”: *Journal of Philosophy*, n° 77, (1980), p. 543.

<sup>393</sup> SANDEL, “La República Procedimental y el Yo Desvinculado”, p. 87.

Aunque sólido y convincente, un planteo así requiere varias y profundas matizaciones. Si los tintes kantianos trascendentalistas de Rawls parecían una concesión ominosa al abstraccionismo; los ecos rotundamente hegelianos que se desprenden de la cita de Sandel —en cuanto a la omnipresencia y determinabilidad de la historia como contexto del cual no podemos escapar— resultan igualmente espinosos. Por detrás de ambas reflexiones el tono sigue siendo el mismo: la *verdadera* identidad es un problema que solo puede resolverse en un marco de análisis inmanente.

Rawls, arrincona la noción de identidad en su idea de razonabilidad. Esta concepción de racionalidad se atribuye al agente por medio de la abstracción suprema que construye bajo el nombre de posición original y, también, en los dos principios de justicia que de ella destila. El consenso superpuesto que de todas estas purgas obtiene viene a resolver prácticamente muy poco: es una construcción de la razón pública que ha eviscerado a las identidades políticas al costo de convertirlas en cáscaras vacías. Sandel, en cambio, con todo su lenguaje de afectos comunes a los que el individuo les debe el pellejo y la existencia, parece asegurar a la identidad bajo el cerrojo de la historia. La abstracción se proyecta ahora como monstruo de la *Historia*: si cualquier distancia de mi autobiografía es imposible, cualquier reflexión que emprenda solo tendrá cabida como mera autojustificación de mis acciones. La “hondura moral” y “el carácter” del agente pueden, desde una perspectiva como ésta, confundirse muy dócilmente en la danza del relativismo. Una danza en la que cada cual ejecuta su baile alegremente al son de ciertas marchas aterradoras<sup>394</sup>.

Otro de los problemas que la perspectiva comunitarista afronta es la cuestión de la pre-existencia de los lazos morales a partir de los cuáles el agente se desarrolla. Es difícilmente cuestionable pensar que los individuos al nacer se introducen en estructuras y grupos políticos, morales, lingüísticos y culturales que los preceden y que los sucederán a su muerte. Grupos que —como Sandel remarca una y otra vez— nada tienen que ver con la elección voluntaria. Lo que me interesa investigar, sin embargo, no es tanto cómo se ubicaría en una línea temporal el individuo frente a dichas estructuras que dan pinceladas de sentido sobre el

---

<sup>394</sup> Para colorear esta metáfora, se puede atender a la siguiente cita: “For world history moves on a higher plane than that to which morality properly belongs...Whatever is required and accomplished by the ultimate end of the Spirit...and whatever providence does, transcends the obligations, liability and responsibility which attach to individuality...the litany of private virtues...must not be raised against them ( world historical deeds and those who perform them)...World history might well disregard completely the sphere to which morality...belongs...by ignoring individuals altogether...for what it has to record is the activity of the spirit of nations”. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1830), *Introduction: Reason in History*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 141, citado por George KATEB, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1992, p. 207.



fenómeno de la identidad. Lo que en el marco de esta investigación importa sería, en primer lugar, describir en profundidad los significados atribuidos a dichas estructuras y, en segundo, si tales significados contribuyen o no a la transformación y estabilización política tanto del individuo como del grupo. Para poder formular el problema en estos términos, se hace indispensable abrir la política del reconocimiento identitario a la contingencia de la vida pública que, como veremos, concurre también sobre la vida interior del sujeto. Darle entrada a la contingencia en el análisis significa, en este contexto, interrogarse por el *aquí-y-ahora* en el que cada ciudadano, cada miembro del grupo etnocultural, lingüístico o religioso explora la frontera porosa de su propia identidad.

Por ejemplo, en el entorno comunitarista se insiste en que la hondura moral del agente viene dada por su pertenencia y participación en vínculos que él no ha elegido. Palpita allí una visión en la que *se reverencia* el pasado colectivo del grupo. Este pasado, además, tiende a vivirse como ineludible e inexorable: *como si no pudiese haber sido nunca de otra manera*. Como contrapartida, el liberalismo ha tendido a ensalzar las nociones de voluntad y autonomía, forzándolas hasta el extremo de convertirnos en nuestros únicos autores de identidad, en “fuentes autogeneradoras de pretensiones válidas”, en palabras de Rawls. Sin embargo, ambas interpretaciones adolecen de un elemento esencial para la configuración de la identidad. Lo que ambas visiones anulan por completo es el elemento de la *contingencia* en la conformación política de la identidad.

El comunitarismo, al menos en la vertiente que aquí se ha analizado, tiende a sumir al individuo y al grupo de pertenencia dentro de una historia “que no maneja ni controla” y de la cual apenas puede distanciarse. El “carácter”, por tanto, se vuelve casi mera aceptación valerosa y la “hondura moral” a la que se apela toma a veces las formas de una reverencia — o bien hacia el pasado o bien hacia el grupo— capaz de diluir cualquier sentido de trascendencia y de libertad individual. La identidad constitutiva que el comunitarismo despliega maniata, por así decirlo, lo que Geroge Kateb ha denominado la aserción del individuo como un *agente infinito*. Y, gracias precisamente a esta infinitud, la posibilidad de una apertura a lo sublime.

The theoretical account of the individual in a constitutional democracy brings out an expansive concurrence of distant but intimately related elements. It embraces not only the basic requirements of modest human dignity but also the radical alteration of culture and, beyond that, the assertion of every individual’s infinitude – what may come with that, an openness to sublimity<sup>395</sup>.

---

<sup>395</sup> KATEB, *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, p. 27.

Por otra parte, en el relato liberal, la identidad del individuo se camufla habitualmente con una voluntad que se *autodecreta* soberana. Una vez purgados los más íntimos propósitos, segregados los afectos; solo el “sujeto de todos los fines posibles”, como argumentaba Kant, puede elegir libremente y de forma racional. Pero la contracara de estas gloriosas elecciones se vuelve, cuando cae la noche del liberalismo, hacia la fragilidad y la intemperie de un “*self* desvinculado”. Un individuo de identidad pasteurizada, permanentemente a la defensiva puesto que intuye, por detrás de su voluntad supuestamente soberana, el vértigo inquietante del que emana la vida colectiva. Eficiente y operativo a la hora de reconocer las categorías de lo correcto y lo incorrecto, parece padecer de una cierta miopía para distinguir otros bienes públicos más allá de su propia racionalidad. Detrás de los barrotes de una identidad privada que tampoco controla ni maneja —aunque a veces lo crea ingenuamente— al *self* desvinculado del liberalismo le pesa demasiado la autoría de su propia soledad.

De tomar en serio la posibilidad de considerar a la identidad como un bien que emana de las fuerzas creativas y destructivas que lo público desata, se hace necesario admitir que aquí hay algo más que voluntad y racionalidad en juego. Lo público puede ser mejor comprendido como una dimensión o aspecto de la vida humana que activa fuerzas muy superiores a las del hombre. Aunque de escala superior, la fuerza de lo público afecta muy concretamente la acción y la percepción humana, tiene resultados tangibles sobre la vida de las personas. Si bien el ámbito de lo público, al que todos contribuyen como agentes y como receptores, afecta a personas de carne y hueso de forma ineludible, paradójicamente, es también un ámbito del que nadie puede tener una experiencia inmediata o directa. Ningún ciudadano, por brillante o poderoso que sea, puede tener acceso a *la totalidad* de las cuestiones públicas que, por definición, trascienden los horizontes de la personalidad individual. Lo público puede concebirse como una entidad animada que pesa directamente sobre las personas, sin que ninguna de éstas, por separado, puedan controlarlo del todo. Nadie puede conocer *del todo*, lo que acontece en su barrio, en su ciudad o en su patria. De ahí que:

El individuo entra en un mundo en el que está condenado a depender de una amplia gama de abstracciones: nación, pueblo, gobierno, voluntad general, justicia, clase, sistema constitucional... Con el tiempo el individuo aprenderá que no tiene capacidad de control sobre los demás, y reconocerá que otros seres humanos también cuentan... El individuo tiene que llegar a comprender que lo público existe como entidad animada que cambia con demasiada rapidez, afectando a su vida tan profundamente que puede provocar su ascensión o su caída, su grandeza o mezquindad, su vida o su muerte<sup>396</sup>.

---

<sup>396</sup> Javier ROIZ, *El Experimento Moderno. Teoría Política y Psicología al final del siglo XX*, Trotta, Madrid, 1992, p. 102.

La tesis que por estos medios me oriento a defender sostiene que la contingencia del ámbito público imprime una serie de características únicas sobre el fenómeno de la identidad política. En principio, constituye —como diría Sandel— al agente; pero también lo sobrepasa, *lo trasciende*. Si bien la identidad es susceptible de posesión y apropiación, claramente es un concepto que no puede ser definido ni reducido a sus cualidades de racionalidad y autonomía. Como podría acontecer en cualquier espacio público exterior de la ciudad, una plaza o un teatro, pongamos por caso, es posible ocuparlos o *apropiarse* de ellos por medios más o menos legítimos. Sin embargo, ninguna fuerza de gobierno puede *controlar* de forma efectiva esa apropiación. Igualmente sucede con los aspectos interiores de la identidad y con sus dispositivos. Ahondaremos detalladamente sobre esas proyecciones e introyecciones de las que somos capaces los humanos y que funcionan —generalmente sin que lleguemos a advertirlo— como la transmisión y el depósito de partes de la subjetividad de unos sobre partes de la subjetividad de otros. Un abanico muy amplio de posibilidades que se concreta en una miríada de identificaciones y que van desde la colectivización hasta la ocupación y enajenación de elementos psíquicos entre los distintos miembros del grupo.

En segundo lugar, he optado por presentar a la identidad como un fenómeno que entrevera rasgos dialógicos y retóricos de la existencia humana. Ciertamente, no solo cuenta la imagen que de sí mismo alguien percibe sino también la imagen que los otros le devuelven sobre sí. Podemos ir un poco más lejos, sin embargo, y agregar que las transferencias de imágenes, lenguajes y, más importante si cabe, *silencios* entre los agentes generadores de identidad trasciende los marcos dialógicos y reflexivos de lo identitario. Tales marcos no aparecen de la nada ni se constituyen como última realidad del mundo interno de los ciudadanos; sino que vienen a ser productos mentales muy destilados de un trasfondo retórico previo<sup>397</sup>.

En tercer lugar, los canales a través de los cuales la identidad como bien político discurre no son exclusivamente exteriores, es decir: observables u objetivables. No se circunscriben a su escenificación en el ámbito externo de la *polis*, la nación, el estado o la comunidad. La identidad política, en tanto que bien público, no puede quedar reducida simplemente a la “actitud” ni a la “conducta”<sup>398</sup> de los individuos, por usar dos términos con los que a veces se pretende soliviantar, desde las ciencias sociales, el problema metodológico

---

<sup>397</sup> Retórico en el extenso sentido que hemos explorado en el capítulo anterior.

<sup>398</sup> La ciencia política empírica y algunas de sus subdisciplinas, como el comportamiento electoral, por ejemplo, son pródigas en este tipo de proposiciones en donde a través del concepto de *conducta*, como sinónimo de acción y comportamiento humano empíricamente observable, se deja a un lado la infinitamente más compleja tarea de delimitar la acción externa de aquello que acontece en la dimensión interna de la realidad política humana. Ver, Donatella DELLA PORTA and Michael KEATING (ed.), *Approaches and Methodologies in the Social Science. A Pluralistic perspective*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, *passim*.

que supone encontrar atributos empíricos para la identidad, cuya ontología se propone difusa. Más bien, la identidad se nos presenta como un concepto al que hay que atender *desde lo público y desde lo interior, al mismo tiempo*.

Hablar de espacios públicos interiores puede parecer un contrasentido. Algo que choca con nuestra forma habitual de comprender no solo la vida política sino también nuestra cotidianeidad, el *aquí y ahora* en la sucesión de nuestras noches y días más íntimos. Sin embargo, si emplazamos esta dicotomía entre lo público y lo privado al tiempo y a la tradición de pensamiento que le dio sus contornos actuales —es decir, al contractualismo moderno y a la perspectiva liberal<sup>399</sup>— vemos que otras formas de plantear el asunto no son solo posibles, sino que resultan altamente deseables. La lengua castellana, también la francesa, conserva la expresión “fuero interno” con la que se apunta justamente hacia estos lugares de la identidad que nosotros abordaremos.

El peso de la tradición religiosa ha ligado este espacio a la voz de la “consciencia” y en especial al de la consciencia moral de los hombres. La palabra fuero o *foro*, no obstante, guarda para sí un origen netamente político. Sobrevenida del latín *forum* señala, en su definición, a un espacio público y político. Pues fuero y foro se relacionan con ley, con código, “con el lugar en que un tribunal oye una causa” o con “la plaza de mercado o la plaza pública en que se reúnen los tribunales”<sup>400</sup>. *Foro interno*, para aludir a esos espacios públicos que no se dejan mapear gracias a la astucia de la razón cartográfica<sup>401</sup>. *Foro interno*, una expresión sabia y honda del sentido común que busca nombrar esas complejas y ricas interioridades de la identidad individual y colectiva. Sustancias públicas que habitan la subjetividad de los ciudadanos y en las que se juega la posibilidad del reconocimiento.

### **3.2 ESPACIO PÚBLICO INTERNO EN LAS NUEVAS TEORÍAS DEL RECONOCIMIENTO NACIONAL**

Anteriormente, hice una referencia sucinta a la forma en que Charles Taylor había abordado la noción del reconocimiento en el proceso de conformación de la identidad. Su tesis era, en líneas generales, que nuestra identidad —en el nivel individual, así como también

---

<sup>399</sup> Ver, por ejemplo, Isabel TURÉGANO MANSILLA, “La dicotomía público/privado en el liberalismo político de John Rawls”: *Daxa* n° 24, Cuadernos de la filosofía del derecho, Departamento de Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, 1989, *passim*.

<sup>400</sup> Guido GÓMEZ DE SILVA, Breve diccionario etimológico de la lengua española, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 308.

<sup>401</sup> Ver, Gunnar OLSON, “Border-Man” en *Abysmal: a Critique of Cartographic Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 2007, pp. 3-12.

en el grupal— se constituía a partir del reconocimiento de otros grupos y personas. Esos “otros significativos”<sup>402</sup> en torno a los que establecemos nuestros vínculos. Tramas vinculares que, a su vez, permiten que la cristalización de la identidad. Relacionado directamente con esto, Taylor explica en qué medida la ausencia o el mal reconocimiento de los otros (desprecio, marginalización, deformación de la identidad) puede producir una herida considerable en la persona. Y lo mismo sucede en lo que concierne a la existencia y supervivencia de los grupos culturales: mujeres, aborígenes, negros, minorías sexuales y culturas minoritarias al interior de estados plurinacionales. En primera instancia, mi propósito consiste en revisar más fondo la categoría del reconocimiento que Taylor construye.

Especialmente, quisiera examinar en profundidad dos de los rasgos a los que Taylor alude: el carácter dialógico y reflexivo de la existencia humana. Para Taylor, seguidor incondicional de Hegel en este aspecto, lo dialógico o dialéctico no es condición sino ontología misma de la identidad. Y, por lo tanto, la categoría del reconocimiento que construye depende *exclusivamente* de este marco dialéctico o dialógico. Taylor, de hecho, hablará sin tapujos sobre la “génesis dialógica”<sup>403</sup> de la mente humana, en una expresión un tanto curiosa para un filósofo de la cultura. Oportunamente, ahondaré en las implicaciones de postulados cómo éste. No obstante, por ahora, quisiera centrarme en relacionar la categoría del reconocimiento tayloriana con los significados e implicaciones de la noción de espacio público interior o *foro interno*. En el recorrido que une ambos surgirán tres cuestiones de importancia: la noción de autenticidad en combinación con la de auto-realización, la noción de sentimientos primordiales y la cuestión de la autoridad en la conformación política del grupo. Comenzaré por esta categoría de reconocimiento.

### **3.2.1 Reconocimiento**

En el apartado anterior había explorado algunos de los significados que cobra el problema de la identidad del agente para las filosofías liberales y comunitaristas. A partir de las críticas de estas últimas, se percibía o se enfatizaba la importancia de *los otros* en el proceso de conformación de la identidad. Esta importancia es debida en gran medida al papel que

---

<sup>402</sup> Los “otros significativos” (*significant others*) es la expresión que Taylor toma prestada de George Herbert Mead para designar aquellos seres humanos que nos rodean en sentido y amplio que nos introducen, acompañan (o abandonan) en el camino de aprendizaje de los lenguajes necesarios para la vida en sociedad. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, p. 32. Y también George Herbert MEAD, “Mentalidad Nacional y Mentalidad Internacional”, en Josetxo BERIAIN (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*, Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS, Madrid, 2004, pp. 209-225.

<sup>403</sup> TAYLOR, “The Politics of Recognition”, p. 32.

juega la idea de reconocimiento. Identidad y reconocimiento son, en el marco de esta investigación, conceptos que van de la mano. Taylor lo dice de una forma sencilla y elegante.

The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the *misrecognition* of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or contemptible picture of themselves<sup>404</sup>.

En el contexto de su obra, Taylor define el significado de la identidad como la forma en que los seres humanos específicamente nos preguntamos quiénes somos y, también, de dónde venimos. Como tales, estos interrogantes abonan un terreno, que tiende formar cierta base con la que podemos confrontar y dotar de sentido a nuestros gustos, deseos, opiniones y aspiraciones<sup>405</sup>.

Nótese que esta manera de entender la identidad permite que si, por ejemplo, algunas de las cosas que yo más valoro me vienen dadas a partir de otros seres humanos —a los cuales también estimo— entonces, *ellos* comienzan a formar parte de *mi* identidad. Cuando anteriormente me he referido a los *contornos porosos de la identidad* no solamente me refería a la dificultad conceptual de la definición del individuo como un organismo cuya propia piel es la frontera que separa lo interior de lo exterior. En esta porosidad de la identidad podemos ahora también incluir la aserción de Taylor. Es decir: a través de la interrelación amor/desamor con otros puedo incorporarlos a, o segregarlos de, *mi* identidad. Se podría añadir que esa incorporación/segregación puede darse de muy diversas formas. Más concretamente, que la persona, en su desarrollo de niño a adulto, atraviesa diferentes momentos: de la confusión, fusión y mimesis (que son el fondo formas de asimilar el exterior como objetos internos) en el bebé a la cauta y honesta aproximación que se espera del individuo maduro<sup>406</sup>. Pero volvamos a Taylor.

Toda su idea de la identidad parece rivalizar con otra, que él mismo llama perspectiva monológica. De hecho, Taylor propondrá su idea de identidad a partir de lo que él denomina “el rasgo crucial de la vida humana”<sup>407</sup>; es decir: su carácter dialógico. ¿Qué significado le asigna a esto? En principio, Taylor indica que nuestra capacidad para convertirnos en agentes humanos completos —lo cual implica la habilidad para comprendernos a nosotros mismos,

---

<sup>404</sup> Charles TAYLOR, “The Politics of Recognition”, p. 25.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>406</sup> Lo acontecido en la infancia, no solamente en tanto que contenidos, sino también en cuanto proceso de conformación de la personalidad, resulta clave para la comprensión de la identidad. En la infancia, por ejemplo, la identidad del niño está multividida, es decir: el sí mismo o *self* del niño se encuentra literalmente adherido al *self* o sí mismo de sus cuidadores, fundamentalmente la madre o las personas que desempeñen la función materna. Abordaremos esta cuestión detalladamente el capítulo sexto.

<sup>407</sup> TAYLOR, “The Politics of Recognition”, p. 32.

y por tanto poder definir nuestra identidad— depende en gran medida de otra capacidad consustancial a las personas: la de ir adquiriendo a lo largo de nuestras vidas ricos y fértiles lenguajes humanos. Lenguaje, aquí, no debe ser reducido solamente a las palabras que emitimos ni a la organización de nuestro discurso. Más bien se trata de tomar el término en sentido amplio:

...[f]or my purposes here I want to take language in a broad sense, covering not only the words we speak; but also other modes of expression whereby we define ourselves, including the “languages” or art, of gesture, of love, and the like<sup>408</sup>.

En una maniobra característica de la filosofía contemporánea, Taylor le asigna al lenguaje el mismo valor que a la acción. El lenguaje se confunde antes con acción que con pensamiento. Precisamente, una acción dia-lógica: no nos es posible aprehender por nosotros mismos ni a hablar ni a decir. La adquisición de cualquier clase de lenguaje implica siempre la participación y la interrelación —directa o indirecta— con otros. De ahí la expresión de Mead, los otros significativos (*significant others*). Pero Taylor va un paso más allá y sostiene que “la génesis de la mente humana” es, en sí misma, “dialógica”.

...we learn these modes of expression through ex – changes with others. People do not acquire the languages needed for self-definition on their own. Rather we are introduced to them through interaction with others who matter to us ... *The genesis of the human mind is in this sense not monological*, not something each person accomplishes on his or her own, *but dialogical*<sup>409</sup>. (Cursivas añadidas).

A lo dicho, Taylor añade una aclaración importante. La definición de la identidad, no es un proceso por el cual uno aprehende ciertos modos de expresión; que posteriormente utiliza en sus intercambios con otros. En realidad, el proceso no acaba nunca durante el transcurso de nuestra vida:

...we define our identity always in dialogue with —and sometimes in struggle against— the things our significant others want to see in us. Even when we outgrow some of these others —our parents, for instance— and they disappear from our lives, the conversation with them continues within us as long as we live<sup>410</sup>.

Me gustaría retener de esta reflexión tres ideas implicadas. Primero: con independencia de si la génesis de la mente es dialógica o no<sup>411</sup>; el diálogo que apenas unas líneas más abajo Taylor calificará de “interior” no prescribe nunca mientras vivimos.

---

<sup>408</sup> Ibidem.

<sup>409</sup> Ibidem.

<sup>410</sup> Ibid., p. 33.

<sup>411</sup> Nuestra tesis sería justamente que no lo es. Que lo *dia-lógico* es tan solo un marco posible asentado sobre un sustrato del pensamiento originario.

Segundo: cuando el autor pone el ejemplo de los padres, introduce implícitamente dos cuestiones. En primer lugar; la importancia de la *autoridad* dentro de la conformación y definición de la identidad y —de una forma aún más sugerente— la capacidad que tenemos las personas no solamente para dialogar con las presencias, sino también para relacionarnos con las ausencias significativas de nuestra biografía. Puede pensarse, por ejemplo, en la ausencia de uno o ambos padres, pero también podemos referirnos aquí a otras ausencias que permiten o dificultan el diálogo interno: la falta de maestros, la falta de guías, la falta de amigos e incluso la ausencia de hijos o descendencia. En tercer lugar: Taylor describe un “diálogo interior” no entre un agente y otros agentes; sino un dialogo entre el agente y las imágenes proyectadas por otros y que éste ha interiorizado.

Pero esas imágenes que el agente alberga ya están tamizadas más o menos conscientemente por él. Son parte de una imagen común de la cual es *co-propietario*, por así decirlo, junto a otros. Este diálogo es posible, por lo tanto, no solamente debido a la génesis dialógica de la mente; sino también y por encima de ello a su carácter contemplativo. Taylor, no obstante, no utiliza jamás la palabra contemplación. Como buen hegeliano, prefiere referirse a la reflexión.

### **3.2.2 *Los otros en nuestro interior***

Me gustaría introducir un paréntesis literario a modo de ilustración. Citaré a continuación un fragmento de los diarios de Franz Kafka. Muchos años antes de la reflexión tayloriana, el escritor checo ya había articulado en su obra a la identidad como un proceso complejo en el que intervienen todas estas facetas: diálogo interno con las imágenes que nos proyectan otros, carácter reflexivo y continuidad a lo largo de la vida. Lo sorprendente en Kafka es que, a partir de su matriz literaria, percibió clarísimamente este hecho como algo íntimamente relacionado con lo política:

A menudo reflexiono y siempre tengo que acabar diciendo que mi educación, en muchos aspectos, me ha perjudicado. Este reproche va dirigido contra una serie de gentes que, por lo demás, aparecen todas juntas y, como en viejas fotografías de grupo, no saben qué hacer unas al lado de las otras; ni siquiera se les ocurre cerrar los ojos, y no se atreven a reír a causa de su actitud expectante. Ahí están mis padres, unos cuantos parientes, algunos maestros, cierta cocinera, algunas muchachas de las lecciones de baile, algunos visitantes de nuestra casa en los primeros tiempos, algunos escritores, un profesor de natación, un cobrador de billetes, un inspector escolar, y luego algunos a quienes



sólo he encontrado una vez por la calle, y otros que no puedo recordar exactamente, y aquellos que no voy a recordar nunca más, y aquellos, en fin, cuya enseñanza, por hallarme acaso distraído, me pasó completamente desapercibida, en una palabra son tantos que uno debe andarse con cuidado para no citar a uno dos veces. Y frente a todos ellos formulo mi reproche, hago que, de este modo, se conozcan entre sí, pero no tolero réplicas. Porque he aguantado ya demasiadas réplicas, y como me han refutado en la mayoría de los casos, no tengo otro remedio que incluir estas refutaciones en mi reproche y decir que, además de mi educación, estas refutaciones me han perjudicado en más de un sentido... Tal vez se podría suponer que me han educado en un lugar apartado. No, en plena ciudad me han educado, en plena ciudad. No, por ejemplo, en alguna ruina en las montañas o junto a un lago<sup>412</sup>.

El escritor re-flexiona, *retorna* sobre sí mismo. Al hacerlo, no encuentra una serie de dictados o axiomas a partir de los cuales subsanar su personalidad, ni su carácter. Lo que el autor encuentra es un amasijo en la memoria de diferentes seres: a sus “otros”. Otros de tan variado peso y significado que se permite incluir desde los padres hasta la cocinera de la casa; desde algunos maestros hasta “algunas muchachas de las lecciones de baile”. El autor, vuelto sobre sí mismo, *in foro interno*, incluye también al cobrador de billetes, al profesor de natación, a algunos escritores, a quienes solo ha cruzado ocasionalmente en la calle. Y, al prestar atención a la increíble sutileza kafkiana, notamos que él advierte —dentro del perjuicio de su propia educación— incluso a aquellos que no recuerda, “ni recordará jamás”. Aquellos que ni su voluntad ni su memoria son capaces de definir pero que, sin embargo, son objeto de su queja.

Habría que resaltar, además, que el autor tiene “reproches” hacia esos otros. Reproches tan duros que ya no tolera las réplicas. Ya “ha aguantado” demasiadas. Pero, ¿de dónde viene esa intolerancia?, ¿a qué tanto mal humor? En principio, Kafka nos dice que a él le han refutado. Es decir: le han negado, no le han reconocido. O, si se prefiere, le han desconocido. Su educación; formada en parte por un grupo heterogéneo de *ausencias y presencias* lo ha perjudicado; esto es: le ha dañado. Todas estas gentes que aparecen unas a lado de las otras, a las que “ni siquiera se les ocurre cerrar los ojos”<sup>413</sup> (¡con qué ironía el autor nos informa que le están vigilando *desde dentro!*); todas estas gentes al refutarlo, al no

---

<sup>412</sup> Franz KAFKA, *Diarios (1910 – 1923)*, Tusquets, traducción de Feliu Formosa, Barcelona, 1995, p. 11-12.

<sup>413</sup> *Ibidem*.

reconocerle, le han generado intolerancia, reproches, falta de paciencia. En definitiva: distintas variantes de sufrimiento psíquico.

Y todo ello ha transcurrido en la ciudad. No en un idílico paraje, alejado de lo mundano. No ha sucedido en ninguna ruina, ni a la vera de un lago, ni en las alturas de las montañas. La educación del autor es ciudadana y, en este sentido, puede afirmarse que es también política. La educación de la que tanto se aflige, protagonizada por seres duros y presentes como los padres o los maestros, pero también de evanescentes figuras que ya ni recuerda, o tal vez nunca recordará, le ha refutado, no le ha reconocido. Pero, ¿qué es lo que otros le han negado? Algo que en principio aparece como paradoja: los otros, al no reconocerle, le han negado lo más “propio” de sí, su “ser”. Por decirlo con un lenguaje más filosófico, la consciencia de su propio ser. Esta refutación puede tomar la forma de una negación, también la de una malformación y la de un ocultamiento, pero también muchas otras veces —lisa y llanamente— la del desconocimiento y la ignorancia. Esto es: no percibir la existencia de otro, ya sea manifestando cierta voluntariedad de negación de su persona, como por ejemplo cuando se desea ya no ver ni recordar a alguien que nos ha hecho algo malo (el “borrarlo” de nuestros recuerdos). Pero también cuando, sin darnos cuenta siquiera, ignoramos a alguien o permanecemos indiferentes hacia ella o él<sup>414</sup>.

Un punto clave del texto es que parece remarcar que la sola denuncia no implica, ni de lejos, aliviar la dificultad que subyace a la tarea del reconocimiento. Y esto Kafka lo sabe:

Nosotros y nuestros conocidos somos sin duda irreconocibles en este aspecto, porque quedamos totalmente ocultos; a mí, por ejemplo, me oculta ahora mi profesión, mis sufrimientos imaginarios o reales, mis aficiones literarias. Pero yo, precisamente, siento que llego al fondo con demasiada frecuencia y con demasiada intensidad para que, ni siquiera a medias, pueda sentirme satisfecho<sup>415</sup>.

Este final descorazonado del reproche parecería apuntar a la dificultad de la acción del reconocer. Pero también parece indicar que para aquellos que llegan “al fondo con demasiada frecuencia” —ésta parece ser la propia autodramatización del autor— les está reservado un pozo de áspera insatisfacción. Max Brod, íntimo amigo de Kafka y el editor de sus diarios, comenta que estos fragmentos de sus diarios forman un mosaico difícil de ordenar, que se repiten varias veces. La narración se inicia una y otra vez con las mismas palabras y aún en 1911 aparecen sus últimos y aislados reflujos. El conjunto tiene muchos puntos de contacto con algunos capítulos del relato “Descripción de una lucha”. También

---

<sup>414</sup> En algunos países de habla hispana se emplea coloquialmente la expresión “cortar el rostro” justamente para aludir a esta acción: la de ignorar o desestimar alguna cosa relativa a la existencia de otro ser humano.

<sup>415</sup> *Ibidem*.

los tiene con el estudio “Desenmascaramiento de un embaucador”<sup>416</sup>. En todos ellos, es interesante observar cómo el escritor checo plantea, con una inquietante destreza, la temática de la relación con un otro que no es más que el reflujo de un miedo internalizado y su proyección vuelta como agresión sobre sí mismo. Una reflexión terrorífica, digamos. Según Martín Hopenhayn, lo que adquiere rango de temática en Kafka es la interiorización del lenguaje del amor encriptado y pervertido bajo los códigos del miedo y la agresión entre, al menos, dos seres humanos. Kafka capta como pocos el lado más tenebroso de ese diálogo reflexivo que roza casi la paranoia, en extensas partes de su obra, el “*con-otro*” acaba siempre en una agresión irrefutable que, además, no tiene explicación racional. Esa agresión funciona, según Hopenhayn, como “el reflujo del miedo, es decir, la exteriorización de lo interiorizado, la *ex—presión* de la mala consciencia”<sup>417</sup>.

Como lectora, sin embargo, me quedo con la sensación que no se trata solo de “mala consciencia”. En los fragmentos citados aparece, cruel y lacerante, un tribunal interior implacable. Un juicio en negativo vuelto contra sí mismo, en el que los otros, ya desprovistos de humanidad y sentido de la justicia, se transforman en fiscales disparatados.

### **3.2.3 *El problema de la inmanencia***

Pero volvamos a la teoría del reconocimiento. Según Taylor, la contribución o la huella que los otros imprimen en nuestra manera de autodefinirnos perdura indefinidamente a lo largo de nuestras vidas. La importancia de nuestras relaciones con los otros no solamente viene dada porque de esta forma la persona puede rellenar o satisfacer una necesidad de completitud. Desde esta perspectiva, la importancia del otro se relaciona con la propia necesidad de “auto-comprensión”, con la manera que el agente se “autointerpreta” a sí mismo. A diferencia de cualquier perspectiva monológica, que pretendería definirlo de la forma más amplia y desprendida posible para evitar así cualquier clase de relación que lo hiciera dependiente de otros a su alrededor, para Taylor, la consideración del carácter dialógico de la existencia nos abre la puerta hacia una posibilidad de comprensión de la propia identidad en permanente transformación. El problema de considerar a la identidad como un fenómeno monológico, añade Taylor, es que olvida en qué medida nuestra idea del bien es configurada al mismo tiempo que transformada por el disfrute *en común* de ese mismo bien<sup>418</sup>.

---

<sup>416</sup> Ibidem.

<sup>417</sup> Martín HOPENHAYN, *¿Por qué Kafka?: poder, mala consciencia y literatura*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 89.

<sup>418</sup> TAYLOR, “The Politics of Recognition”, p.33.

De forma tal vez demasiado escueta, Taylor admite que toma la categoría del reconocimiento de la filosofía de Georg W. F. Hegel<sup>419</sup>. Sin decirlo de forma explícita, Taylor está aludiendo a la famosa dialéctica del amo y del esclavo<sup>420</sup> de su maestro prusiano. No deja de ser curioso lo apresurado de su cita, sobre todo considerando que él mismo ha dedicado dos estudios completos al estudio minucioso de Hegel<sup>421</sup>. En *Sources of the Self*<sup>422</sup>, una obra anterior y mucho más detallada que su ensayo sobre la política del reconocimiento, Taylor optará por el mismo tipo de omisión y nos remitirá a su maestro solo de forma colateral. Es decir: mencionándolo tan solo de pasada para posteriormente remitir al lector a su propio estudio sobre Hegel, en una nota a pie de página<sup>423</sup>. En lo que atañe a su política del reconocimiento no lo aborda de forma directa. Sin embargo, vale la pena plantearse si lo sigue en aspectos relevantes.

Para la fenomenología de la consciencia en la forma en que Hegel la concibe, el reconocimiento designa un ideal de relación recíproco entre dos “sujetos”, en el que cada uno ve al otro como igual y al mismo tiempo separado de sí. De esta forma, la relación se vuelve constitutiva de la subjetividad (o interioridad) de cada uno. Pues, en la medida en que cada uno se vuelve un sujeto individual en virtud de reconocer es, al mismo tiempo, reconocido por el otro de los sujetos implicados en la relación<sup>424</sup>. Pero lo que me interesa resaltar de la filiación hegeliana de Taylor es aquello que el autor no dice de forma directa, y

---

<sup>419</sup> “But the topic of recognition is given its most influential early treatment in Hegel”. Ibid., p. 36.

<sup>420</sup> Georg W.F. HEGEL, *The Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, Oxford University Press, 1977, cap. 4. Ésta es el volumen citado por Taylor.

<sup>421</sup> Ver Charles TAYLOR, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975 y también Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, London, 1979. Del segundo hay versión en español: *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

<sup>422</sup> Charles TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

<sup>423</sup> Refiriéndose a las formas específicamente modernas de internalización de las identidades y su relación con las filosofías y las narrativas pertinentes, sostiene Taylor: “Kant offers one form of modern internalization, that is, a way of finding the good in our inner motivation. Another comes with that family of views in the late eighteenth century that represents nature as an inner source. I am speaking about views which arise with the German ‘*Sturm und Drang*’ and continue developing thereafter through the Romantic period, both English and German. Rousseau is naturally its point of departure, and its first important articulation comes perhaps in the work of Herder; thereafter it is taken up not only by Romantic writers but by Goethe and, in another way, by Hegel and becomes one of the constituents’ streams of modern culture”. Ibid., p.368.

<sup>424</sup> “La autoconciencia es *en sí y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce. El concepto de esta unidad de la autoconciencia en su duplicación, de la infinitud que se realiza en la autoconciencia en su duplicación, es una trabazón multilateral y multívoca, de tal modo que, de una parte, los momentos que aquí se entrelazan deben ser rigurosamente separados y, de otra parte, deben ser, al mismo tiempo en esta diferencia, tomados y reconocidos también como momentos que no se distinguen o tomados en esta diferencia, y reconocidos siempre en su significación contrapuesta. El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en la que es puesta. El desdoblamiento de esta unidad espiritual en su duplicación presenta ante nosotros el movimiento del *reconocimiento*”. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1807), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 113.

que sin embargo configura la tesis implícita de todo su argumento en torno a la política del reconocimiento. A saber: que las relaciones sociales son previas a los individuos y que la intersubjetividad es anterior a la subjetividad<sup>425</sup>. No resultará un tema menor en el despliegue de esta perspectiva que Hegel ejemplifique esta relación (dialéctica) de reciprocidad y dependencia entre el amo y el esclavo para demostrar su tesis. Lo que se asume como matriz fundante de la subjetividad moderna no es solamente una relación de reciprocidad y dependencia; sino también, y con resonancias políticas más determinantes, una relación de pura violencia y dominación.

Todo lo dicho parece en cierta medida remitir a las consideraciones de Sandel acerca los lazos morales previos que constituyen la identidad del sujeto. También al hecho de que el sujeto no puede escapar —ni siquiera a partir de la reflexión, que siempre es distancia precaria— de la historia como proceso en el que está inserto. En este sentido, me había referido al marco de inmanencia en que la crítica comunitarista del liberalismo quedaba sofocada. La verdad queda de esta forma aherrojada con la llave de la Historia, entendida como proceso de interpretación de los sucesos que el hombre vive en común con otros hombres. O, dicho con otras palabras, el individuo y su identidad sólo existen a partir y en virtud de las relaciones socio-históricas que los conforman y definen.

La aprehensión inmanente del ser, es decir: la idea por la cual deberíamos dar por descontado que *todas* las respuestas a *todas* las posibles preguntas son respuestas de *este* mundo, es una afirmación lo suficientemente fuerte como para que tenga que formularse de manera disimulada, como parece hacerlo Taylor. Ya desde el inicio de este trabajo advertíamos sobre los problemas de la inmanencia, de las visiones totalizadoras y sobre cómo esto repercute sobre la problemática de la identidad. Había mencionado entonces la crítica de Voegelin a este tipo de construcciones intelectuales modernas. En *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Hegel es calificado “gnóstico especulativo”<sup>426</sup> por Voegelin. ¿Qué significado cobra esta calificación? Me permito retomar este punto porque considero que la crítica que Voegelin vierte sobre Hegel es extensiva a una parte de la corriente comunitarista contemporánea. En concreto, la que Taylor encarna.

Para empezar, recordemos lo que ya analizamos en el primer capítulo de este trabajo. Para Voegelin, la tarea de la filosofía se relaciona sobre todo con el amor al conocimiento y

---

<sup>425</sup> Esta idea es desarrollada de forma crítica por Nancy Fraser en “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation” en Nancy FRASER and Axel HONNETH, *Redistribution or Recognition? A Political – Philosophical Exchange*, Verso, London, 2003, pp. 7-109.

<sup>426</sup> Eric VOEGELIN, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, Rialp, Madrid, 1973, p. 55. La versión original de este ensayo se encuentra en VOEGELIN, “Science, Politics and Gnosticism: Two Essays”, *The Collected Work of Eric Voegelin*, Vol. 5: *Modernity without Restraint*, pp. 257-277.

no con la posesión del conocimiento en sí. Su idea del filosofar arraiga en la filosofía griega, sobre todo la de Platón y, en menor medida, la de Aristóteles. Con la Modernidad, sostiene Voegelin, se produce un cambio, una suerte de inversión en la idea en que filosofía, conocimiento y ciencia son concebidas. Para ejemplificar el tenor del cambio, y tal vez a su más alto representante, Voegelin recurre al prólogo de la *Fenomenología del Espíritu*, escrito por Hegel en 1807:

La verdadera forma en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de la misma. Lo que yo me he propuesto es colaborar para que la filosofía se acerque más a la forma de ciencia; a la meta de poder renunciar a su nombre de *amor al saber* y convertirse en *verdadero saber*<sup>427</sup>. (Cursivas en el original).

Según consta, el mismo Hegel remarca de su propio puño las expresiones “amor al saber” y “verdadero saber”. El filósofo prusiano quiere trocar la primera por la segunda. Es decir: pasar de un camino de prudente amor al conocimiento a hacia *la posesión* del conocimiento en sí. Para Voegelin, esta fórmula trastoca los símbolos entre ciencia y filosofía<sup>428</sup>. Al traducir al griego la expresión “amor al saber” obtenemos el término *filosofía*; mientras que, si se hace lo propio con la expresión “verdadero saber”, aparece el vocablo *gnosis*<sup>429</sup>.

De esta forma, la filosofía moderna queda prácticamente equiparada a la posesión del saber. Voegelin recuerda que, para el pensamiento clásico, este salto entre amor al saber y

---

<sup>427</sup> Georg W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Joannes Hoffmeister, Hamburgo, 1952. Ésta es la edición citada por Voegelin. En la edición de la *Fenomenología* con la que yo trabajo, el uso de las cursivas es el exactamente el mismo. Además, a lo expresado, Hegel añade una expresión aún más enfática. Sostiene: “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de ciencia —a la meta en que pueda dejar de llamarse *amor por el saber* para llegar a ser *saber real*: he ahí lo que yo me propongo”. Hegel (1807), “Las tareas científicas del presente”, Prólogo, *Fenomenología del espíritu*, p. 9. Cito en el cuerpo principal de mi estudio la obra citada por Voegelin por dos motivos. En primer lugar, porque lo que estoy examinado y pretendo recuperar es la crítica voegeliniana a Hegel, lo que me conduce a trabajar con *su* elaboración de lo que Hegel escribió. En segundo lugar, porque además de sus muy probados conocimientos y honestidad filosófica Voegelin leía a Hegel en su propio idioma. Esto me ahorra el engoroso problema de las licencias que suelen tomarse los traductores de obras filosóficas, como muestra la traducción de Roces, cuando en el párrafo cotejado traduce “verdadero saber” como “saber *real*”. O como cuando, de forma aún más enfática, introduce al final de la última oración la primera persona de Hegel: “esto es lo que yo me he propuesto” además del uso de las cursivas.

<sup>428</sup> Respecto a la transformación de la filosofía, como amor al saber, en saber real (o verdadero saber, según la traducción que aquí se cita, Voegelin sostiene: “Ningún moderno ministro de propaganda podría haber ideado una frase que sonara más inofensiva, más persuasivamente progresista, como una pantalla para gestionar la desmesura que se oculta tras de ella. Pues la filosofía, aunque sus visiones puedan avanzar, no puede ir más allá de su estructura como ‘amor al saber’”. Eric VOEGELIN, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”: *Foro interno*, n° 10 (2010), p. 164 (pp. 155-197). Traducción del alemán de Vicente Serrano Marín. La edición original de este trabajo procede de una conferencia en la *International Society for the Study of Time*, pronunciada en Oberwolfach, República Federal Alemana, en 1969, y publicada en 1971 (*Studium Generale*, n° 24, pp. 335-368). Este artículo también se puede encontrar en su obra completa: “On Hegel: A Study in Sorcery”, en: *Published Essays 1966-1985. The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

<sup>429</sup> VOEGELIN, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, p. 54.

“verdadero saber” (o *gnosis*) no era un salto humano; sino una posibilidad reservada solamente a los dioses<sup>430</sup>. Cuando un pensador, que no deja nunca de ser tan solo un ser humano, intenta dar este salto solo reservado a la omnipotencia, lo que está haciendo es dejar de cultivar la filosofía —dejar de amar el camino del pensamiento— para convertirse en un gnóstico.

Hannah Arendt también se percató de esta traslación entre símbolos y significados entre la ciencia y la filosofía que se da con la Modernidad. Sin embargo, ella insiste en que fue “la nueva generación de filósofos” —posteriores a Kant— los que confundieron y borraron la sana frontera entre pensamiento y conocimiento. Cuando se refiere a Hegel, Fichte y Schelling, sostiene:

Una vez que, gracias a Kant, se emanciparon del dogmatismo de la vieja escuela y de sus ejercicios estériles, animados por él a entregarse al pensamiento especulativo, lo que hicieron, de hecho, fue inspirarse en Descartes, *lanzarse a la caza de la certeza, difuminar de nuevo la línea divisoria entre pensamiento y saber*, al mismo tiempo que creían que los resultados de sus especulaciones poseían la misma validez que los procesos cognitivos<sup>431</sup>. (Cursivas añadidas).

Pero se trata de algo más. Con este tipo de saltos, el programa de especulación gnóstica, que Hegel retoma —y en el que le seguirán pensadores como Karl Marx, Auguste Comte<sup>432</sup> o Friedrich W. Nietzsche— se despliega lo que Voegelin denomina la *libido dominandi*, “la voluntad de dominio sobre el ser”<sup>433</sup>. Mediante ella, la construcción intelectual pasa a ser en cierto sentido una forma de poder. El proyecto de la razón se transforma en una trama de dominio en lo que concierne a los asuntos humanos. Así la ciencia, en sus formas positivas y evolucionistas —la ciencia en su propio *devenir*, según el lenguaje que Hegel emplea— marcará la pauta de cómo la verdad, ya nunca más revelada, pasará a operar sobre estas cuestiones.

---

<sup>430</sup> Voegelin se remite al *Fedro* de Platón para argumentar este punto: “Frente a esta idea del progreso en la filosofía, traigamos a la memoria los esfuerzos de Platón por esclarecer su esencia. En *Fedro* pone en boca de Sócrates los rasgos característicos del verdadero pensador. Y cuando Fedro pregunta cuál sería el nombre que habría que darle a este hombre, responde Sócrates, siguiendo a Heráclito, que el título de *sophos* es demasiado elevado, ya que este atributo sólo conviene a Dios, pero muy bien podría llamársele *philosophos*. El verdadero saber, por lo tanto, está reservado a Dios; el hombre finito sólo puede aspirar a ser amante del saber, no el mismo sabio.” *Ibid.*, p. 55.

<sup>431</sup> ARENDT, *La vida del espíritu*, p.88.

<sup>432</sup> Con respecto a Comte y su autoproclamada Era (o estadio) positivista, Voegelin dirige dardos especialmente punzantes: “Los mesías de comienzos del siglo diecinueve han dejado una impronta tan profunda en la así llamada época moderna que hemos llegado a acostumbrarnos a su locura; nuestra sensibilidad para captar el elemento grotesco de su empresa ha quedado apagada. A fin de agudizarla de nuevo, permitámonos imaginar a Jesús corriendo y anunciando a todo el mundo la buena nueva que él es el hombre que dará lugar a la edad de Cristo —tal y como Comte anunció urbi et orbi que, en 1854, con la finalización de su trabajo, la edad de Comte había comenzado”. ERIC VOEGELIN, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”, p. 158.

<sup>433</sup> VOEGELIN, *Ciencia, Política y Gnosticismo*, p. 56.

Uno de los rasgos de la construcción intelectual del gnosticismo sería la consagración del “sistema”. Dice Voegelin:

La filosofía surge del amor al ser; es el afán amoroso del hombre por reconocer el orden del ser y conformarse a él. En cambio, el gnosticismo quiere enseñorearse del ser; y para lograrlo construye su sistema. El sistema es una forma gnóstica y no filosófica de pensar<sup>434</sup>.

Esta consagración permite que la voluntad de dominio sea efectiva, es decir: hace posible que el ser quede *totalmente* reducido al interior del sistema. Si el ser todavía puede ser concebido —al menos en parte— *más allá* del conocimiento intramundano y finito, la construcción del sistema que lo abarca de forma *total*, se torna dificultosa. Dicho de otra forma, de lo que se trata es de interpretar lo verdadero del ser de forma tal que quede integralmente al alcance de la construcción del sistema. Otra vez, Hegel remarca nítidamente este punto:

Según mi punto de vista, que se justifica por la sola exposición del sistema, lo que importa es concebir y expresar lo verdadero no solo como sustancia sino también como sujeto<sup>435</sup>.

Si el ser es sustancia al mismo tiempo que “sujeto”<sup>436</sup>, entonces la verdad se halla al alcance del sujeto que la anhela: está allí dispuesta para ser *aprehendida*. El sujeto, a su vez, se encuentra en una posición de repliegue y subsunción respecto al sistema: puede ser explicado, formulado o comprendido solamente a partir del sistema que le da cabida. En una primera instancia el sujeto queda incrustado completamente allí. En este sentido, podemos decir que se encuentra “sujeto”: atado, adherido a esas coordenadas, no puede desplegar movimientos propios exteriores al sistema. Bajo las condiciones que el sistema impone, las relaciones que

---

<sup>434</sup> Ibid., p.57.

<sup>435</sup> Esta es la versión que Voegelin cita directamente de Hegel, en la página 57 de *Ciencia, Política y Gnosticismo*. En la traducción de Roces se lee: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto”. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, p. 15.

<sup>436</sup> Esta tensión en la manera de aprehender aquello que sería la sustancia en sí misma, si a través de la *determinabilidad* del concepto o la inmersión y *revelación* de la sustancia, es resuelta por Hegel sin contemplaciones en favor de la primera y en contra de cualquier manifestación de lo profético. Lo que seduce, y al mismo tiempo desconcierta, es que para vituperar y desterrar a la profecía, el mismo Hegel construye y emplea un lenguaje profundamente profético, mesiánico en cuanto al rol del filósofo, por su capacidad de anticipar la historia. En el mismo prólogo escribe con envolvente prosa: “Y esa sobriedad que renuncia a la ciencia, menos aún puede tener la pretensión de que semejante nebulosidad se halle por encima de la ciencia. Estas profecías creen permanecer en el centro mismo y en lo más profundo, miran con desprecio a la determinabilidad (el *boros*) y se mantienen deliberadamente alejadas del concepto...este saber sustancial carente de concepto pretexta haber sumergido lo peculiar de sí en la esencia y entregarse a una filosofía verdadera y santa y no ve que, en vez de consagrarse a Dios, con su desprecio de la medida y la determinación, lo que hace es dejar...que se imponga la propia arbitrariedad. Al confiarse en las emanaciones desenfrenadas de la sustancia, creen que, ahogando la conciencia de sí y renunciando al entendimiento, son los elegidos, a quienes Dios infunde en sus sueños la sabiduría; pero lo que en realidad reciben y dan a luz en su sueño no son, por tanto, más que sueños”. Ibid., pp. 11-12.



el sujeto entabla son de “necesidad” y “determinación” exclusivamente. Y con ello, la contingencia de la vida es violentamente expulsada del esquema. En otras palabras, quizás con un lenguaje más político, podría decirse que en esta definición y *determinabilidad* del sujeto, no queda espacio —por definición— para la libertad.

Voegelin observa además que, en un movimiento posterior de la articulación hegeliana, se da el salto desde la “filosofía en sí misma” hacia “la filosofía de la historia universal”. Ello es así puesto que, para Hegel, la idea o el espíritu podría remitir a la propia divinidad que se revela a sí misma. Con este movimiento del espíritu, algo así como una encarnación o un desocultamiento, el filósofo trasciende sus propios límites humanos. Ahora, el filósofo ya no se contenta con conocer *parcialmente* la revelación de la idea; es decir: de la divinidad. A partir de esta alteración en los símbolos entre filosofía y conocimiento, el especulador gnóstico, diría Voegelin, puede de forma perfecta *conocer* la divinidad.

No obstante, Hegel no está siempre construyendo su sistema. Su talento sensitivo le permite diagnosticar con brillantez los males de su época. además de escribir con maestría lúcidos análisis históricos y políticos dentro de sus propias obras sistemáticas, como lo muestra los pasajes que remiten a la Revolución Francesa al interior de la *Fenomenología*<sup>437</sup>. Sin embargo, Voegelin apunta otra hipótesis. Además del pensador lúcido y sensible que es, un filósofo de espiritualidad acerada<sup>438</sup>, en Hegel aparece un *self* escindido en dos identidades, según Voegelin. Una verdadera y otra falsa: la del filósofo amante de la verdad y la del hombre corroído por la pulsión de dominio.

Cuando los dioses son expulsados del cosmos, el mundo que dejan se vuelve aburrido. En el siglo diecisiete, el tedio explorado por Blaise Pascal era todavía el humor de un hombre que ha perdido su fe y debe protegerse a sí mismo de las tinieblas de la ansiedad mediante *divertissements*. Después de la Revolución Francesa, el tedio fue reconocido por Hegel como el síndrome de una época de la historia. Había sido necesario un siglo y medio para que la pérdida de un mundo sin Dios dejara de ser un malestar personal ante la existencia y se convirtiera en una enfermedad social...La existencia de un hombre moderno es complicada. En el lenguaje de Pascal el Sistema de ciencia de Hegel es un *divertissement*. El filósofo que busca sanar la enfermedad de la sociedad no es capaz

---

<sup>437</sup> Especialmente, los apartados que corresponde a “La libertad absoluta y el terror”, *Fenomenología del espíritu*, pp. 343-348. Según Robert Wolkler, por ejemplo, es en estos pasajes de la Fenomenología donde Hegel ofrece brillantemente una historia conceptual de la Modernidad en términos de la transfiguración de la filosofía en violencia. Ver, Robert WOLKLER, “Contextualizing Hegel’s Phenomenology of the French Revolution and The Terror”: *Political Theory*, Vol. 26, N° 1 (Feb. 1998), pp. 33-55.

<sup>438</sup> Para Voegelin, la interioridad de Hegel está muy vinculada a Jakob Böhme y los pietistas alemanes. VOEGELIN, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”, p. 158.

de lograr la verdad de su propia existencia, sino que desarrolla una nueva escisión entre la intención filosófica de su verdadero yo y la verdadera empresa de su falso yo y su rol en el proyecto imaginativo de la historia. Una segunda escisión en la existencia del filósofo se sobrepone así a la primera, que había sido diagnosticada correctamente como enfermedad espiritual de la sociedad. Lo que resulta es el intrincado patrón de relaciones entre los dos relatos de escisión que en nuestra época se caen a trozos en violentas catástrofes sociales y personales sin la redención catártica de la tragedia<sup>439</sup>.

Taylor —que a pesar de haber escrito dos estudios completísimos sobre Hegel, no menciona ni cita la crítica de Voegelin ni siquiera de pasada— atribuye a Hegel la expresión “*Ohne Welt ist Gott nicht Gott*”: sin el mundo Dios no es Dios. Taylor recoge esta expresión para discutir precisamente el sistema de ciencia hegeliano y, específicamente, para caracterizar el concepto de *Geist* que realiza<sup>440</sup>. Voegelin, por su parte, no se cansaría de advertir sobre la desmesura de pretender transformar la estructura filosófica y humana del pensamiento en verdadero o *real* conocimiento. Y así, con este simple gesto, nos previene de cualquier versión divinizada o ideologizada de la ciencia o de la historia.

### **3.2.4 Algunas limitaciones de la política del reconocimiento**

A estos saltos de la filosofía moderna me he referido, ya desde el inicio de este trabajo, como inmanencias siguiendo a Eric Voegelin. El mismo fenómeno es descrito por Hannah Arendt, si bien desde otro ángulo, como la fusión entre actividad mental y el pensamiento. Análoga, hasta cierto punto, a la confusión de la frontera entre pensamiento y saber. La pregunta sería, por tanto, en qué medida estos saltos y confusiones afectan directamente la categoría del reconocimiento tal y como Taylor la reconstruye.

Lo primero a tener en cuenta es que si bien el autor otorga al reconocimiento un status universal, o al menos en proceso de universalización, también admite que son varios los que no compartirán su diagnóstico<sup>441</sup>. Lejos de apropiarse la arrogancia de una sabiduría supuestamente incontestable, el autor intenta dialogar con aquellas teorías que busca contrarrestar: el liberalismo, en sus vertientes más ortodoxas; el “neo-nitscheanismo”<sup>442</sup> de

---

<sup>439</sup> Ibid., pp. 155,159.

<sup>440</sup> Charles TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, p. 38. Taylor traduce al inglés la expresión alemana de Hegel de la siguiente forma: “Without the world God is not God” y la remite a la página 148 de *Begriff der Religion*, editadas por G. Lasson y J. Hoffmaister, Leipzig, 1925.

<sup>441</sup> TAYLOR, “The Politics of Recognition”, p. 63-64.

<sup>442</sup> Ibid., pp. 70ss.

Foucault o Derrida y el etnocentrismo, en cualquiera de sus variantes. Veremos en qué medida esto último se consigue.

En segundo lugar, explícitamente Taylor admite al reconocimiento como una categoría de validez universal en tanto y en cuanto dicho reconocimiento no afecte un núcleo de derechos básicos, previamente universalizados y que él acepta plenamente. No obstante, reconoce que es difícil trazar la línea divisoria entre aquellos derechos que serían incuestionables —por ejemplo: el derecho a la vida y el derecho a la libertad de expresión— y aquellos que se invocan como individuales y universales pero que, sin embargo, son el desarrollo de la cultura política “occidental” y, por lo tanto, difícilmente extensibles al resto de culturas<sup>443</sup>. Este vaivén que proclama un universal, que dice no cuestionar, para posteriormente matizarlo o ponerlo en duda, confunde por momentos al lector y deja la sensación que en el filósofo canadiense pervive una disociación del pensamiento algo incómoda.

Igualmente inquietante, posiblemente aún más perturbador, resulte su asimilación directa entre estos derechos previamente universalizados e *incuestionables*, según la propia perspectiva de Taylor, con los desarrollos de lo que él entiende por cultura política “noratlántica”<sup>444</sup>. Un concepto que se revela, como mínimo, algo sectario y que viene más o menos a representar algo así como el compendio o la *summa* filosófica entre el pensamiento político germánico y el anglosajón. En realidad, se trata más bien de un concepto que silencia

---

<sup>443</sup> Sería tal vez más preciso aquí decir que Taylor rehúye deslizarse hacia el lenguaje de los derechos. El autor más bien está argumentando a un nivel más profundo; en el sentido que apela a las ideas originarias y contextos de pensamiento en las que esos derechos tienen cabida. Así, por ejemplo, no entra discutir ciertos derechos que son parte del *leit-motiv* de la cultura liberal, pongamos por caso, la libertad de credo. Lo que hace es precisamente observar que no es el liberalismo una tradición de pensamiento que pueda quedar escindida de lo estrictamente religioso, como pretende. O que la distinción entre esfera pública y privada, tal como la entendía la intelectualidad decimonónica europea es hoy difícilmente sostenible. “Moreover, as many Muslims are well aware, Western liberalism is not so much an expression of the secular, postreligious outlook that happens to be popular among liberal intellectuals as a more organic outgrowth of Christianity – at least as seen from the alternative vantage point of Islam. The division of Church and State goes back to the earliest days of Christian civilization. The early forms of the separation were very different from ours, but the basis was laid for modern developments. The very term secular was originally part of the Christian vocabulary”. *Ibid.*, p.62. Incluso unas líneas más abajo, Taylor parece captar la pregnancia del calvinismo militante y llega a definir al liberalismo como un *fighting creed*.

<sup>444</sup> Este concepto de “cultura política noratlántica” aparece en todo su esplendor en una de las últimas obras de Taylor, *A secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007, ver especialmente: pp. 1, 15, 21, 121, 193, 473, 532. Allí es donde explícitamente Taylor asimila ya sin tapujos el concepto de occidental a las tendencias políticas y sociales acaecidas en el Norte de Europa y, en menor medida, Estados Unidos y Canadá, desde el advenimiento de la Reforma Protestante hasta nuestros días. Además del trazo grueso de la metonimia, a algunos autores no se les ha escapado este olvido un tanto fóbico, y a la vez tan característico de la teoría política anglosajona, hacia el mundo occidental latino y de habla hispana. Según Roiz, “El camino que usa Taylor para contar la llegada de la secularización está pavimentado claramente *à la Max Weber* y asimila la historia de Europa a esa historia gótica en donde se considera más atlántica Alemania o, llegado el caso, la Commonwealth de Australia o Nueva Zelanda, que el Mediterráneo del republicanismo italiano, la cultura sefardita o la riqueza de las escuelas griegas hasta el siglo quinto d. C.”. Javier ROIZ, “Charles Taylor: A Secular Age”: *Foro Interno*, n°9 (2009), pp. 242-245.

por completo otras creaciones filosóficas y otras producciones de teoría política que son consustanciales al desarrollo europeo y occidental. Por ejemplo, la aportación del mundo mediterráneo del sur de Europa, desde las escuelas griegas de Alejandría hasta el siglo quinto E.C. o del humanismo cívico de las repúblicas italianas del Renacimiento. Ni que hablar de los silencios aún más elocuentes en lo que respecta a la producción teórica del mundo judío. Para un filósofo tan erudito, como Taylor, que se propone acabar con la lacra del etnocentrismo en cualquiera de sus facetas y cuya obra gira en torno a los avatares del concepto de identidad y reconocimiento comunitario, el olvido del mundo judío y su rica labor filosófica en torno a estas cuestiones —tanto sefardita como askenazí— resulta difícilmente comprensible. Son ausencias que dicen más de lo que callan.

¿Puede invalidarse a partir de aquí el concepto de reconocimiento propuesto por Taylor y las políticas que les da cabida? Seguramente, no. Y, sin embargo, resulta imprescindible señalar algunas de sus limitaciones. Hasta cierto punto, Taylor dista ostensiblemente de sucumbir a la estridencia de considerar la validez de sus teorías justificadas tan solo por la exposición de “su sistema” de pensamiento. En honor a la verdad, Taylor no expone nunca ningún “sistema” propio. Lejos de identificarse con Hegel en este aspecto, el filósofo canadiense parece abonar el relato postmoderno que, si bien con cierta pátina de nostalgia, admite el declive de todas las grandes narrativas sobre el sujeto, el sistema y la totalidad.

En esto consiste precisamente su principal cuestionamiento a Hegel, al que compara con el Barón de Münchhausen. En lo relativo al concepto hegeliano de *Geist*, el filósofo canadiense lo traduce generalmente como espíritu y solo en contadas excepciones como Dios, nunca como idea. Taylor observa que sobre este término pende toda la construcción de la filosofía como ciencia hegeliana. En Hegel, *Geist* no solo existe, sino que *debe* existir como precondition para que todo el esquema funcione.

But what is fundamental in Hegel's conceptions is not the existence of some reality, but rather a requirement, that *Geist* be...*Geist* not only is, but he has to be, and the conditions of his existence are dictated by his necessity. There is something in Hegel's philosophy which is irresistibly reminiscent of Baron Munchausen...Hegel's God is a Munchausen God; but is hard to say in this difficult domain whether his exploits should be treated with the same skepticism as those of the baron<sup>445</sup>.

---

<sup>445</sup> TAYLOR, *Hegel and the Modern Society*, p. 39.

A esto se suma que, según Taylor, Hegel no llega nunca a demostrar de forma convincente el principio de contradicción dialéctico o conflicto inherente al mundo de la materia<sup>446</sup>. Es una revelación sorprendente. ¿Cómo entender, entonces, este rechazo de la contradicción dialéctica como fundamento epistemológico del conocimiento en el mismo filósofo que, quince años más tarde<sup>447</sup>, insiste una y otra vez en la génesis *dia-lógica* de la mente humana? Es precisamente esta concepción dialógica de la mente, que Taylor eleva a la categoría de rasgo *genético*, la que queda sin cobertura filosófica en su propia obra. Porque no terminamos de comprender si cuando el autor habla de reconocimiento como necesidad específicamente humana, ¿está refiriéndose a un tipo de reconocimiento *dia-lógico*, en la estela hegeliana, es decir: como lucha incesante y mortífera por el reconocimiento? ¿O se tratará más bien de un reconocimiento “expresivo”? por usar el mismo término que Taylor emplea para salvaguardar la filosofía de Hegel de sus críticos y hacerla funcional a la vida política de hoy en día. Expresividad que Taylor considera esencial como antídoto y respuesta aún válida a las distorsiones de la filosofía atomista y de la racionalidad técnico-instrumental de la Modernidad<sup>448</sup>.

En cualquier caso, ya sea expresivo o dialéctico, la noción de reconocimiento que Taylor elabora no parece escaparse ni un milímetro de la tradición romántica y filosófica del Norte de Europa. Sobre este telón de fondo del romanticismo Taylor edifica su idea de autenticidad. Es allí donde más se perciben estos últimos coletazos de aquella “nueva generación de filósofos”, como los llamó Arendt, pare referirse a los nada nuevos (a estas alturas) discípulos de Kant: Hegel, Schelling y Fichte.

Dado estos pilares teóricos, la construcción del concepto de autenticidad en Taylor no está exenta de cimbronazos. Especialmente, cuando el argumento parece exigir no solo el reconocimiento de la autenticidad que cada ser humano y cada cultura comporta sino también su valor intrínseco como tal. Pero esto merece un tratamiento más detallado.

### **3.3 AUTENTICIDAD Y AUTO-REALIZACIÓN**

Lo primero que llama la atención del lector en referencia a la cuestión de la autenticidad es la forma en la que Charles Taylor la relaciona con una ética de la dignidad

---

<sup>446</sup> Ibid., pp. 66-68.

<sup>447</sup> Quince años median entre la publicación de sus libros sobre Hegel y la de sus estudios sobre el reconocimiento. Mientras que *Hegel y Hegel y la sociedad moderna* son publicados en 1975 y 1979; los estudios, artículos y conferencias en torno a la ética de la autenticidad y la política del reconocimiento se dan a conocer en los años noventa.

<sup>448</sup> Ibid., pp. 166-168.

universal, surgida en Europa recién a partir del siglo dieciocho. Como contrapartida de una ética del honor, que es de forma inherente una cuestión de privilegios, la ética universal de la “dignidad de cada ciudadano” es tan sólo compatible, dice Taylor, con el surgimiento de ciertas políticas de reconocimiento que son específicas de la cultura democrática moderna<sup>449</sup>. Reconocimiento, entonces, retorna como *reconocimiento igualitario o simétrico*, en el sentido de valorar un estatus recíproco para al caso de individuos, culturas y géneros.

Este logro de la cultura política europea es, sostiene Taylor, consecuencia de la intensificación del reconocimiento que proviene de una nueva forma de comprender la identidad individual. La identidad individual debe ser entendida como aquella que no se deriva de categorías sociales previas; como podría ser, para el caso de la ética del honor, la supuesta superioridad moral y espiritual de la nobleza. Identidad individualizada sería, por tanto, “[the] one that is particular to me, and I discover to myself.”<sup>450</sup>

Esta noción evoca en gran medida un ideal, el de autenticidad, en el cual estaría implicada una cierta finalidad: ser auténtico vendría a ser el corolario de mantenerme de forma fiel a mi particular y original forma de ser en el mundo. Taylor recalca, una y otra vez, que para que la autenticidad fuese un valor implícito en el marco de la auto-comprensión de la identidad, primero, se tuvo que dar por aceptada una fuente de moralidad interna. Es decir: tuvo que formar parte de la cultura de la época la percepción por la cual cada ser humano se veía a sí mismo dotado intuitivamente de un sentido de lo bueno y de lo malo, de lo moral. Dicho con otras palabras, que la moralidad tiene una *voz interior*. El estudio y la narración de los avatares de esa voz interior durante la Modernidad es, específicamente, la preocupación teórica de Taylor en *Sources of the Self*.

En esta obra, anterior a sus ensayos sobre el reconocimiento, el autor analiza en qué medida la percepción de una fuente de moralidad interna es un rasgo característico del bagaje cultural moderno. Por supuesto, y esta aclaración importa, el hecho de percibir una fuente interna de moralidad en grado alguno excluye la posibilidad de que esta moralidad interna está en relación directa con las supuestamente medievales y antiguas nociones de Dios o del mundo de las Ideas<sup>451</sup>. La hipótesis de Taylor sería más bien que dicha fuente de moralidad

---

<sup>449</sup> TAYLOR, “The Politics of Recognition”, p. 27.

<sup>450</sup> Taylor, *Sources of the Self. The making of Modern Identity*, p. 28.

<sup>451</sup> De hecho Taylor ve en Agustín de Hipona, un filósofo lejos de ser considerado un antecedente de la Modernidad, al inaugurador de las doctrinas que permitieron considerar el camino hacia Dios a través de la consciencia individual. Comparando las doctrinas platónicas y agustinianas, sostiene Taylor: “For the moment, I only want to bring out the striking elements of continuity between the two doctrines. And that only in order to point out this first important difference, from my point of view here: that this same opposition of spirit/matter, higher/lower, eternal/temporal, immutable/changing is described by Augustine, not just occasionally and peripherally, but centrally and essentially in terms of inner/outer. For instance, in *De Trinitate*, XII.1, he distinguishes between the inner and outer man. The outer is the bodily, what we have in common with

interior sería la forma “moderna” en que nos relacionamos esas nociones. Tanto la *periagôgê* platónica, como la prescripción agustiniana: “*Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*”<sup>452</sup> le llevan a Taylor a dedicar dos nutridos capítulos del libro a sendos filósofos. Con ello, parece advertirse al lector que cualquier descripción de la identidad individualizada surgida al albor de la Modernidad tiene raíces abonadas en el pensamiento clásico. Sobre todo, en la línea de continuidad que podría trazarse desde la idea en sí misma platónica y continuada por Agustín sobre la importancia del amor como factor decisivo del conocimiento y la propia elaboración tayloriana de la identidad negociada en común con aquellos a los que se ama.

Según Taylor, al igual que la sabiduría y el conocimiento solo pueden terciar en el individuo a través del amor, lo mismo sucede con nuestra identidad. Ésta solo puede florecer a partir de las relaciones de amor y desamor no solamente hacia nuestros congéneres, sino incluso hacia *todos* los objetos de nuestro amor. Y en la medida que el alma se orienta hacia estos objetos, sean cuales sean, se vuelve como ellos. Es decir: se funde o confunde con los objetos de su amor:

So the created world exhibits a meaningful order; it participates in God's Ideas. God's eternal law enjoins order. It calls on humans to see and respect this order. For Augustine as for Plato, the vision of cosmic order is the vision of reason, and for both the good for humans involves their seeing and loving this order. And similarly, for both what stands in the way is the human absorption with the sensible, with the mere external manifestations of the higher reality. The soul must be swiveled around; it has to change the direction of its attention/desire. For the whole moral condition of the soul depends ultimately on what it attends and loves. Everyone becomes like what he loves. “*Dost thou love the earth? Thou shalt be earth. Dost thou love God? Then I say, thou shalt be God*”<sup>453</sup>.

Todo el mundo se transforma mediante aquello que ama: un principio de validez universal, según el propio Agustín. Con estos antecedentes tan canónicos, Taylor intenta describir la autenticidad, y su correlato del reconocimiento igualitario, como fenómenos característicos de los “masivos giros subjetivistas de la cultura moderna”<sup>454</sup>. El huracán que

---

the beasts, including even our senses, and the memory storage of our images of outer things. The inner is the soul. And this is not just one way of describing the difference for Augustine. It is in a sense the most important one for our spiritual purposes, because the road from the lower to the higher, the crucial shift in direction, passes through our attending to ourselves as inner.” Ibid., pp. 128-129.

<sup>452</sup> [No vayas hacia afuera; vuelve hacia ti mismo, en el interior del hombre habita la verdad.]

<sup>453</sup> Ibidem. Aquí el autor cita a San Agustín: “Talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? Terram eris. Deum diligis? Quid dicam, Deus eris”. Según comenta en nota a pie de página, n° 3, capítulo 7, p. 537. Se trata de un pasaje de Agustín, recogido por Etienne GILSON, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, Random House, New York, 1960.

<sup>454</sup> TAYLOR, *The Politics of Recognition*, p. 29.

insufla las velas tras esta afirmación proviene del *Sturm und Drang*<sup>455</sup> y también de esa generación de filósofos (entre los que también habría que incluir a Hegel<sup>456</sup>) que, en respuesta a Kant, acabarían por dar pie a la cultura del Romanticismo.

Por giros subjetivistas, Taylor está queriendo significar una idea muy concreta, aquella por la cual los seres humanos fueron dotados de un sentido (interno) e intuitivo de lo bueno y de lo malo. Esta idea, como él mismo reconoce, venía a desplazar a otra en la que la cuestión moral quedaba reducida “al cálculo seco” de las consecuencias de las acciones humanas; incluyendo, por supuesto, aquellas acciones que comportarían un castigo o una recompensa divina<sup>457</sup>. Mientras esta postura queda muy bien reflejada en el capítulo que Taylor dedica a John Locke; en lo que refiere a la tendencia opuesta nos remitirá a dos filósofos sin los cuales la idea de autenticidad sería incomprendible: Johann Gottfried Herder y Jean Jacques Rousseau. A ellos habría que adscribir la posición por la cual, según Taylor, no solamente es importante el estar en contacto con la realidad de los sentimientos morales —pues solo a través de estos sentimientos las personas pueden gobernarse y ser gobernadas— sino que también este contacto con la “voz interior” de lo moral cobra una significado independiente y decisivo.

Debemos alcanzar este diálogo con nuestra *voz interior* si queremos ser fiel y plenamente seres humanos. Esto es lo que Taylor denomina un “desplazamiento del acento moral”<sup>458</sup>. Y es esta traslación la que nos conecta con una nueva forma de interpretar la identidad: la moralidad tiene una voz interior y, a través de cierto diálogo interno, podemos entablar contacto con ella. El ser como autenticidad solo es posible si el ser mantiene una cierta condición de profundidad.

---

<sup>455</sup> *Sturm und Drang* (tormenta e impulso, en alemán), es el movimiento, originalmente literario, pero de inmenso impacto filosófico al que Taylor alude para enmarcar y contextualizar en parte la obra de Hegel. Taylor también lo denomina ‘expresivismo’ (*expressivism*) y lo asocia permanentemente a la figura de Herder y su noción de la vida humana considerada, al igual que en una obra de arte, una totalidad cuyas partes siempre están en relación entre sí.

<sup>456</sup> En su estudio sobre Hegel, Taylor se esfuerza en deslindar la figura y el sistema de ideas hegeliano del Romanticismo. Más que deslindarlo, el término más adecuado sería, según la visión de Taylor, sintetizarlo, e incluso superarlo. La tesis que propone el filósofo canadiense podría formularse de la siguiente forma: Hegel, en un *tour de force* filosófico descomunal, consigue sintetizar en un mismo “sistema” de ideas las demandas de la Razón, en el sentido que la Ilustración moderna las esboza, juntamente con la reacción romántica que viene aparejada con las Luces. Charles TAYLOR, *Hegel and Modern Society*, p. 72 ss.

<sup>457</sup> TAYLOR, *Sources of the Self*, pp. 234-246.

<sup>458</sup> “The notion of authenticity develops out of a displacement of the moral accent in this idea. On the original view, the inner voice was important because it tell us what the right thing to do is. Being in touch with our moral feelings matters here, as a mean to the end of acting rightly. What I’m calling the displacement of the moral accent comes about when being in touch with our feelings takes on independent and crucial moral significance. It comes to be something we have to attain if we are to be true and full human beings.” TAYLOR, *The Politics of Recognition*, p. 28.



Rousseau incluso llega a ponerle nombre a este sentimiento, al que concibe más bien como un tipo de ensoñación. Dicha ensoñación, bautizada como “sentimiento de la existencia” por Rousseau, es pensada bajo la luz íntima del contacto con uno mismo y tendrá un impacto considerable en la política del reconocimiento de las identidades grupales, la nacional incluida. Así, para el ginebrino:

Le sentiment de l'existence dépouillé de toute autre affection est par lui-même un sentiment précieux de contentement et de paix que suffirait seul pour rendre cette existence chère et douce á qui saurait écarter de soi toutes les impressions sensuelles et terrestres qui viennent sans cesse nous en distraire et en troubler ici-bas la douceur. Mais la plupart des hommes agités des passions continuelles connaissent peu cet état et ne l'ayant goûté qu'imparfaitement durant peu d'instant n'en conservent qu'une idée obscure et confuse qui ne leur en fait pas sentir le charme<sup>459</sup>.

Posteriormente, Taylor remite a Herder como a uno de los articuladores de la idea por la cual cada uno de nosotros sustenta una forma *original* de ser humano, cada uno posee su propia medida y solo a partir de ella puede realizarse. Cierta idea de lo bueno y de lo malo, a la que solo puedo acceder a través del contacto conmigo misma, de mi manera de entenderme a mí misma, por decirlo de algún modo, me permiten conocer la forma en que me he desempeñar. Perder este contacto, no escuchar esta voz que es *mía y original* equivale a perder mi forma de ser. Equivale a perderme a mí misma. Identidad como autenticidad, bajo esta perspectiva, se vuelve, ineludible y reiterativamente, *auto-afirmación*. La autenticidad de una identidad individualizada aparece en este planteo como causa originaria, y no como la consecuencia virtuosa, de cierta realización individual.

Todo ello se ve en mayor medida reforzado cuando, refiriéndose nuevamente a Herder, Taylor nos recuerda que lo dicho no solamente aplica en el nivel individual. Análogamente a la originalidad del individuo existe lo que podríamos denominar una originalidad propia de cada *Volk*, de cada pueblo, de cada cultura en el más amplio marco de otras culturas. Y, lo mismo que las personas, un *Volk* debe ser fiel a sí mismo, debe expresar su forma única de cultura y no debe intentar parecerse a ningún otro *Volk*<sup>460</sup>. Cualquier relación que se haga a partir de aquí con las diferentes vertientes del nacionalismo moderno

---

<sup>459</sup> Jean Jacques ROUSSEAU, *Les Réveries du promeneur solitaire*, cinquième promenade, en *Œuvres Complètes*, Editions du Seuil, Paris, 1967, p.523.

<sup>460</sup> Cuando Taylor realiza esta aclaración sobre los supuestos de la autenticidad a dos niveles (individual y grupal) en Herder también utiliza la expresión *Volk* (pueblo). Tal vez porque con ello quiere aludir al bagaje cultural que el término conlleva. Especialmente la importancia de la lengua, que no puede ser implicada de la misma forma si utilizara la expresión inglesa *people*. En lengua inglesa, tampoco la expresión de la “Commonwealth” se acerque a la noción alemana de *Volk*, dado que el primer término implica una unión de varios pueblos.

resulta bastante obvia. Taylor advierte: “We can recognize here the seminal idea of modern nationalism, in both benign and malignant forms”<sup>461</sup>. Lo que a los fines de esta investigación cuenta, sin embargo, sería el reconocimiento de estas diferencias culturales que se plantean como “radicales” u originarias, y que según el propio Herder son consustanciales a la pluralidad de valores y lenguas que pueblan la tierra. El hecho de que Taylor realce como un rasgo característicamente moderno la posibilidad de que “nadie antes del siglo dieciocho”<sup>462</sup> hubiese pensado en esta clase de diferencias con un significado peculiar y moral; no hace más que corroborar la influencia romántica en el pensamiento de este autor.

Taylor observa como este surgimiento de las identidades individualizadas solo es posible a partir del desplome de las jerarquías sociales propias del *ancien régime*, en donde el honor y los privilegios propios de la segmentación por estratos eran la pre-condición a partir de la cual la identidad individual podía ser derivada. Desde su punto de vista, el reconocimiento de las identidades que no son socialmente derivadas solo puede constituir tema de elaboración con la Modernidad. Y no porque los antiguos no tuvieran consciencia del reconocimiento; sino porque con la Modernidad cambiarán las condiciones a través de las cuales el reconocimiento puede ser negociado. De hecho, esta etapa traerá consigo aparejada un incremento de las condiciones que dificultan la posibilidad del reconocimiento. Y, debido precisamente a estas crecientes dificultades, el valor del reconocimiento se magnifica. Muy en línea hegeliana, Taylor identifica lógica e historia<sup>463</sup>. En este esquema, la noción pre-moderna del reconocimiento aparece como un paso necesario. Pero, como un paso tan solo embrionario, *subdesarrollado*. Algo así como un estadio o peldaño inferior en el despliegue de la identidad que solo puede darse con la moderna “era de la autenticidad”<sup>464</sup>.

Por otra parte, el planteo que Charles Taylor hace de la identidad individual, negociada colectivamente, como un fenómeno estrictamente moderno se encuentra en total sintonía con otro de sus planteos, derivado de aquél. A saber: que el reconocimiento de la identidad individual no es una mera cuestión de cortesía, sino una necesidad humana vital. El reconocimiento de lo que cada individuo, así como lo que cada cultura, comporta y trae consigo de forma original y única se corresponde con *la necesidad de afirmar* de la supervivencia en los dos niveles: personal y colectivo. Perder el contacto con la voz interior de la propia

---

<sup>461</sup> TAYLOR, *The Politics of Recognition*, p. 31.

<sup>462</sup> Ibid., p. 28.

<sup>463</sup> Arendt es quien observa que en la filosofía hegeliana “el espíritu humano produce el tiempo [y a raíz de ello] nace la otra identificación hegeliana, más evidente entre lógica e historia, identificación que constituye, como subrayó León Brunschvicg, hace ya mucho tiempo, uno de los pilares de su sistema”. Hannah ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 277.

<sup>464</sup> TAYLOR, *The Politics of Recognition*, p. 34.

naturaleza equivale a la pérdida de la persona: cada uno está llamado a vivir su propia vida, una vida con el menor grado de imitación posible. Si no soy sincera conmigo misma, si no soy capaz de contactar con *mi propia* forma de entender y vivir (o no me permiten hacerlo), entonces, pierdo la posibilidad de explorar lo que el hecho de ser un agente humano es para mí. El argumento se replica en el nivel grupal o comunitario:

Germans shouldn't try to be second-rate Frenchmen, as Frederick the Great's patronage seemed to encouraging them to do. The Slavic people had to find their own path. And European colonialism ought to be rolled back to give the people of what we now call the Third World their chance to be themselves unimpeded<sup>465</sup>.

En ciertos aspectos, este ideal de la autenticidad descrito por Taylor rememora los rasgos del artista romántico dieciochesco en busca de su propia voz. En gran parte inspirado por el libro de Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity*<sup>466</sup>, este ideal de autenticidad es sustentado y alimentado por Taylor a partir del contacto con la propia “naturaleza” interna. Para esta perspectiva, el mayor peligro no reside solamente en el riesgo de sucumbir a las presiones externas del entorno, en el querer ser *como* los otros. Otro de los riesgos viene dado por el hecho de relacionarse de una forma instrumental con uno mismo y, así, perder la conexión con aquellos sentimientos que definen la propia personalidad. Esta descripción hoy nos suena bastante parecida a la identidad del literato romántico e incluso a la del poeta maldito, cuya búsqueda insaciable de la voz verdadera en su interior se construye en buena parte por oposición y fobia a las demandas de conformidad de la vida social. Como recuerda el propio Trilling:

The artist —as he comes to be called— ceases to be the craftsman or the performer, dependent upon the approval of the audience. *His reference is to himself only*, or to some transcendent power which —or who— has decreed his enterprise and alone is worthy to judge it<sup>467</sup>.

Y aquí es donde tal vez se produce una cierta ironía en lo que respecta a la cuestión de la autenticidad y su relación con las políticas del reconocimiento. En un nivel individual el ser auténtico proviene del rechazo hacia ciertas pautas que dan conformidad a la vida

---

<sup>465</sup> TAYLOR, *ibid.* p. 30

<sup>466</sup> Lionel Trilling (1905-1975) crítico literario, escritor y profesor de la Universidad de Columbia. Fue miembro del grupo de intelectuales de Nueva York, entre los que se encontraban Mary McCarthy o Daniel Bell, conocidos por sus posturas de izquierdas a la vez que fuertemente anti-stalinistas. Colaborador permanente de la revista de crítica literaria y teoría política *Partisan Review*, fue el prologuista de George Orwell en su libro *Homenaje a Cataluña*. *Sincerity and Authenticity* es una colección de ensayos publicados a partir de las conferencias *Charles Eliot Norton Professor* dadas por Trilling en la Universidad de Harvard, en 1970.

<sup>467</sup> Lionel TRILLING, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971, p. 97.

social. La autenticidad requiere de nosotros que no sucumbamos a esas pautas, a fin de encontrar algo así como nuestra voz interior, original y única.

No obstante, en el nivel grupal —ya sea que se trate de la nación, la lengua o cualquier otro grupo identitario— la idea de autenticidad se construye en base a la conexión *entre* individuo y colectivo. Notemos el inmenso contraste que hay aquí con la visión de Vico. Mientras que, para el napolitano, la pluralidad de naciones y lenguas no estaba reñida con un sustrato más profundo, común a todo el género humano —un sustrato que no era producto de la naturaleza, sino de la imaginación poética y fantástica, verdadero alimento del sentido común y del gobierno civil— el romanticismo plantea una imagen muy distinta. Para empezar las diferencias entre las distintas lenguas y naciones se plantean como “radicales”. La visión romántica de la identidad tiende a radicalizar la diferencia, por un lado, mientras la confina al espacio del *logos*, del lenguaje, por el otro<sup>468</sup>. Mientras que Vico tendería a pensar que lo más original de los hombres concierne a ese silencio existencial y cósmico que las diferentes naciones escuchan e imaginan *cada una a su manera*; para el romanticismo la originalidad pasa por que cada cultura hable una lengua distinta y única. La nota distintiva aquí lo marca el lenguaje en sentido muy reducido, *entendido solo como verbo*, como el idioma que se habla y escribe<sup>469</sup>. Así habría que entender las “radicales diferencias” que predominaban en cada una de las culturas nacionales, como sostenía Herder<sup>470</sup>.

El discurso sobre la autenticidad se construirá así a partir de una doble pugna. Por un lado, en el nivel individual, ser auténtico pasará por ir *contra* ciertas convenciones y pautas que guían la vida comunal con el fin “encontrar la propia medida”, “la propia voz”, de no dejarse arrastrar por las expectativas y las exigencias de los otros. Por otro lado, en el nivel comunitario, la autenticidad se construye sobre la base de cierta pureza originaria atada a la lengua hablada. Es decir: *contra* la posibilidad dejarse contaminar por una esencia cultural, un

---

<sup>468</sup> Parecería *contraintuitivo* plantearlo de esta forma, dada la exaltación del *pathos* romántico. Sin embargo, si se profundiza un poco, no creo desajustado plantearlo así. El movimiento romántico puede ser visto tanto como una reacción que como una síntesis del movimiento ilustrado. No está fuera de la Ilustración, no puede vivir sin ella. En este sentido, el planteamiento de un *pathos* como *irracionalidad* y de un *logos* *razonable*, compartido tanto por ilustrados como por románticos, ofusca la posibilidad de comprender por donde pasa la verdadera distinción entre estas dos dimensiones de lo humano. Tanto *pathos* como *logos* pueden ser expresados de forma racional o irracional. El problema radica más bien en la identificación completa del *self* solo con uno de estos dos aspectos. Ya vimos en el capítulo anterior, como la definición clásica del humanismo científico o neoplatónico, del hombre como *homo loquens* u *homo rationalis*, produce este tipo de problemas. Ver capítulo 2, pp. 100-104; 107ss).

<sup>469</sup> De ahí la tremenda importancia que cobra, durante los períodos de renacimiento romántico nacional, la producción literaria escrita en lengua vernácula.

<sup>470</sup> TAYLOR, *The Politics of Recognition*, pp. 29-32. Taylor argumenta que también es Herder, el primer autor moderno que articula esta variedad de lenguas sobre la tierra como desprendimiento de un origen religioso, regido por la divina providencia, cuyo propósito consistía en dotar de sentido y “armonizar” estas diferencias. *Ibid.*, p. 72.

idioma o *idion* que no es “el propio”<sup>471</sup>. En el caso de las identidades nacionales, la definición vendrá dada a partir de la oposición identitaria hacia otras nacionalidades. K. Anthony Apphia resalta esta ironía como parte de lo que él denomina el “ideal bohemio”. Aquí la autenticidad requiere de nosotros un rechazo hacia las convenciones en la misma medida que gira en torno y se constituye como la base de las políticas del reconocimiento identitario<sup>472</sup>; cuya implementación solo puede funcionar en el marco de prácticas y convenciones como las que se dan al interior de la misma comunidad política.

Pero, como resalta Apphia, la ironía no parece ser el único inconveniente del ideal bohemio. Habría, además, en determinados reclamos por la autenticidad, una seguidilla de inconvenientes de antropología filosófica. Uno de estos inconvenientes deriva del conflicto entre esencialismo y esteticismo filosófico en el que a veces ciertos reclamos por la autenticidad suelen naufragar. A menudo, el debate sobre la autenticidad gira en torno a una postura que supone al verdadero *self* como alguien “enterrado” en nuestro interior: una parte esencial de nosotros mismos que debemos descubrir, primero, y expresar, después. Una capa muy profunda de nuestra interioridad que siempre estuvo allí, esperando a ser rescatada y, posteriormente a su encuentro, vivida. La contrapartida a esta perspectiva ha sido considerar a la identidad del *self* como algo que puede inventarse de forma completa, algo que puede crearse a sí mismo de pies a cabeza, a la manera en que el artista crea su propia obra de arte. Apphia observa en Oscar Wilde al precursor de esta suerte de esteticismo en el terreno literario.

En lo profundo, ni la pintura que bosqueja a un *self* interior auténtico y acabado, enterrado bajo las capas de nuestras pesadas tradiciones políticas y sociales, esperando a ser descubierto y exteriorizado; ni aquella otra que considera a la identidad del *self* algo que puede ser inventado de pies a cabeza, plásticamente cincelado e intencionalmente dirigido por la mano del artista o del político parecen retratos satisfactorios de la identidad. El fenómeno de la identidad se resiste a ser entendido como un *ready-made*<sup>473</sup>, ya sea en sus variantes

---

<sup>471</sup> Sobre este esquema de pensamiento parece trabajar Jacques Derrida en sus seminarios sobre el nacionalismo filosófico. Allí comenta Derrida en referencia al idioma: “Diré solamente de la palabra idioma...que no la restrinjo a su concepción lingüística, discursiva, aunque, como Uds. Saben, el uso la repliega hacia ese límite, el idioma como idioma de lenguaje. Por ahora, y tendiendo la vista fija por privilegio hacia esta determinación de lenguaje que no es todo el idioma pero que no es una determinación entre otras, entenderé idioma en un sentido mucho más indeterminado, el de propiedad, de característica propia, de rasgo singular, inimitable e inexpropiable. *El idion es lo propio*”. (Cursivas en el original) Jacques DERRIDA, “Nacionalidad y nacionalismo filosófico”, traducción de Marie-Christine Peyrone, en AAVV, *Diseminario. La desconstrucción. Otro descubrimiento de América*, XYZ Editores, Buenos Aires, 1987, p. 28.

<sup>472</sup> K. Anthony APPHIA, “Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction” en Amy GUTMAN (ed.), *Multiculturalism*, pp. 149-163.

<sup>473</sup> *Ready-made* es la expresión utilizada por el artista plástico Marcel Duchamp para designar diferentes objetos del entorno – como por ejemplo: un urinario, una silla, un monedero – que carecen de valor artístico en sí

esencialistas u ontológicas, ya sea en sus vertientes románticas. Y existen al menos dos buenas razones para ello. La primera, como señala Apphia, proviene de la idea de agencia política en sí misma:

We make up selves from a tool kit of options made available by our culture and society. We do make choices, but we do not determine the options among we choose<sup>474</sup>.

La segunda tiene que ver con aquellas vivencias, emociones y sentimientos sobre los que nuestra identidad se asienta. Como intentaré defender en los próximos apartados, no alcanzan los poderes de la lógica explicativa, ni siquiera los criterios de rigurosas memorias históricas para dar cuenta del alcance y la profundidad de estos *sentimientos primordiales* a través de los cuales los lazos de identificación con la comunidad se expresan. Ni la voluntad ejecutiva del agente, ni la memoria histórica rescatada por él dan buena cuenta de dichos sentimientos y su relación con los procesos de identificación colectiva que originan.

### 3.4 SENTIMIENTOS PRIMORDIALES

En un artículo del año 1957, el sociólogo Edward Shils se refirió a los “vínculos primordiales” como una forma peculiar en que las comunidades humanas expresan sus creencias y valores y de cómo estos influyen en la manera en que se relacionan entre sí los integrantes de un grupo<sup>475</sup>. Originariamente preocupado por detectar las formas de la solidaridad y las maneras en que éstas habían sido abordadas por el pensamiento sociológico —desde la clásica distinción de Tönnies entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*<sup>476</sup>, pasando por las elaboraciones de George Simmel y sus reflexiones sobre la violencia y confundido aún por la distinción weberiana entre rutina y carisma<sup>477</sup>— Shils llega, desde la sociología, a un descubrimiento importante para la teoría política. A saber: que la distinción, hasta ese

---

mismo, pero que al ser presentados fuera de su contexto habitual adquieren un sentido diferente y cuestionan de esta manera el concepto tradicional de arte.

<sup>474</sup> APPHIA, “Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction”, p.155.

<sup>475</sup> Eduard SHILLS, “Primordial, Sacred and Civil Ties”: *The British Journal of Sociology*, Vol. VIII, N.º. 2 (May 1957), pp. 130-146.

<sup>476</sup> Ferdinand Tönnies es un autor especialmente conocido en el campo de la teoría sociológica. Su primera obra y la más conocida de todas es *Gemeinschaft und Gesellschaft*, cuya segunda edición en, en 1912, despertó un extraordinario interés y se convirtió en pieza básica para el posterior desarrollo de la sociología alemana.

<sup>477</sup> “I should add that I was also confused by Max Weber’s usage of *charisma* in which he treated undifferentiatedly striking personal qualities and possession by the sacred. Attraction by the sacred quality of another individual and by his personality both appeared to be equally charismatic. It was difficult to break through the barrier created by Weber’s own failure to distinguish these two possibilities”. SHILLS, “Primordial, Sacred and Civil Ties”, p. 138

momento tajante, entre las formas de la solidaridad para el grupo primario y las formas de la solidaridad entre las supuestamente modernas sociedades ya industrializadas podía ser no tan tajante. O bien, que podía existir —en el marco de la *Gesellschaft*— una clase de vínculos de intensa mutualidad, una suerte de solidaridad omnicomprendiva que trasciende las relaciones de sangre, parentesco o de memebreía entre los grupos que desbordan la convivencia histórica en un determinado territorio.

As I see it, modern society is no lonely crowd, no horde of refugees fleeing from freedom. It is no *Gesellschaft*, soulless, egotistical, loveless, faithless, utterly impersonal and lacking any integrative forces other than interest or coercion. It is held together by an infinity of personal attachments, moral obligations in concrete contexts, professional and creative pride, individual ambition, primordial affinities and a civil sense which is low in many, high in some, and moderate in most persons<sup>478</sup>.

A través de un largo proceso de investigación que incluyó toda una serie de estudios empíricos con diversos colectivos —diferentes grupúsculos xenófobos en los Estados Unidos, el ejército alemán y el soviético<sup>479</sup>— y una revisión teórica profunda de los trabajos de Max Weber sobre la iglesia y la secta, así como sobre los rasgos del círculo carismático analizados en su *Sociología de la Religión*. Lo interesante de estas investigaciones es que nos permite identificar una serie de temas comunes entre religión y política.

Para empezar, Shils observa y analiza cómo los miembros tienden a construir su discurso en función de determinadas dicotomías. A través de este tipo de dualidades, los integrantes de sus grupos parecían manifestar una cosmovisión en términos *del Bien y del Mal*, de pelea entre la “la luz y la oscuridad” en la que el grupo se inscribe. También aparecía como constante la urgencia y la necesidad de solidaridad inquebrantable al interior del grupo. Directamente relacionado a esto, la convicción “cuasi-paranoica” por parte de los miembros del grupo de los esfuerzos del “enemigo”<sup>480</sup> por penetrar la organización y, concomitantemente a ello, el miedo a ser traicionados por los propios camaradas y la sospecha latente y continua de la infidelidad de éstos últimos. Shills se refiere a ellos como

---

<sup>478</sup> Ibid., p.133.

<sup>479</sup> Es interesante notar que los estudios empíricos que refiere Shils consistían básicamente en entrevistas a miembros de grupúsculos xenófobos y simpatizantes de los Nazis en Chicago, así como a integrantes del ejército alemán y soviético entre 1938 y 1943. A partir de entrevistas en profundidad, el sociólogo inglés se dedicaba al análisis de los respectivos discursos. Así, por ejemplo, apunta en referencia a los xenófobos de Chicago: “In my interviews with these *zealots*, and in my reading of their correspondence and publications, I was impressed by their *passion for solidarity*, their insistence on absolute loyalty of their members to the organization and their paranoid anxiety about the backsliding propensities of their fellow-members.” Ibid., p.134.

<sup>480</sup> Ibid., pp. 134-135.

“sus zelotes” (*zealots*) y los describe, desde el punto de vista ideológico, como maniqueos naturales<sup>481</sup>.

El lenguaje que el sociólogo emplea para describir este entramado de relaciones no debería pasar inadvertido para la teoría política. Temores, convicciones cuasi-paranoicas, infidelidades latentes, fanatismo...son todos términos que refieren al mundo interno del sujeto, a la forma de mantener ciertas creencias por parte del *self*. A fines de los años cincuenta, en pleno auge de las teorías conductistas y funcionalistas, poner el foco de la investigación en el mundo interno de estos grupos como un tema de peso para la teoría sociológica demostraba, hasta cierto punto, un mérito considerable. La relevancia teórica del artículo de Shils no solamente radica en que es uno de los primeros en mencionar la importancia de los vínculos primordiales en el entramado grupal de la *Gesellschaft*, sino también en el hecho de que con mucha honestidad intelectual percibe, desde muy temprano, las limitaciones de las teorías funcionalistas a la hora de comprender la complejidad de la vida interior para el ser humano y las formas de elaborar sus universos de creencias. Hay que recordar que Shils está muy en contacto con las teorías funcionalistas de Talcott Parsons, con quien colaboró mano a mano en *Towards a General Theory of Action*<sup>482</sup>.

En otras palabras, Shils percibe que el impresionante nivel de abstracción teórica desarrollado por el funcionalismo no garantiza la versomilitud de sus conclusiones. Aun cuando la visión funcionalista de la sociedad guarde escrupulosamente los principios de no contradicción interna y de coherencia lógica. El nivel de abstracción conceptual del funcionalismo pasaba totalmente por alto, según Shils, las formas y las cualidades en que las creencias son mantenidas por determinados individuos en procesos de identificación colectiva. Y no se trataba tanto de un problema de intensidades y magnitudes como de interpretación de los significados. La clave pasaba por la comprensión de los significados que las persona atribuía al vínculo que se pretendía estudiar, en este caso los vínculos del grupo primario. Dicho con sus propias palabras:

It may be noticed that we dealt in a very slip-shod way with beliefs as properties of objects. They were omitted entirely from the paradigm of

---

<sup>481</sup> “To some extent they had assimilated the Nazi ideology from their German Americans associates, and they were also the heirs of the ideology which Deaborn Independent and the Protocols of the Elders of Zion, which was in the air with Middle West throughout the 1920’s and 1930’s. I got the impression, however, that if the culture of nativist extremism had not been there, my interviewees would have generated it themselves. Many of them were unsuccessful aspirants to charismatic leadership; they were ideologist by nature, however uneducated they were. They were “natural Manicheans”. Ibidem.

<sup>482</sup> En 1949, Edward Shils escribe junto a Parsons el prefacio y el capítulo correspondiente a “Values, Motives and Systems of Action” de *Towards a General Theory of Action*; que se convertirá rápidamente en la obra cumbre del funcionalismo durante los años 50 y 60 del siglo veinte. Ver, Talcott PARSONS and Eduard SHILLS (editors), *Toward a Gneral Theory of Action*, Harvard University Press, Cambridge, 1951, pp. 45-276.



interaction, and in the object classification, they are acknowledged to be the objects of orientations, but from our treatment of them in the text, it is clear that we did not perceive *their significance* in interaction and in the formation of the social structures. Beliefs we treated as objects orientations, but not *as objects which are qualities of acting human beings* <sup>483</sup>. (Cursivas añadidas).

Decir que las creencias no pueden ser solamente entendidas como “objetos” hacia los que el individuo se orienta, equivale a cuestionar el tratamiento clásico de la sociología durkheimiana de las relaciones sociales como hechos “objetivos” de la realidad. Además, comenzar a sembrar la duda sobre los objetos, lleva a cuestionar la pertinencia y el ajuste de la terminología del “sujeto”. No es inocuo recordar que cuando los científicos sociales hablan de objetos, o de “conocimiento objetivo” están queriendo decir *exterior* y desprovisto de valores; mientras que para referirse a lo humano en sus dimensiones y recovecos internos (contando entre éstos a los diversos estados de la mente) suelen referirse a “sujetos” o al conocimiento de “lo subjetivo”<sup>484</sup>. Esta distinción objeto/sujeto y su par correlativo, objetivo/subjetivo, comporta problemas serios para el *bios teoretikós* de la política, en general y acusadamente para la temática de la identidad, como venimos planteando desde el inicio.

En principio, determinar qué es lo que es un objeto en el mundo puede ser más difícil de lo que parece en primera instancia. Javier Roiz señala que en el lenguaje coloquial — aunque también para ciertas teorías de las ciencias sociales, como ejemplifican las palabras de Shils— se suele considerar objeto todo lo que no es sujeto. Sin embargo, las relaciones plurales que unen a ambos son realmente difíciles de aparcarse en aras de definiciones taxonómicas o mutuamente excluyentes. Por el contrario, parecerían existir vínculos y relaciones muy profundas entre objetos y sujetos, además de “zonas de naturaleza ambigua entre ambos conceptos”<sup>485</sup>. Además, si el sujeto fuera todo aquello que no es objeto, no sería más que una especie de entidad despojada, diferenciada y constituida solamente a partir de cierta estrechez lógica, con una facultad de movimientos o con una libertad de acción drásticamente reducida. Como señalé en el apartado anterior, esta noción de sujeto es portadora de una definición del ser humano muy reñida con su propia libertad, a partir de la negación de lo contingente. Esto, de por sí, es un posicionamiento bien oneroso en términos de teoría política.

---

<sup>483</sup> Ibid., p. 140.

<sup>484</sup> Ésta parece ser la dicotomía que analiza Charles Taylor cuando refiere a la “objetificación” vuelta ahora una fuente de control interno. Esta forma de reducir a objetos porciones del mundo, aparece representada a su vez en la idea de control racional e instrumental que desarrolla Descartes e intensifica Locke. TAYLOR, *Sources of the Self*, p.160.

<sup>485</sup> ROIZ, *El experimento moderno*, p., 52.

Si, alternativamente, decimos que el objeto realiza su entidad *a partir* de su relación con el agente<sup>486</sup>, entonces el significado del objeto —se trate de una porción material o se trate de un vínculo entre personas— cambia. Ciertamente, aquí se encuentra implícita una postura por la cual el mundo de los seres humanos se comprende mejor por la actividad de las personas. En este sentido, un objeto podría entenderse como “una pieza humanizada del mundo”<sup>487</sup>. Así, cuando queremos estudiar de la forma más completa posible una relación entre personas, al igual que cuando queremos indagar sobre el objeto de estudio de una ciencia determinada, debemos comprender previamente que ese vínculo no es en absoluto inerte, no es solamente una realidad “congelada”, sino una construcción en la que la historia y la materialidad de esa relación se han intersectado. No resulta difícil, por tanto, asumir que vínculos, sentimientos y emociones primordiales, como las ha denominado Shils, no son “objetos” innatos (y claramente diferenciadas de los “sujetos”) sino relaciones histórica y psíquicamente humanizadas; cargadas de circunstancias significativas y transmitidas o recreadas de forma contingente entre los partícipes de la relación.

Por otro lado, cuando algunos científicos sociales aluden a los vínculos primordiales o perennes, entendidos a partir de ciertas afinidades de carácter antropológico —relaciones de parentesco o sangre, lingüísticas, religiosas, de costumbre, religión y etnia— suele quedar muy desdibujada la interioridad del humano partícipe de esa relación. Lo que cuenta es la fuerza abrumadora del vínculo. Se prioriza la arrolladora capacidad de constricción de la relación en sí misma. Como sostiene Clifford Geertz:

These congruities of blood, speech, custom, and so on, are seen to have an ineffable, and times overpowering, coerciveness in and of themselves. One is bound to one's kinsman, one's neighbor, one's fellow believer, *ipso facto*, as the result not merely of personal affection, practical necessity, common interest, or incurred obligation, but at least in great part *by virtue of some unaccountable absolute import attributed to the very tie itself*<sup>488</sup>. (Cursivas añadidas).

La relación que es vivida por la persona de forma intensamente emotiva, aparece ante los ojos del estudioso como el objeto de su interés y análisis. Pero no cualquier clase de objeto sino uno que ha sido previamente dotado de fuerza coercitiva, una entidad que se ha conformado en parte a través de una sustancia de *violencia humana*<sup>489</sup>. Aquí, es esencial

---

<sup>486</sup> Ibid., pp. 54ss.

<sup>487</sup> Ibid., p. 52.

<sup>488</sup> Clifford GEERTZ, “The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states” en *Old Societies and New States. The quest for modernity in Asia and Africa*, The Free Press, Collier Macmillan, New York, London, 1963, p.109.

<sup>489</sup> Y esto no sólo vale para las relaciones entendidas como objeto sino también para los objetos simples, entendidos como una unidad material. “Un objeto es una porción de realidad, y su creación con frecuencia

distinguirlo, no estamos hablando de dependencias psicológicas benignas, en donde la fuerza del vínculo (y los sacrificios que impone) caminan en la misma trayectoria vital de los que participan de esa relación. No, aquí lo que cuenta sería *otra* forma de dependencia en donde la relación con el grupo es vivida de forma “absoluta e inexplicable”. El hecho de que habitualmente la literatura primordialista refiera a esta clase de vínculos como *relaciones de necesidad*, frente a las cuales la persona no puede más que sucumbir a su urgencia, no es más que el lenguaje con el que se tiende a encubrir de este tipo de violencia.

Este punto es importante, ya que nos permite percibir en qué medida ciertos aspectos de la dialéctica hegeliana siguen influyendo notablemente sobre los marcos de clasificación de las ciencias sociales. Aludí anteriormente a la importancia que tiene, en Hegel, el hecho del reconocimiento. Una interpretación posible de su dialéctica del amo y del esclavo elevaría la necesidad de reconocimiento a aquello que es específicamente humano y, simultáneamente, como el rasgo constitutivo del ser<sup>490</sup>. Era justamente en este sentido que la idea de comunidad y de intersubjetividad mantenía su prioridad sobre la idea de individualidad. Si nos detuviéramos aquí, legítimamente podríamos suponer que este tipo de dialéctica ha profundizado sabiamente sobre la naturaleza de la identidad humana incorporando en ella la dimensión de lo social. Pero un esquema de este tipo implica más cosas.

Todorov nota que al mismo tiempo que Hegel realiza una ampliación de la condición humana al imbricarla intensamente en la dimensión social o comunitaria, también realiza una reducción muy severa del contexto de formación de la identidad<sup>491</sup>. Anteriormente, me había referido a cómo el ser y la sustancia pasan en la terminología hegeliana a quedar aprisionados en la dimensión del sujeto. Posteriormente, según analiza Todorov, toda una secuencia de reducciones es llevada a cabo. La primera consiste en una aplicación sobredimensionada de la ley del tercero excluido, dejando así abonado el terreno para la construcción de polaridades antagónicas en el pensamiento:

Pour dépasser sa condition animale, l'homme doit rechercher non seulement ce qui comble immédiatement ses désirs et son instinct de

---

implica el ejercicio de violencia sobre su ambiente, violencia humana. En este sentido, un objeto es una creación, pero también es una destrucción. Su aparición desmantela y desarticula, tanto como promueve y promete. Mi argumento es que la propia idea de objeto, tal y como es aceptada en nuestra era moderna, está pesadamente cargada de poder violento. No la materia que implica, sino su emersión como objeto”. ROIZ, *El experimento moderno*, p. 54.

<sup>490</sup> Tomo esta interpretación de Tzvetan Todorov, como la desarrolla en *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Seuil, Paris, 1995. Allí, Todorov se remite también a la lectura que Kòjeve hace de Hegel en los años treinta y a la forma en que ésta ha influenciado la comprensión de Hegel entre algunos intelectuales del siglo veinte. Ver Alexandre Kòjeve, *Introduction a la lecture de Hegel*, Trotta, Madrid, 2013, *passim*.

<sup>491</sup> Tzvetan TODOROV, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, pp. 34-38.

conservation, mais aussi ‘quelque chose que dépasse la réalité donnée. Or la seule chose qui dépasse ce réel donnée est le Désir lui-même’. Ou encore: ‘pour être anthropogène, le désir doit porter sur un non-être, c’est à dire sur un outre Désir, sur un outre vie avide, sur un autre moi’... *Mais le monde des objets du désir se sépare-t-il nécessairement en ceux deux parties exclusives, les objets matériels et les autres désirs?*<sup>492</sup> (Las cursivas son mías).

La pregunta de Todorov recuerda en cierta forma aquellas zonas de naturaleza ambigua entre objeto y sujeto que mencionaba Javier Roiz. ¿Todo escenario se compone de dos —y únicamente dos— polaridades en tensión?, ¿cabría considerar al menos la posibilidad de otros componentes más allá de los objetos materiales y de los deseos que agitan la sustancia del individuo en su búsqueda de la supervivencia? Esta forma binaria en el pensamiento hegeliano solo puede ser superada como síntesis entre ambos elementos. Pero para que la síntesis opere debe, primeramente, producirse una colisión. Un enfrentamiento entre ambos componentes —huelga aclarar, enfrentamiento bien imbuido de violencia— que permita reducir la rivalidad. Es por ello que, en una segunda etapa, incluso mucho más brutal desde el punto de vista de la teoría política, la demanda por el reconocimiento se vuelve combate. Un combate a vida o muerte en un escenario en que para que uno sea reconocido, el otro debe dejar de serlo. Nuevamente, en su dialéctica del amo y del esclavo, Hegel remarca enfáticamente este punto:

Por consiguiente, el comportamiento de estas dos autoconsciencias se halla determinado de tal modo que se comprueban por sí mismas y la una y la otra mediante la lucha a vida o muerte. Y deben entablar esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí misma de *ser para sí* a la verdad en la otra y en ella misma. Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconsciencia no es el *ser*, no es el modo *inmediato* en cómo la consciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como *persona*, pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconsciencia independiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte de otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo...<sup>493</sup> (Cursivas en el original).

Si a esto sumamos que el reconocimiento, en tanto que relación prototípica de lo humano, *supera* el mero nivel de la supervivencia asociado a lo instintivo; entonces hay que concluir que —en la estela hegeliana— el reconocimiento junto con la lucha a vida o muerte

---

<sup>492</sup> Ibid., p. 36.

<sup>493</sup> HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, pp. 116.

que desata se transforma en un valor *superior* a la vida. A esto posiblemente alude Hegel en el párrafo citado cuando concede el reconocimiento *como persona* a todos los individuos; pero no como como personas *libres* y “autoconscientes” a aquellos que no están dispuestos a matar o morir en el devenir de ese acontecimiento. El reconocimiento se transforma así en pura lucha de dominio mientras que, paralelamente, se lo concibe como el rasgo definitorio de aquello específicamente humano:

Puisque chacun de deux partenaires est prêt à risquer sa vie plutôt que de céder, leur rencontre ne peut être qu’une lutte à mort, ‘une lutte a morte pour prestige’, qu’on ne saurait toutefois condamner: elle se confonde avec la définition l’humanité<sup>494</sup>.

Esta faceta tan destructiva del pensamiento hegeliano es muy elegantemente evitada por Charles Taylor, cuando en su texto sobre la política del reconocimiento menciona a Hegel de pasada y se remonta a Rousseau<sup>495</sup>. El reconocimiento de la identidad de cada uno o de cada grupo, cuando se lo trata como necesidad imperativa, como valor supremo, puede derivar en imposición y destrucción de unos sobre otros. El temor de algunos críticos de las reivindicaciones de la identidad colectiva, particularmente la nacional, resulta así bastante justificable. George Kateb, por ejemplo, no duda en imputar al grupo nacional armado y su relato identitario la causa nuclear de la violencia política a gran escala.

When I say that the writers in the cannon often end up on the side of evil, I mean more than one thing, but especially that they assume without examination the validity of the idea of the group or they actively defend it. In both cases the idea of a strong group identity is promoted. They assume or defend the priority of the group over the individual, and the defensiveness or assertiveness of one’s group in relation to other groups. They subtly or unconsciously encourage individuals to live outside themselves and to regard outsiders as alien. My contention is that much of political evil on a large scale is intimately connected to deep belief in the group and in its identity. By a group, I especially mean the armed national group in a world of armed groups, but also the revolutionary group or the armed and dominant group that victimizes other groups in its society<sup>496</sup>.

---

<sup>494</sup> TODOROV, *La vie commune. Essai d’anthropologie général*, p. 37.

<sup>495</sup> Taylor no ahonda aquí en el hecho de que el ginebrino nunca utilizó el término reconocimiento, aunque sí articuló una distinción relevante para esta problemática entre *amour de soi-même* y *amour propre*. Ver, James CLARKE, “Rousseau, Recognition and Self-Love”: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 52 Issue 6 (2009), pp. 636-651.

<sup>496</sup> KATEB, *The Inner Ocean. Individualism and Democratic Culture*, p. 203.

El tópico sobre la responsabilidad del pensamiento y del discurso filosófico sobre la violencia identitaria aparece en toda su complejidad. Un tipo de violencia que no solamente se podría circunscribir a las guerras nacionales por la independencia o al control de recursos sobre el territorio, la limpieza étnica o a la tétrica solución final del nazismo; sino que también podría imputarse al pensamiento político y a los diversos discursos en torno a los cuales el fenómeno de la identidad nacional suele plantearse. Kateb insiste en asociar la abstracción con la posibilidad del mal<sup>497</sup>. La identidad de todo un grupo como fenómeno *abstracto*, que prioriza sobre las personas *concretas* una escala de valores soberana.

Cabe preguntarse, no obstante, si el problema no radica más bien en *la soberanía* de determinados valores antes que en la abstracción del fenómeno identitario. Más bien porque, en términos de la teoría, la identidad considerada en el nivel personal o individual también requiere de altos grados de abstracción para ser conceptualizada. Antes que la abstracción identitaria del grupo, el problema radicaría más bien en el grupo que se ha desconectado de la realidad y de las facultades del juicio en su lucha a vida o muerte por el reconocimiento. Esta desconexión de la realidad puede adquirir la forma de un planteo tramposo, en el orden de lo ideológico, pero también puede presentarse como una erradicación de los aspectos contingentes de la vida pública o colectiva. Esta relación entre aquellos que ejecutan políticas de lo abstracto — imperceptibles para quienes las ejecutan y devastadoras para la vida de quienes las padecen— y *quienes piensan solo en términos abstractos* es un tipo de relación problematizada por la teoría política contemporánea y en la que late la cuestión del mal. Para Kateb:

Political abstractness takes a...form among the initiators of evil. Those who design the policy, provide the inspiration, give the orders, often can literally see only some details or incidents in their policy. They literally see only little. Hence the evil they initiate is largely invisible (until, of course, the suffering and destruction rebound on them, if it does) ... But frequently leaders not only have abstract projects, they also experience their projects abstractly —that is invisible, impalpably, in a manner that it is absent to the senses...*Only an individualistic imagination could dissolve the fantastical abstraction*<sup>498</sup>. (Las cursivas son mías).

Tan solo unas líneas más abajo el autor atribuye a Hegel el hecho de ser el primer filósofo moderno que articula y glorifica esta clase de abstracciones del pensamiento. Esta

---

<sup>497</sup> Kateb distingue, a mi juicio sin demasiado acierto, entre abstracciones y principios. Para este teórico, los principios tendrían alcance universal, mientras las abstracciones no necesariamente. Esta distinción es la que le permite construir su posición y definir la identidad colectiva como una abstracción y al patriotismo en un ideal derivado de esta abstracción, pero que no es más que idolatría disfrazada. Ver, George KATEB, "Is Patriotism a Mistake?" en *Patriotism and Other Mistakes*, Yale University Press, New Haven and London, 2006, pp. 3-20.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p.207.

hipérbole de la abstracción iría en consonancia, según Kateb, con cierta tendencia manifiesta en este tipo de filosofías a convertir a las personas en cantidades útiles, por un lado, y por el otro, a transformar una ficción jurídica o política en una persona<sup>499</sup>. Pero si estas palabras nos retrotraen a memorias trágicas en la historia de las naciones, la solución de Kateb, el antídoto de una imaginación individualista frente a la barbarie de las identidades colectivas deja un ramillete de dudas. ¿Cómo se educa y qué trae consigo una imaginación individual? ¿Es posible la imaginación individual divorciada de un marco de discurso y juicio comunitario? ¿Cuál es y cómo se erige la frontera entre este espacio privado o íntimo, solitario —aunque infinito— y el espacio en donde los individuos se encuentran, se reconocen y se consideran mutuamente?

Mi hipótesis es que, en términos de teoría política, es necesario pasar de nivel y trascender la polaridad dialéctica individuo-comunidad. Esta polaridad es, teóricamente, una construcción de la Modernidad íntimamente relacionada con la separación jurídica a ultranza entre espacio público y espacio privado. Esta disociación de las categorías de lo público y lo privado se muestra concomitante con la radicalización de la ley del tercero excluido y con las dialécticas fundadas en el principio de identidad, entendido como determinación de lo inmediato y estático, lo que *es o no es*; pero nunca puede *ser una cosa y otra al mismo tiempo*. Decíamos anteriormente que los otros *ya se encuentran* en el interior de la persona. Es una forma de decir que hay publicidad, mundo plural y vida colectiva, en cotos que tradicionalmente han sido representado como íntimos y privados. Hay conceptos claves en filosofía y teoría política que lo son, precisamente, porque constituyen un puente, una conexión entre distintos escenarios y espacios de la vida humana. El concepto de identidad es uno de ellos porque conecta, articula y superpone el *self* o sí mismo grupal con el individual. Otro de estos puentes conceptuales, como veremos a continuación, es el concepto de autoridad. En parte porque la generación de autoridad es, podría decirse, uno de los ingredientes básicos de la configuración identitaria y política de los grupos humanos.

### **3.5 IDENTIDAD Y AUTORIDAD POLÍTICA EN EL GRUPO**

Hasta ahora hemos descrito cómo en el debate teórico en torno al reconocimiento de las identidades colectivas tendía a generarse cierta polaridad entre la identidad del

---

<sup>499</sup> Ibidem. Por ejemplo, cuando se habla de toda una nación, un pueblo, un barrio o un estado *como si* fuese una persona concreta de carne y hueso. El lenguaje permite la construcción de expresiones tales como “mi barrio piensa”, “a este pueblo le duele”, “la nación se alzó en armas”, etc. Según Kateb, ésta sería una forma abstracta y desconectada de vivenciar aspectos muy complejos de las entidades colectivas.

individuo y la del grupo. Examinando de cerca el pensamiento de Charles Taylor en relación a su política del reconocimiento, hemos intentado profundizar en el significado y los derivados de dicho término, sobre los reclamos por la autenticidad y la auto-afirmación, también sobre la naturaleza e importancia de emociones y sentimientos primordiales a los que muchas veces aparece asociado. Asociado a esto, hemos indagado sobre dos facetas de la identidad.

En primera instancia, su carácter relacional. Es decir: la identidad aprehendida a partir de la adquisición de diversos tipos de lenguajes humanos, pero también a partir de la transmisión de los segmentos de fantasía que perviven en la cultura del grupo y en la psique individual. En segunda instancia, sus características contemplativas o reflexivas; es decir: la identidad de la persona formada a partir de una conversación o diálogo interior.

Es justamente a partir de estos rasgos relacionales y contemplativos que se puede comprender cabalmente por qué en torno a la identidad de una persona siempre hay *otras personas* implicadas. Porque la identidad de un individuo guarda tan estrecha relación con la identidad de otras personas y grupos es que podemos interpretarla como una tarea grupal y como un “bien” que se encuentra en la órbita de lo público. Una tarea que —al igual que la terapia o la educación por poner dos ejemplos afines— se desarrolla con la participación explícita e implícita de muchos otros más allá de sus directos protagonistas.

Claro que esta importancia de los otros *en* nosotros se hace más evidente cuando nos encontramos a solas. Cuando nos alejamos del mundo y de la compañía humana; pero no por ello nos sentimos solitarios y desamparados. Arendt distinguía muy bien estos dos sentimientos y experiencias del *self*. Una cosa es la soledad de la desesperación, del abandono y del aislamiento. Y otra, muy distinta, es *la soledad* que la persona requiere precisamente para poder pensar. Estos rasgos contemplativos o meditativos que ayudan a conformar la identidad y el juicio ni son antipolíticos ni implican la clausura monacal del individuo. Estarían más bien en sintonía con la experiencia de ese silencio retórico que fertiliza al pensamiento y al juicio. Arendt, por ejemplo, estaba tan fascinada por la frase de Catón el sabio: “nunca hacía más que cuando nada hacía, y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo”<sup>500</sup> que la eligió para encabezar la última y quizás la más compleja de sus obras, *La vida del espíritu*. Un encabezamiento que, para muchos de sus colegas teóricos políticos,

---

<sup>500</sup> [Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset.] Arendt apunta la versión original en latín junto con su propia traducción y la acompaña de otra cita de Platón extraída de *El Político*: “Cada uno de nosotros todo lo sabe en sueños, pero cuando está despierto, en cambio, todo lo ignora”. Ver, ARENDT, *La vida del espíritu*, página inicial, s/n.



resultaba un escándalo porque, entre otras cosas, implica distinguir claramente entre acción y pensamiento<sup>501</sup>. Pero volvamos a las tareas grupales de la identidad.

En la línea de la tradición retórica mediterránea, así como también en los hilos que entrecruzan Atenas con Jerusalén, la *auctoritas* emerge como una de las esencias del grupo político. La autoridad aparece también como concepto elemental y articulador del grupo religioso, entendiendo lo religioso en el sentido de *religo*, *religare* y no como alusión a cualquier religión institucionalizada. Si, por ejemplo, tomamos uno de los aspectos del concepto de autoridad que brinda Arendt como “la piedra angular” capaz de brindar al mundo la permanencia y estabilidad<sup>502</sup> que los humanos necesitan, dada su condición de seres mortales e inestables (Arendt, prudente, piensa que los humanos “son los seres más triviales e inestables que conocemos”<sup>503</sup>), podemos observar con nitidez la doble fuente religiosa y política del concepto. No religiosa en el sentido de abrazar el dogma de una fe en concreto, insisto, sino en el sentido plantearse preguntas *entre* la loza de la mortalidad humana y el cielo infinito de la trascendencia. Esta condición intermedia y tan inestable de lo humano (el *in-between* al que se refería Voegelin) es la que requiere de la autoridad, y también de la identidad, para poder dar un sentido de continuidad, seguridad y relativa permanencia que permita habitar el mundo. “Si se pierde la autoridad, comenta Arendt, se pierde el fundamento del mundo”<sup>504</sup>. Y esto, además de una problemática existencial, es claramente una cuestión política.

El argumento que me gustaría considerar sostiene que, junto con la autoridad, también el concepto de identidad abreva en esta doble fuente política y religiosa. Podemos plantearlo como “fuente”, como “raíz” o, como lo hicimos al inicio de este trabajo, como “suelos sin fondo” de la existencia humana. Son todas metáforas para aludir a espacios trascendentales de la vida pública de los ciudadanos y que no admiten ser objetivados mediante el lenguaje analítico divorciado de la imaginación conceptual. Sí parece posible, no obstante, acercarse a estos espacios mediante estos segmentos más libres del pensamiento. Tanto la autoridad como la identidad pueden ser comprendidas por sus capacidades de dar estabilidad, continuidad y seguridad a la existencia de los individuos en comunidad. Es en

---

<sup>501</sup> Ver, por ejemplo, el acalorado debate que mantiene Arendt con C.B. Macpherson y Christian Bay con motivo de una charla sobre su pensamiento y obra. VVAA, “Arendt sobre Arendt. Un debate sobre su pensamiento en Hannah Arendt, De la historia a la acción, pp. 140-145.

<sup>502</sup> Hannah ARENDT, “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*, p. 150.

<sup>503</sup> Ibidem.

<sup>504</sup> Ibidem. Que se pierdan los fundamentos no implica, como ella misma aclara, que se pierdan las posibilidades humanas de construir, perseverar y cuidar del mundo para que nos sobreviva. Sí implica, la enorme dificultad de la tarea, pues con la pérdida de la autoridad también se da la pérdida del hilo de interpretación del pasado.

este sentido que nos referimos a la identidad y a la autoridad como a *bienes públicos*: como bienes del común que requieren de la participación de muchos, pero que no pueden ser contralados de forma *absoluta* por nadie.

Cualquier grupo humano genera, en cierta medida, algún tipo de autoridad y algún tipo de identidad. Ambos fenómenos guardan complejidades y similitudes que no pueden ser obviadas ni resulta conveniente desdeñar. Lo que se pone en juego es mucho para la convivencia de los ciudadanos, empezando por la ordenación de la vida misma, continuando por su buen juicio y acabando por las incógnitas y temores de la a muerte. Tanto la autoridad como la identidad política son experiencias fundantes de la vida política; es decir: de la vida en común. Pero, ¿cómo nace lo común? Javier Roiz, por ejemplo, plantea que cuando los miembros de un grupo han enajenado partes materiales y psíquicas de sí, es cuando puede hablarse de una comunización de elementos grupales que cohesionan a los individuos en torno a algo compartido<sup>505</sup>. Tal comunización, tanto material como psíquica, cumple entre ellos la función de acercarlos y mantenerlos unidos y no necesariamente implica una alienación, en el sentido peyorativo del término.

En todo caso, cuando hay compartición de materiales físicos y psíquicos, es válido decir que las relaciones entre los miembros de este grupo son muy intensas. Cuando Voegelin, por ejemplo, en su estudio sobre la historia de las culturas y los imperios de la Mesopotamia se refería a ellos como sociedades “compactas” o cosmológicas aludía precisamente a este tipo de intensidad, mucho más fuerte y jerárquica que cualquier clase de interrelación humana. Por eso mismo, en su peculiar filosofía de la historia, Voegelin tiende a reservar el término “civilización” a las culturas que aparecen a partir de Israel, mediante la revelación, y de Atenas, gracias a la *polis* y la filosofía<sup>506</sup>. No es que fueran superiores moralmente a las sociedades “compactas” del Imperio Egipcio, por ejemplo. Simplemente estaban más diferenciadas, más interrelacionadas en los ámbitos de convivencia humana y política y menos fusionadas con la omnipotencia<sup>507</sup>. En este sentido, podríamos decir que la comunidad política, en contraste con la comunidad compacta o cosmológica, es menos intensa y que en ella la dimensión de verticalidad se ha atenuado. Que se haya atenuado, no obstante, no quiere decir que haya desaparecido. Sino más bien que el vínculo con la

---

<sup>505</sup> ROIZ, *El experimento moderno...*, p., 32.

<sup>506</sup> Ver capítulo 1, pp. 40ss.

<sup>507</sup> Como vimos también, a partir de la lectura que hace Voegelin, esta diferenciación de la omnipotencia se consigue hasta cierto punto, en el caso de la religión judía, y decididamente fracasa en el caso de Atenas. El mundo griego solo consiguió en parte salir de lo cosmológico, según Voegelin. Lo que implica, sin dudas, la vuelta de la omnipotencia sobre los asuntos humanos. La religión cristiana, continuadora en este aspecto del mundo griego, significó justamente —mediante la figura transicional de Cristo *en* la tierra— la certificación e institucionalización de esta fusión.

autoridad —que siempre implica un orden de verticalidad, asimetría y obediencia— se transforma profundamente con el nacimiento de la comunidad política.

Ahora bien, si esto es así, ¿qué es lo que distingue al fenómeno de la autoridad más allá de esta comunización de elementos psíquicos y materiales? Roiz apunta al factor de *dependencia vital* que fundamenta los lazos de autoridad entre los miembros de la comunidad política. Cuando esta compartición de materiales físicos y psíquicos genera lazos de los que depende la continuidad de la vida humana —el bebé depende de los cuidados maternos, el enfermo de la cura del médico, el alumno de que el maestro le traspase sus conocimientos, etc.— entonces, *y solo entonces*, podemos hablar de autoridad en el sentido plenamente político del término:

La *auctoritas* implica situaciones de alienación benigna, procedimiento por el cual los miembros de la comunidad depositan parte de sí mismos, psíquicas y materiales, en las autoridades. Esto ocurre, por ejemplo, con la capacidad de jugar, de hablar, la de reprimir con violencia, de prever el futuro, de pensar, de autodefenderse. La *auctoritas* generada por la *polis* inviste a figuras o instituciones. Y estas instituciones quedan así transformadas en otras nuevas, dotadas ahora de capacidades muy superiores a las de un individuo aislado o las de un agregado de individuos, por excepcional que cualquiera de ellos pueda ser. Dichos *auctores* de la *polis* estarán dotados consecuentemente de una gran capacidad de poder hacer, de *potestas*, según la expresión latina. Estos personajes tienen en sus manos la vida o la muerte de sus con-ciudadanos y, según decidan, pueden resultar para ellos como un dios o como un diablo<sup>508</sup>. (Cursivas en el original).

El punto a retener sería *la cotidiana* relación de dependencia por la cual la autoridad aparece ligada a condiciones relativas al juicio sobre la vida y la muerte. Aunque en el día a día nunca solemos plantearlo en estos términos, la *dependencia vital* que mantenemos con nuestros congéneres, nos mantiene, por así decirlo, dentro del ciclo virtuoso de la vida. Pero este ciclo no es un círculo perfecto o cerrado, pues cabe siempre la posibilidad de que, bajo condiciones extremas, las sombras y profundidades de la muerte irruman en el ámbito público<sup>509</sup>.

---

<sup>508</sup> Javier ROIZ, *El Experimento Moderno...*, p. 33.

<sup>509</sup> Vida y muerte son términos fortísimos para la teoría política. En este contexto, se pueden entender tanto de forma literal como metafórica. Literalmente, el gobierno de la *polis* influye directa o indirectamente, a través de sus *políticas*, sobre asuntos que, en última instancia, tenderán a inclinar la balanza hacia uno u otro lado. El gobierno ejecutivo incluso puede llegar en casos extremos a decretar con plena *potestas* sobre ello. Pero también, con un oído más receptivo a lo metafórico podría decirse que el gobierno interior de cada ciudadano interpreta en términos de vida y de muerte, de generación y de disolución, infinidad de temas concretos que orientan (o al menos influyen) la acción en el mundo.

Los miembros de la comunidad política depositan o transfieren partes de sí mismos a las autoridades, a *los auctores* de la *polis*, como sostiene Roiz, ya sea que se trate de personas individuales o instituciones colectivas. Esa transferencia inviste a instituciones que quedan así *autorizadas*; pues la transmisión es en sí misma es un tipo de poder: un poder instituyente. La *potestas*, la capacidad de hacer que acompaña a la autoridad, cuando ha sido institucionalizada, procede justamente de esta transferencia. La autoridad representada admite así una variedad muy amplia de prototipos humanos. Tan amplia, de hecho, que algunos de ellos pueden contaminar y pervertir la esencia misma de la autoridad política<sup>510</sup>. Algunos ejemplos de estos tipos serían: el rey-filósofo, el déspota brillante o mediocre, el consejo de expertos, los ciudadanos elegidos al azar, un juez prudente o llegado el caso, un tirano popular. Lo importante, para el caso de la *auctoritas*, es precisamente este juego entre la comunidad que enajena o proyecta partes de su propio ser sobre determinadas personas (o instituciones) y las figuras e instituciones que reciben esta proyección. Veremos, más adelante en nuestro recorrido, que esta interrelación que genera autoridad se asemeja a las interrelaciones que configuran la identidad; lo que habitualmente se conoce como *identificaciones*.

Obviamente, esto supone un cierto debilitamiento de las estructuras psíquicas del “yo” individual<sup>511</sup>. Pero es justamente ese debilitamiento del yo individual lo que permite la activación del *self* colectivo en el propio individuo<sup>512</sup>. Esta dimensión comunitaria o colectiva al interior del *self* individual se vuelve la semilla de lo político en sí mismo. Es el germen de cualquier proceso de identificación y el fundamento del orden político, junto con las formas en que la autoridad y el poder aparecen plasmados en la comunidad. De esta forma, para un individuo que se encuentre bajo condiciones de profundo conflicto interior —realidades previas que bien pudieran sobrepasarle de forma amplia y de las cuales no pudiera hacerse cargo solo— la dimensión colectiva del *self* puede evocarle sensaciones de abrigo, reparo, alivio o protección. Una persona que, por el contrario, se incorpora al grupo en condiciones de equilibrio —aunque siempre dinámico y precario— este *self* colectivo puede producirle cierto entusiasmo vitalista al tiempo que un *quantum* de angustia y temor. Angustia que tiene

---

<sup>510</sup> Arendt, por ejemplo, recalca el rol de “déspota” que tenía el jefe de familia en Grecia, como ejemplo de gobierno doméstico. Mientras el déspota era el que ejercía el dominio indiscutido de la casa y los esclavos, el tirano era quien ejercía el gobierno como dominio de sus súbditos. En la visión arendtiana, ni el déspota ni el tirano pueden ser hombres libres y, en este sentido, antes que la autoridad lo que ejercen es el *dominus* (dominio), que de esta forma pervierte la autoridad en autoritarismo. Arendt cita a Sófocles para ejemplificar este punto: “una *polis* que pertenece a un único hombre no es una polis”. Hannah ARENDT, “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro*, p. 165.

<sup>511</sup> Ibidem.

<sup>512</sup> Esta será justamente la exploración teórica que haremos, en clave psicoanalítica, en los capítulos quinto y sexto de esta investigación.

que ver, precisamente, con la debilidad del individuo en comparación a la del grupo. La *potestas* del grupo se ha multiplicado mediante la mancomunación de fuerzas psíquicas y materiales individuales. Y por ello se puede decir que la *potestas* grupal es radicalmente superior a la de cualquier individuo por separado.

En todo caso, conviene recordar que cualquier persona puede atravesar estas dos situaciones contrapuestas de temor y apego a la comunidad en cualquier momento de su vida. Y también que ambos polos se pueden experimentar de forma ambivalente y simultánea. Las dinámicas de afirmación de la identidad parecen guardar una tónica semejante. La identidad, individual o grupal, no considerada o mal reconocida puede estrechar e intensificar los lazos grupales a niveles considerables. De la misma forma que, en circunstancias de un mínimo reconocimiento, consideración y aceptación de nuestra identidad como individuos o como grupo, nuestro *self* individual puede soltar las amarras grupales, sin por ello soltarlas completamente.

A continuación, me centraré en analizar estos aspectos para nada evidentes de la identidad individual y colectiva, a través de diferentes discursos sobre la nación enarbolados durante la Modernidad.



## Capítulo 4:

### Identidad nacional y Modernidad

The graves of some ancestors are here, but most of us would be hard pressed to find them: name and locate the graves of your great-grandparents. The land was not granted to us by a Great Spirit, nor are there in this land a thousand places sacred to lesser deities. Having purged ourselves of pantheism, we do not dwell in a realm alive with sacred groves and fountains. We are all doctrinal monotheists and our only patriotic god is the god of battles. We took the land from others whom we regard as of no account...Among us, only persons (artificial as well natural) have rights. The homestead has none. We may buy, sell, and use it as we wish. Still today...the same attitude prevails...Still possession, not union and stewardship<sup>513</sup>.

Nationalism is a state of mind<sup>514</sup>.

#### 4.1 DISCURSO PÚBLICO Y COMUNIDADES DE IDENTIDAD

Analizar y sintetizar los discursos que brotan con la Modernidad, en torno a las identidades nacionales, puede ser una tarea desbordante desde los marcos de contención y límites de una investigación como la presente. Sin embargo, algunas líneas del discurso moderno en torno a la nación y las nacionalidades emergen insoslayablemente cuando el investigador intenta comprender los significados del término *identidad nacional*. Gran parte de la dificultad viene dada cuando, a partir de la lectura de ciertos de textos —textos que serán tratados en este capítulo— los términos nacionalidad, nación, identidad nacional y, sobre todo, nacionalismo son intercambiados unos por otros sin siquiera muchas veces percibir hasta qué punto ello produce ciertas fusiones conflictivas. Tanto en filosofía política como en ciencia política la nación ha sido un vasto territorio de polisemias y metonimias.

---

<sup>513</sup> Michael WALZER, “The Case for Patriotism” in John SCHAAR, *Legitimacy in the Modern State*, Transaction Publishers, New Brunswick and Oxford, 1989, p. 288.

<sup>514</sup> Hans KOHN, *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York, 1945, p. 18.

De esta forma, por ejemplo, buena parte de las aproximaciones al tema que aquí nos ocupa, heredadas en su mayoría de historiadores y sociólogos y de algún autor hijo pródigo de la filosofía, han equiparado en sus análisis a la nación con el *explanandum* de la ciencia. En cierta medida, esto ha conferido a sus investigaciones una potencia explicativa que ha fascinado durante generaciones a diversos estudiosos. En la tradición de discurso que se consolidará a partir de la segunda mitad del siglo veinte para las ciencias sociales, las nacionalidades y los nacionalismos ya no podían ser “un estado de la mente”, como de forma tan intuitiva lo había expresado Hans Kohn<sup>515</sup>; sino que pasarían a ser percibidas o experimentadas como un mero sub-producto de condiciones formalmente objetivas, externas a los individuos, que de esta forma vistos no resultan más que en *actores* cumpliendo de pie juntillas el guion predeterminado de la estructura social. La Modernidad, en tanto que proceso histórico, interpretada —al menos desde la Revolución Francesa— como una fuerza irreductible conllevaba en su seno toda una serie de productos: el Estado-nación, la *lógica* de la burocratización, el sistema capitalista de producción e incluso “la maquinaria del sistema educativo nacional”, en palabras de Ernest Gellner<sup>516</sup>. Siguiendo estas teorías, solo estas condiciones *previamente* objetivadas podrían producir el fenómeno nacional, en cualquiera de sus facetas.

En el lenguaje de los llamados científicos sociales e historiadores, *explicar* a la nación significó entonces atribuirle una o varias causas al nivel de la estructura. La identidad nacional o consciencia de grupo, ni siquiera debería gozar de ese privilegio, puesto que como tan tajantemente aclaraba Gellner:

Men do not in general become nationalists from sentiment and sentimentality, atavistic or not, well-based or myth-founded: they become nationalists through genuine, objective, practical necessity, however obscurely recognized<sup>517</sup>.

Fue entonces cuando ya no solamente se dio por sentado que factores ciertamente convergentes con el fenómeno nacional *producían* consciencia identitaria; sino también —e incluso de forma aún más perjudicial para de la teoría política— se borró de un plumazo la sana diferencia entre contingencia y necesidad. El argumento de Ernest Gellner resulta

---

<sup>515</sup> “Nationalism is a state of mind. The process of history can be analysed as succession of changes in communal psychology, in the attitude of man toward all manifestations of individual and social life”. Ibidem.

<sup>516</sup> Ernest GELLNER, *Thought and Change*, George Weidenfeld & Nicholson limited, London, 1964. La metáfora, de obvias connotaciones funcionalistas, utilizada por Gellner —la educación como máquina— es de una coherencia escalofriante respecto a su postura sobre la educación en el entorno del Estado nacional moderno. Y solo se le puede atribuir un cierto sentido si se asume, como parece hacer el autor, que la Modernidad sería, metafóricamente hablando, una gran *fábrica* de cultura y de conducta humana.

<sup>517</sup> Ibid., p.158.



particularmente ilustrativo en este sentido. Para que esto sucediese la justificación gellneriana debía quedar revestida de una lógica irrefutable, *arrasadora*. La sociología de la Modernidad debería, bajo un prisma de este tipo, fundamentarse sobre un silogismo riguroso en donde determinadas premisas, de carácter axiomático, contienen no solamente una explicación del presente en términos de causa-efecto sino también una ambiciosa previsión de futuro:

Ésta es pues la premisa crucial, perceptiva y sumamente persuasiva que comparten el marxismo clásico, la teoría liberal clásica y también buena parte de la teoría sociológica moderna: las condiciones de trabajo de la sociedad industrial erosionan las estructuras que sostienen la diferenciación cultural. Las diferencias culturales serán aplastadas por la apisonadora de la producción industrial. La etnicidad radica en las diferencias culturales que se solapan y refuerzan mutuamente. De forma que la etnicidad caerá también, junto a las diferencias culturales que la hacen visible y constituyen su esencia. Por lo tanto, el silogismo que se nos impone de manera irresistible es el siguiente:

1. La organización social industrial erosiona las estructuras sociales.
2. Las diferencias culturales surgen de la diferenciación estructural y están sostenidas por ella.
3. *La “eticidad” consiste en diferencias culturales superpuestas y recíprocamente reforzadas, que llevan a sus poseedores a identificarse con su cultura y a oponerse a quienes portan culturas distintas, rivales.*

Conclusión:

4. La estructura erosionada significa la pérdida de la diferenciación cultural. Esto a su vez significa pérdida de identificación étnica. *En consecuencia, la etnicidad debe perder su importancia política*<sup>518</sup>. (Cursivas añadidas).

Cabría aquí preguntarse si la conclusión de este silogismo es una consecuencia *necesaria*, en el sentido que es planteada como un desenlace deductivo (“la etnicidad *debe* perder su importancia política”). O si acaso, casi sin querer, algún prejuicio ha metido la cola y el hecho —ciertamente discutible— sobre el desfallecimiento de las identidades étnicas, no responde más bien a una expresión de coherencia en cuanto al valor y sentido que cobra en la obra del propio Gellner no tanto la cuestión de la etnia, sino el fantasma que en ella ve asomar, es decir: el nacionalismo. Más aun si se tiene en cuenta que es el mismo autor el que reconoce que:

... la proposición 4 no es una reflexión precisa sobre las realidades políticas de los siglos XIX y XX. La relevancia del nacionalismo de hecho ha

---

<sup>518</sup> Ernest GELLNER, *Encuentros con el nacionalismo*, trad. de Carlos Rodríguez Braun, Alianza Universidad, Madrid, 1995, pp. 54-55.

umentado; no de forma pareja, no sin topar con obstáculos y derrotas ocasionales, pero, con todo, lo ha hecho con un vigor creciente. En tanto que principio de organización política, la idea de que los gobernantes no deben ser étnicamente distinguibles de los gobernados, tiene hoy una preeminencia y una autoridad que jamás poseyó en la historia pasada de la humanidad. Éste es un hecho que debemos aceptar. Nos plantea un problema que es tan desafiante en la teoría como en la práctica. *Y sin embargo la argumentación que condujo a tantos pensadores ilustres a la conclusión opuesta era razonable, convincente, lógica y se basaba en premisas perfectamente válidas. ¿Qué sucedió? ¿Qué hemos olvidado?*<sup>519</sup> (Cursivas añadidas).

Desde el punto de vista teórico, ésta podría ser una frustración muy interesante si nos hiciera al menos admitir que la rigurosidad del silogismo, o la coherencia del método, o garantizan *per se* la verosimilitud de nuestras conclusiones. Pero esto no es lo que el autor estaría dispuesto a admitir. Algo debe de habersele olvidado en las premisas, algún factor no perceptible o latente, algún elemento se ha escapado con rebeldía de un prisma analítico de estas características. Será cuestión, por lo tanto, de forzar el talante ejecutivo de la memoria del investigador —intensificar la pesquisa de la variable concluyente— hasta dar con la pieza que faltaba. Cuando el eslabón de esta cadena le sea arrebatado al olvido o a la ignorancia, entonces, el método científico habrá conjurado al peligro nacionalista, la etnicidad pasará a un segundo o tercer plano, la infinita y creativa riqueza de la realidad política y cultural cabrá —por fin— en los prolijos y pasteurizados silogismos de la ciencia. Una vez que la ciencia haya desplegado tamaña operación, *la realidad será como tenía que ser*. Al menos, como tenía que ser para el científico social riguroso y disciplinado por el método.

Aristóteles, maestro del silogismo y rétor, sostenía, por ejemplo, que el estudio de la política —madre de todas las ciencias en el entorno de la *polis*— debía ser acompañado y complementado por el estudio del *entimema* retórico que, dicho muy someramente, era una forma de deducción no de los hechos, sino de los hechos posibles<sup>520</sup>. Esto implicaba, por un lado, una consideración especial hacia todos aquellos discursos que se orientaban a deliberar sobre la forma *práctica* en que los asuntos de la *polis* deberían resolverse. Por el otro, esto también nos dice mucho sobre la amplitud y complejidad con que el *bios teoretikós* ateniense abordó el estudio de la política. A diferencia de los silogismos de la lógica, que siempre se construyen en función de una coherencia interna *categorica*, el entimema retórico se orienta hacia un tipo de razonamiento que siempre es contingente, práctico, cambiante y en profunda

---

<sup>519</sup> Ibidem.

<sup>520</sup> ARISTÓTELES, *Retórica*, II, 21, 1394a-b, pp. 197-200.

sintonía con aquellos seres y materiales políticos que busca comprender. Consecuentemente, un entimema no puede ser concebido sin la participación silenciosa de aquél que escucha y atiende a esa forma de razonar. Un silogismo, por el contrario, está destinado más *allá de todo tiempo y lugar* a ser *siempre* válido. No admite discusión posible, su verdad, podría decirse, es fría e inmutable, casi eterna. Un silogismo está compuesto, y esto es esencial, de premisas que no pueden discutirse, sino que deben ser verdaderas. La forma de asociarlas solo puede así generar una conclusión que *necesariamente* es correcta.

En cambio, el entimema se compone de otros elementos, ejemplos reales o imaginarios, sentencias e incluso fábulas pueden ser utilizadas en esta forma de razonamiento práctico:

Las fábulas son adecuadas a los discursos políticos y tienen la ventaja de que, mientras que es difícil encontrar acontecimientos ocurridos similares al que nos ocupa, es muy fácil aplicar fábulas, pues sólo requiere, como en las parábolas, que se pueda advertir la semejanza, y ésta es de las cosas que se logran a partir de la filosofía. Ahora bien, es más fácil buscarse argumentos para fábulas, pero los acontecimientos son más provechosos para la deliberación, pues la mayoría de las veces, lo que va a ocurrir es semejante a lo que ya ha ocurrido. También conviene, cuando no se tienen entimemas para la demostración, recurrir a ejemplos (pues a través de ellos se puede convencer), y cuando sí se tienen, utilizarlos como epílogo de los entimemas, y es que, si se utilizan primero, parecerían una inducción, y la inducción, salvo pocas excepciones, no es adecuada para la retórica. En cambio, si se utilizan después, sirven como testimonios, y el testigo siempre es digno de crédito<sup>521</sup>.

No es necesaria demasiada intuición para registrar que el discurso de las ciencias sociales y de la ciencia política ha dado poco o ningún crédito a esta faceta del pensamiento aristotélico. La tradición clásica del pensamiento político se ha asumido y resignificado durante la Modernidad solamente en tanto que permitiese resaltar y legitimar los contenidos y métodos de una racionalidad exclusivamente dialéctica. Desgajada de su necesaria contrapartida dialéctica, la retórica y su estudio pasó a ser ya no una forma diferente y útil de pensar sobre la *res publica*, sino más bien un ornamento lingüístico, casi un juguete de la verborragia destinado al *ars fallendi*, al arte del engaño mediante la palabra<sup>522</sup>.

---

<sup>521</sup> Ibid., p.197.

<sup>522</sup> Walter J. ONG, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958, pp 2-4.

Si retomamos ahora la cuestión retórica es porque —más allá de lo dicho en el segundo capítulo de esta investigación— pensamos que pocas disciplinas como ella resultan tan fructíferas a la hora de analizar la transformación de significados que los conceptos de nación y de identidad nacional experimentan con la Modernidad. En su estudio sobre el patriotismo y el nacionalismo, Maurizio Viroli sostiene:

Como el lenguaje del nacionalismo es esencialmente retórico; busca resucitar, fortalecer y dirigir las pasiones de un pueblo con una identidad cultural e histórica específica, más que obtener la aceptación por parte de agentes racionales impersonales. Se esfuerza por reforzar vínculos tales como el amor a las libertades comunes de un pueblo, que son tan particularistas como el amor o el orgullo de la tradición cultural o el destino compartido de un pueblo. Precisamente porque compite con el nacionalismo en el mismo terreno de las pasiones y la particularidad, y usa más los argumentos retóricos que los argumentos puramente racionales, el patriotismo es un contendiente formidable para el nacionalismo<sup>523</sup>.

No abordaré aquí la cuestión, por demás interesante, sobre hasta qué punto el lenguaje del patriotismo y del nacionalismo pueden ser discernibles. Ni tampoco discutiré si se trata de contendientes naturales, de si el amor por la virtud política patriótica puede configurar un buen antídoto contra la violencia verbal y física de la homogeneización cultural que el nacionalismo, en determinados contextos históricos, ha propiciado. A este capítulo corresponde, sin embargo, promover un entendimiento más profundo sobre por qué y en qué medida determinados discursos y lenguajes modernos han abordado el tema de la nación, los nacionalismos y de forma casi colateral o derivativa la identidad nacional como si se tratase de presas de caza escurridizas, evanescentes y fugitivas de la tarea de la conceptualización y clasificación teórica. Para ello, voy a desglosar tres tipos de narrativas diferentes, aunque complementarias, en torno a esta cuestión ejemplificadas en la obra de algunos de sus más conspicuos autores.

La primera de ellas, entronca con una percepción de la nación y de los diversos nacionalismos a la forma de *instrumentos* de la transformación social que desata la Modernidad. Con un lenguaje y una metodología propia de las ciencias positivas de finales del siglo diecinueve, esta corriente se ha concentrado mayoritariamente en la construcción de modelos teóricos que permitieran explicar *causalmente* el fenómeno nacional. Al aceptar unánimemente que la nación era aquello que debía ser explicado, lo que en gran medida se generó fue una

---

<sup>523</sup> Maurizio VIROLI, *Por Amor a la Patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*. Acento, Madrid, 1997, p. 24.

negación implícita o explícita sobre cualquier tipo de estatuto ontológico propio de la nación. La identidad o conciencia nacional, en clave instrumental, no sobrepasa el mero subproducto, derivativo y estratégico, de un cambio socialmente más profundo, cristalizado o materializado, según esta perspectiva, a diferentes velocidades; pero siempre bajo el mismo patrón de organización de las sociedades modernas.

La segunda de estas narrativas envuelve a ciertas filosofías eminentemente modernas que se abocaron a describir la emergencia de la nación y los nacionalismos como elementos políticos legitimadores de la voluntad, tanto individual como colectiva. Se suele atribuir a este enfoque la inclusión de *elementos subjetivos* en la comprensión de la cuestión identitaria y también importantes elementos que rozan o se sumergen en la reflexión ética. Lo decía Ernest Renan en el prólogo de su célebre conferencia de La Sorbona:

Vamos a guerras de exterminación porque se abandona el saludable principio de la adhesión libre; porque se concede a las naciones, como se concedía a las dinastías, el derecho de anexionarse provincias, pese a la voluntad de éstas. Los políticos trascendentes se burlan de nuestro principio francés de que para disponer de los pueblos es necesario contar previamente con su opinión. Dejémosle triunfar a sus anchas. Somos nosotros quienes tenemos razón. Malos modos son éstos de agarrar por el cuello a las personas y decirles: hablas la misma lengua que nosotros, luego nos perteneces. La pobre humanidad, tratada casi como carneros, acabará por cansarse. El hombre no pertenece ni a su lengua, ni a su raza; no pertenece más que a sí mismo, pues es un ser libre, moral<sup>524</sup>.

En páginas subsiguientes, procuraré argumentar que, junto con el ensalzamiento de la voluntad individual, teorías como las de Renan subrayaron como igualmente importantes problemas políticos de magnitud teórica como el olvido y la operativización de la violencia en el origen mismo de la unidad política nacional.

En tercer y último lugar, abordaré una tercera narrativa que se condice —en términos generales— con un discurso que proviene del análisis de la nación en clave de proceso histórico transversal pero que, como tal, excede y desborda los límites temporales de la Modernidad. Como veremos, esta corriente ha tendido a consentir con la mayoría de los investigadores sobre la importancia que cobra en la época moderna el fenómeno del nacionalismo. Sin embargo, autores como A.D. Smith, Susan Reynolds, o John Armstrong han disentido profundamente con ellos sobre dos cuestiones clave. La primera de ellas se relaciona con los orígenes del fenómeno nacional. Desde esta perspectiva, la Modernidad

---

<sup>524</sup> Ernest RENAN, *Prefacio*, incluido por el autor en su volumen *Discours et conférences*, editado por Calman Levy, París, 1987. La versión castellana citada pertenece a: Ernest RENAN, *¿Qué es una nación?*, traducción y estudio preliminar de Rodrigo Fernández Carvajal, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983, p.4.

exalta o potencia la cuestión de la nación; pero no puede explicarla por sí misma ya que — para comprender los procesos de formación de la nación y las diferentes nacionalidades— es preciso remontarse, según insisten cada uno de estos autores, a mucho antes. La segunda cuestión, que agudiza el desacuerdo con las visiones más instrumentales de la nación, se relaciona con la importancia que esta perspectiva atribuye al fenómeno de las identidades colectivas sedimentadas a través de procesos históricos complejos. Según la historiadora Susan Reynolds, por ejemplo, los usos e implicaciones que el término *natio* comprendía en varias comunidades centro-europeas durante la Edad Media pueden otorgar algunas pistas al respecto. Según esta historiadora británica, el término *natio* no solamente implicaba el lugar y relación respecto al territorio del que el individuo provenía; sino también, y aún más importante, su participación en la ley y las formas de gobierno asentadas en el lugar<sup>525</sup>. Una idea como esta le permite, entre otras cosas, concluir que antes incluso del siglo dieciséis las nociones de costumbre, ley y descendencia solían asumirse como formas de la estructura socio-política que iban de la mano. Y que el hecho que los reinos medievales y los pueblos (las nacionalidades) fueran percibidos en término territoriales permite establecer atinadas analogías entre estos reinos y pueblos con nuestra “moderna y post cartesiana” idea de nación<sup>526</sup>.

Si la trayectoria planteada es adecuada debiera de acercarnos progresivamente a una idea que ya venimos avanzando desde el inicio de nuestra investigación. A saber: que a pesar de la radical transformación en los hábitos mentales y de pensamiento en lo que hace a las formas políticas y de organización de las comunidades humanas acaecidas a partir de la Modernidad; la nación como construcción intelectual y, en especial, la identidad a ella asociada no son un mero producto de esta transformación. En otras palabras, la identidad política grupal que en determinado momento histórico vistió los uniformes nacionales está filtrada por la Modernidad y no originada por ella.

La segunda parte de mi hipótesis, tiene que ver con ese espacio en que la identidad colectiva —o bien nacional, o bien patriótica— anidó para quedarse. Su peculiaridad reside en que se trata de un “espacio” interno o subjetivo pero, al mismo tiempo, público. Desde este foro interior, las doctrinas nacionalistas han apelado tanto al odio y a la homogenización como a la exclusión y la segregación violenta de la diferencia. Sin embargo, allí donde se mantuvo como sustento y alimento necesario del *self* individual y colectivo también permitió el cultivo de las virtudes políticas que ayudaron a modelar en el *aquí y ahora terrenal* el sueño

---

<sup>525</sup> Susan REYNOLDS, *Kingdoms and Communities in Western Europe 900-1300*, Oxford, Oxford University Press, 1984, pp. 262ss;

<sup>526</sup> *Ibid.* p. 262.

de la libertad política colectiva. Pero antes precisamos volver sobre ese *modus hodiernus* a partir del cual la identidad nacional nos fue relatada. Esa narración de los sucesos y eventos humanos, *a la forma del hoy*, en que la ciencia, la historia y la filosofía no logran ponerse de acuerdo.

#### **4.2 LA NACIÓN COMO INSTRUMENTO Y LAS CIENCIAS DE LA SOCIEDAD**

Una de las características que informa al *logos* de la Modernidad podría ser descrita como la persistente confusión entre historia e historicismo. La diferenciación entre historia, de un lado, e historicismo, del otro, resulta ser una distinción especialmente protectora para la teoría y el pensamiento político. Lo es en la medida en que permite percatarnos de que tanto la historia como la política emanan de la vida de la *polis* y, por tanto, surgen de condiciones especiales. No son un producto ni un objeto que siempre ha estado ahí para sea descubierto, como un astrónomo puede descubrir una nueva estrella o un biólogo una bacteria desconocida. Por el contrario, la historia entendida como una parte de la vida política significa que el factor humano condiciona fuertemente su origen y su devenir.

La noción de historicidad, ya discutida por Voegelin y que nosotros recuperamos al inicio de nuestro trabajo<sup>527</sup>, nos permite repensar la ciencia histórica en un sentido parecido al suyo. Un sentido de lo histórico que nos permitiría tomar distancia tanto del lenguaje de la determinación causal como de las aporías del objeto y del sujeto. Recordemos que Voegelin se refería a la ciencia histórica como a:

...una superficie fenoménica que puede explorarse mediante una ciencia objetivadora, pero [cuya] empresa...tiene sentido sólo en la medida en que los hechos afirmados o verificados pueden ser relacionados con la profundidad *nouménica* del encuentro<sup>528</sup>.

Una composición de este tipo no solamente recupera la distinción kantianas entre *phenomena* y *noumena*; sino que también nos abre la puerta a la torsión entre la idea de historia que la Modernidad nos ha legado y la que esboza el mismo Voegelin. Entre la noción griega clásica —en la que la dimensión eterna del ser se hallaba por fuera de la esfera temporal— y la esquematización espacio-temporal arrinconada como inmanencia para el mundo moderno,

---

<sup>527</sup> Ver, capítulo 1, pp. 60ss.

<sup>528</sup> Eric VOEGELIN, “What is History?”, p. 12. He traducido del inglés, en este caso, la cita para darle continuidad con el párrafo anterior y porque requería una ligera modificación semántica (sin, por supuesto, alterar su significado).

Voegelin encuentra una ruptura, un cambio de dirección con consecuencias relevantes para el pensar político. En la Modernidad, diría Voegelin, todo se dirige en sentido contrario a la forma en que Aristóteles, por ejemplo, había acentuado la importancia del ser eterno, por encima de la representación temporal. Con el advenimiento de la era moderna, se transfiere toda “la importancia de la existencia al hecho de que exprese la realización del ser eterno *en el tiempo*”<sup>529</sup> (Las cursivas son mías).

Un golpe de timón así permite, entre otras cosas, distanciarse de la escolástica medieval como exacerbación de la jerarquía del ser y como el entendimiento de la trascendencia como una extrapolación de esa jerarquía en el más allá. Sin embargo, es importante recalcar que la acentuación ofuscada del sentido opuesto, es decir: la primacía absoluta de la realización del ser eterno *en el tiempo*, no es un movimiento neutral y no está desprovisto de consecuencias ni en el filosofar ni en el historiar. Si la calidad y magnitud de la existencia solo puede manifestarse en la realización del ser *a lo largo* del tiempo; está claro que filosofía, ciencia e historia serán saberes *atados* por el eje espacio-temporal. Los modernos historiadores *historicistas* serían en este sentido, para Voegelin, “adictos al tiempo”<sup>530</sup>.

En el discurso de las ciencias sociales modernas, esta relación se constata en la absoluta predilección de los científicos sociales por la evidencia y la datación: por todas aquellas pruebas empíricas que confirman o desmienten determinadas teorías sobre la realidad. La importancia de conceptos y definiciones queda así maniatada a los requerimientos del ojo del especialista que observa de cara hacia al mundo exterior. Lo que cuenta es la *evidencia* que, como su propio nombre indica, viene de *videns*<sup>531</sup>. Teoría científica e historia quedan así encadenadas en una red cognitiva que aprieta en tiempo, espacio y sucesos. Considérese, por ejemplo, el punto de partida de John Breuille, un importante estudioso del nacionalismo:

One should be clear about what justifies “theory” in relation to the subject of nationalism. First, theory has itself to be subject to some kinds of tests

---

<sup>529</sup> Ibid., p. 96.

<sup>530</sup> Ibid., p.7.

<sup>531</sup> El Diccionario de la Real Academia Española mantiene que la primera acepción de la palabra se condice con la “certeza clara y manifestación de la que no se puede dudar”. Referida a un contexto de significación moral, la primera acepción del vocablo establece: “Certidumbre de algo, de modo que el sentir o juzgar lo contrario sea tenido por temeridad”. Diccionario de la Real Academia Española, <http://www.rae.es/>, 12/9/2016. Es interesante notar cómo en el uso de la lengua, y especialmente en la jerga de las ciencias sociales, la palabra evidencia se intercambia indiscriminadamente por la de *prueba*. Una metonimia que desplaza un significado por otro. En cierto sentido pervirtiéndolos, pues, si la evidencia es aquello de lo que no podemos dudar sin lesionar nuestro sano juicio, resulta claro que debe ser distinguida del sentido y uso de la palabra *prueba*. La evidencia, que no admite discusión alguna, es en gran medida un concepto ajeno al de *prueba*, que apela siempre a una mezcla de hechos y de indicios, de cavilaciones y acontecimientos que deben ser compartidos y consensuados públicamente antes de ser clasificados como relevantes.



against evidence. So it is crucial that theory be framed in such a way to allow of such a tests (...) Without some clear definitions and concepts it is impossible to identify and study even one particular case. The danger of untheorized history is that either smuggles in unacknowledged definitions and concepts or substitutes ill-focused narrative for clear analytical description and explanation. Theory which cannot be used in historical work is valueless; historical work which is not theoretically informed is pointless<sup>532</sup>.

Aquí lo relevante a considerar se sostiene sobre tres pilares: teoría, evidencia e historia. Para cada uno de estos tres pilares el autor ha delimitado previamente un campo de visión, en el que los sentidos internos y la profundidad nouménica que mencionaba Voegelin, han sido previamente clausurados. El peso de la evidencia, habiendo superado las pruebas pertinentes, no deja rendija alguna para que el encuentro entre *phenomena* y *noumena* se ventile de forma crítica. Esta forma de entender el trabajo del historiador o del científico social enfatiza la dimensión exterior de la empresa del conocimiento. Da por sentado que el mundo a conocer *está- ahí-fuera-* por completo y que los instrumentos de ese conocimiento y explicación, en este caso, las teorías, sólo deberán dar con los métodos adecuados. La base epistemológica sobre la que se construyen, incluidas las facultades visuales que enmarcan un determinado panorama y los elementos primarios del conocimiento pre-científico o de sentido común permanecen velados y no se discuten.

Así, Breuilly establece una serie de conclusiones, todas teñidas por este tipo de premisas. Algunas de las más importantes serían: que el nacionalismo es un fenómeno eminentemente moderno; que el nacionalismo necesita ser analítica y claramente definido (algo que el mismo autor admite como difícil en virtud de los diferentes marcos interpretativos que se abocan al tema)<sup>533</sup> y que —y éste parece ser el nervio de su argumento— cualquier aproximación al nacionalismo que no parta de alguna teoría de la modernización está condenada a no comprender el fenómeno nacional ya que “nationalist politics is best understood as initially one kind of oppositional response to political modernization”<sup>534</sup>.

Las similitudes con el tipo de razonamiento al que aludía Ernest Gellner son obvias<sup>535</sup>. Ambos mantienen fuertemente la hipótesis que establece la existencia de una *conexión necesaria*

---

<sup>532</sup> John BREUILLY, “Approaches to Nationalism”, en G. BALAKRISHNAN (ed.), *Mapping the Nation*, London, Verso/ New Left Review, 1998, p 146.

<sup>533</sup> Ibid. p. 170.

<sup>534</sup> Ibidem.

<sup>535</sup> El mismo Breuilly lo reconoce así, cuando sostiene: “(...) I would concur with Gellner’s views on modernity. In particular, I would start with the idea of modernization as involving a fundamental change in the division of labor”. Ibid., p. 163.

entre la formación de las sociedades industriales modernas y los cánones de la cultura nacional<sup>536</sup>. Ambos tienden hacia el mismo tipo de análisis funcionalista, que en el caso de Breuilly, queda patente cuando, por ejemplo, expone que:

I distinguish three different functions which the use of nationalist ideas can serve. These are the functions of *coordination, mobilization and legitimacy*. By coordination I mean that national ideas are used to promote the idea of common interests among a number of elites which otherwise have rather distinct interests in opposing the existing state. By mobilization I mean the use of nationalist ideas to generate support for the political movement from broad groups hitherto excluded from the political process. By legitimacy I mean the use of nationalist ideas to justify the goals of the political movement both to the state it opposes and also to powerful external agents, such as foreign states and their public opinion<sup>537</sup>. (Cursivas en el original).

En este caso, la distinción de funciones se erige sobre el análisis opacando cualquier interpretación complementaria. Al resaltar una consecuencia (el hecho que en determinados contextos el nacionalismo pueda haber sido *instrumentalizado* como herramienta de modernización) se oblitera cualquier aportación que implique la comprensión de significados tanto sobre el tipo de nacionalismo que se quiere explicar, así como sobre la misma *modernización*, concepto que –en la obra d estos autores– deviene hiperbólico. Un concepto, el de modernización, que parece contener la respuesta a varios tipos de fenómenos: el estado nacional, la división del trabajo, los movimientos de las élites y las masas nacionales, el sistema educativo estatal moderno o la identidad del grupo político.

Pero resulta increíblemente llamativo que, leyendo tales textos, no aparezcan ni se escuchen alusiones que permitan comprender a la Modernidad más allá de la recapitulación de sus consecuencias. En realidad, tales enfoques comienzan por encarar fenómenos tan complejos como la transformación implicada durante la Modernidad *desde* alguna de sus dimensiones: la revolución industrial o la crisis irreversible de la sociedad agraria, en el caso de Gellner<sup>538</sup>, la estructuración territorial del estado soberano moderno, en la perspectiva de

---

<sup>536</sup> Ibid., pp.160-161.

<sup>537</sup> Ibid., pp. 166-167.

<sup>538</sup> “Mankind is irreversible committed to industrial society, and therefore to a society whose productive system is based on cumulative science and technology. This alone can sustain anything like the present and anticipated number of inhabitants of the planet, and give them a prospect of the kind of standard of living which man now takes for granted, or aspires to take for granted. Agrarian society is no longer an option, for its restoration would simply condemn the majority of mankind to death by starvation, not to mention dire and unacceptable poverty for the minority of survivors”. Ernest GELLNER, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983, p.39.

Breuilly; para luego extraer conclusiones comparativas sobre los nacionalismos<sup>539</sup> (Breuilly) o para establecer premisas axiomáticas sobre las cuales los investigadores pueden seguir construyendo sus teorías (Gellner).

Aunque muchos de los instrumentalistas insisten una y otra vez en la pulcritud del método científico para el conocimiento de la realidad histórica y social, a veces, también ellos derrapan hacia premisas de intrincada justificación, incluso desde el mismo ángulo metodológico. Así, para Eric Hobsbawm, “la característica básica de la nación moderna y de todo lo relacionado con ella es su modernidad”<sup>540</sup>. Una tautología que, a pesar de su perfección circular, permite al menos pensar la existencia de elementos pre-modernos asociados a la cuestión nacional.

Pero la obra de Hobsbawm no se interroga sobre epistemología, sino sobre el sentido de realidad histórico, sobre los hechos *en tiempo y forma*. Y, según el historiador, estos hechos son muy recientes, es decir: muy modernos. Una vez descartado de sus análisis cualquier origen previo de la palabra nación y de sus usos, Hobsbawm puede zambullirse de lleno en su tiempo favorito, el de las revoluciones burguesas. A partir de una somera mención de los significados y la utilización de la palabra nación según diversos diccionarios<sup>541</sup>, llega a la siguiente conclusión factual:

Así, pues, gobierno no va unido específicamente al concepto de nación hasta 1884. Porque, a decir verdad, como sugeriría la filología, el primer significado de la palabra nación indica origen o descendencia: ‘*naissance, extraction, rang*’, por citar un diccionario francés antiguo... Y, en la medida que el origen o la descendencia se adscribe a un conjunto de hombres, difícilmente podrían ser los que formaran un estado (excepto en el caso de los gobernantes o sus parientes). En la medida que se adscribía a un territorio, sólo de modo fortuito era una unidad política, y nunca una unidad muy grande. Para el diccionario español de 1726 (su primera edición) la palabra patria o, en el más popular uso, tierra, significaba únicamente “el lugar, ciudad o país en que se ha nacido” o “cualquier región, o provincia, o el distrito de algún dominio u estado”. Este sentido estricto de patria como lo que el uso español moderno ha tenido que

---

<sup>539</sup> “With this framework, it is possible to compare and contrast different nationalisms. Such comparisons suggest that the more developed is the process of political modernization, then the more strongly developed will be nationalist opposition.” BREUILLY, “Approaches to Nationalism”, p. 170.

<sup>540</sup> Eric HOBBSAWM, *Naciones y Nacionalismo desde 1870*, Crítica, Barcelona, 1991, traducción de Jordi Beltrán, p. 22.

<sup>541</sup> Hobsbawm cita las acepciones del término nación publicadas en la Enciclopedia Universal Ilustrada Europeo-americana, El Diccionario de la Real Academia Española, la Enciclopédia Brasileira Método, el Dictionnaire historique de l’ancien langage françois, el Dictionnaire de la langue françoise du 16 em. Siècle, el Woordenboek der Nederlandsche Taal y el Oxford English Dictionary. Ibidem, pp. 23-27.

distinguir del sentido amplio de patria chica es muy universal antes del siglo XIX, excepto entre las personas que hubieran recibido una educación clásica y conociesen la Roma antigua. Hasta 1884 no se adscribió la palabra tierra a un estado; y hasta 1925 no oímos la nota emotiva del patriotismo moderno, que define patria como ‘nuestra propia nación, con la suma total de sus cosas materiales e inmateriales, pasado, presente y futuro que gozan de la lealtad amorosa de los patriotas’<sup>542</sup>.

Es interesante destacar cómo las versiones instrumentalistas de la nación han desvinculado desde la raíz los conceptos de nación y estado, pero sobre todo han escindido la idea de nación y la de gobierno. Aun cuando todos ellos reconocen que la *utilización política* del término por aquellos que reclamaban para sí las prerrogativas nacionales, es decir: las élites nacionalistas, es la llave que abre la puerta de los movimientos nacionalistas durante la Modernidad. Y este sentido *moderno* de lo nacional es, más allá de cualquier otra cosa, novedoso y convulsivo. Según Hobsbawm, se arrima al aún más difuso contorno conceptual de la palabra *pueblo* y se inflama con el lenguaje de las revoluciones de los siglos dieciocho y diecinueve.

El significado primario de nación, el significado que con mayor frecuencia se aireaba en la literatura, era político. Equiparaba “el pueblo” y el estado al modo de las revoluciones norteamericana y francesa, equiparación que nos es conocida en expresiones como, por ejemplo, “el estado- nación”, “las Naciones Unidas”, o la retórica de los presidentes de finales de siglo XX ... Porque formaba parte —o, desde luego, la formaría muy pronto— del concepto de la nación en la edad de las revoluciones el que esta nación fuese, utilizando la expresión francesa, “*una e indivisible*”. La nación, considerada así, era el conjunto de ciudadanos cuya soberanía colectiva los constituía en un estado, que era su expresión política. Porque, prescindiendo de las demás cosas que fuera una nación, el elemento de ciudadanía y de participación o de elección de las masas nunca faltaba en ella<sup>543</sup>.

En breve, para el historiador de las revoluciones, la nación, los nacionalismos y las nacionalidades —al servicio interesado del paraguas estatal— se transformarán en un instrumento fabuloso de acumulación y garantía de recursos materiales e ideológicos para el sistema capitalista en auge<sup>544</sup>. Huelga, por obvia, cualquier alusión a una lectura marxiana del

---

<sup>542</sup> Ibid., p. 24.

<sup>543</sup> Ibid., p.27.

<sup>544</sup> Así, el nudo argumental que describe el proceso de las revoluciones burguesas pronto se enzarza en las reducciones economicistas: “¿Cómo, de hecho, podían negarse las funciones económicas e incluso las ventajas del *estado-nación*? La existencia de estados con un monopolio de la moneda y con finanzas públicas y, por consiguiente, normas y actividades fiscales era un hecho. Estas actividades económicas no podían abolirse, ni

fenómeno nacional moderno en Eric Hobsbawm. De la misma forma que son veladas, aunque igualmente contundentes, las referencias weberianas en el análisis de John Breuilly. Ernest Gellner suele combinar una peculiar mezcla de ambas, siempre equilibrando los términos de la balanza a fin que ninguna prevalezca del todo para explicar, *al modo de las ciencias de la sociedad*, los vericuetos de la nación.

Pero en aquello en lo que —de forma casi rotunda— las perspectivas científicas e instrumentales coinciden es que, para las doctrinas nacionalistas, elementos como la cultura, la lengua, la “raza” y la religión constituyen siempre aspectos diferentes de la misma entidad ontológica; es decir: *la nación*. Lo que, según estos autores, las doctrinas nacionalistas ponen fuera de duda es que la humanidad se divide en un conjunto separado y discernible de naciones, que dichos conjuntos reclaman para sí estados soberanos y que los miembros de las comunidades nacionales obtienen libertad y cierto sentido de plenitud a partir del ejercicio y cultivo de la identidad grupal específica. Y éste es precisamente el punto de la discordia, porque como mordazmente expresaba Elie Kedourie:

The inventors of the doctrine tried to prove that nations are obvious and natural divisions of the human race, by appealing to history, anthropology or linguistics. But the attempt breaks dawn since, whatever ethnological or philological doctrine may be fashionable for the moment, there is no convincing reason why the fact that people speak the same language or belong to the same race should, by itself, entitle them to enjoy a government exclusively of their own<sup>545</sup>.

El debate sobre “qué es” exactamente una nación y qué no lo es ha permanecido abierto en la obra de todos estos autores, algunas veces hasta llegar a la conclusión de que era irrelevante para “el progreso” del conocimiento en el campo de las ciencias sociales<sup>546</sup>. Curiosamente, al igual que las doctrinas nacionalistas habían fomentado —o directamente engendrado— la metonimia típica entre estado y nación, a partir del mismo tipo de traslación entre significados, la mayoría de estos autores comienzan a intercambiar el significado de nación por el de *nacionalismo*. O quizás sea más ajustado argumentar que frente a los

---

siquiera podían abolirlas los que deseaban eliminar sus intervenciones perjudiciales en la economía. Asimismo, hasta los libertarios extremados podían aceptar, con Molinari, que la “la división de la humanidad en naciones autónomas es esencialmente económica”. Porque el estado —el estado-nación en la era posrevolucionaria— después de todo, garantizaba la seguridad de la propiedad y los contratos y, como dijo J.B. Say —que no era precisamente amigo de la empresa pública— “ninguna nación ha alcanzado jamás un nivel de riqueza pública sin un gobierno regular”. Los economistas liberales incluso podían racionalizar las funciones del gobierno en términos de libre competencia”. *Ibid.*, p. 37.

<sup>545</sup> Elie KEDOURIE, “Nationalism and Self-Determination” en John Hutchinson and Anthony D. Smith (eds), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994, p.53.

<sup>546</sup> Ver Rogers BRUBAKER, *Nationhood and the national question in the New Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, *passim*.

incómodos intentos por definir conceptualmente a la nación se acabó por adoptar definiciones relativamente estrechas sobre los nacionalismos.

El lenguaje de los científicos sociales, incluidos ciertos historiadores, no suele detenerse demasiado en las disquisiciones conceptuales. Esto entorpecería lo que ellos llaman “la operacionalización” de las variables identificadas y, más importantes aún, dificulta la construcción de modelos y esquemas clasificatorios con los cuales ordenan “el campo” de estudio. En lo que a la escuela instrumentalista o modernista respecta, cada uno de ellos concuerda en reconocer que, sobre cualquier concepto de nación, siempre deberán contarse excepciones significativas que escapan a la regla. El problema es que, a menudo, las excepciones constituyen casos demasiado significativos desde el punto de vista teórico. O que, sencillamente, son tantas que se acaba por poner seriamente en duda de que existan algo así como “modelos” explicativos para el surgimiento de las naciones. En todo caso, en lo que a este tipo de narrativa científica sobre la nación atañe, a la postre, ante la imposibilidad entre los propios científicos sociales de ponerse de acuerdo y definir “un concepto unívoco” de nación se terminó por generar una percepción defensiva sobre el fenómeno en su conjunto. En síntesis: se dejó a un lado la espinosa problemática ontológica y se concentraron los esfuerzos en abordar unilateralmente la cuestión del nacionalismo.

Ya dijimos que los conceptos políticos (aquellos conceptos de los que se vale el teórico de la política), así como también signos y símbolos, se alimentan y, por tanto, *presuponen* al lenguaje y los discursos en los que se forman. Así, podría aceptarse que toda estipulación conceptual da por sentado y sustenta una cierta concepción del lenguaje. A través de ella, el narrador no solo filtra aquella realidad que busca expresar y comunicar, sino que también la recrea, la imagina o la fusiona con elementos de otras realidades internas que habitan en el narrador y que éste utiliza como forma de adecuar la realidad que capta *a su percepción* sobre esa misma realidad. Dicho con otras palabras, mucho más sabias y claras:

El lenguaje es el instrumento del que disponemos para comunicarnos unos con otros. Pero, como mi madre solía decir, “quien hace la ley, hace la trampa”. El lenguaje es también el instrumento del que disponemos para engañarnos unos a otros. Y, lo peor de todo es que el lenguaje no sólo sirve para engañar a otros, sino que además engaña al propio hablante, cosa que sabían muy bien tanto Friedrich Nietzsche como Fritz Mauthner. Muchas de nuestras elucubraciones y ofuscaciones mentales tienen su origen el sentido de las palabras. *No sólo porque las palabras pueden tener varios significados, sino porque además pueden significar lo mismo, pero de diferentes maneras.* Nuestra ingenua admiración por la ciencia nos ha hecho adaptar nuestro modo de pensar a una supuesta estructura

dotada de precisión y univocidad matemática. Se nos antoja que los conceptos pueden ser sustituidos y representados por palabras bien definidas que se manejan como si se tratara de fichas o de piezas en un juego de mesa o como elementos unívocos de cálculo<sup>547</sup>. (Cursivas añadidas).

Y es este mismo autor, José Luis Ramírez, quien apenas una línea más abajo reconoce que *el dominio* del lenguaje no compete a la ciencia, sino a la poesía<sup>548</sup>. Es una manera muy cercana de transmitir una idea importante, tal vez más importante para la ciencia que para la poesía. Las palabras, no son entre sí todas iguales y, en el fondo, no son instrumentos neutros de ideas preconcebidas. No solamente no son iguales, ni palabras ni conceptos, sino que tampoco son iguales idénticas palabras una vez que se emplean y se cargan con diversos usos y sentidos. Aunque al verlas representadas sobre el papel, parecen las palabras —que por llevar siempre el mismo número de letras o pronunciarse de forma unívoca— algo sencillamente aprehensible y establecido; una vez que nos preguntamos sobre su arco de significados, debemos más tarde o más temprano reconocer que, por detrás de ese ilusorio compacto e íntegro, se esconde todo un entramado conceptual mucho más difuso y esquivo.

Preguntarse sobre los nacionalismos, en lugar de preguntarse sobre la nación, tenía ventajas importantes desde el punto de vista de las ciencias sociales. Para empezar, el nacionalismo, como hecho social, podía ubicarse, de forma más o menos transparente, en una línea temporal cargada de acontecimientos históricos. El nacionalismo, en sus diferentes variaciones, puede ser —según insisten estos autores— fácilmente datado. Es decir: *atado* a una fecha y a un lugar concreto. Tom Nairn, por ejemplo, sostiene que:

Nationalism in its most general sense is determined by certain features of the world political economy, in the era between the French and Industrial Revolutions and the present day<sup>549</sup>.

Y así, para este autor, que como pocos expresa la confusión entre historia e historicismo, los estudiosos contemporáneos de las ciencias sociales, pueden respirar aliviados ya que, aunque todavía estamos inmersos en la era del nacionalismo:

We enjoy the modest advantage of having lived in it longer than the earlier theorists who wrestled with the problem. From our present vantage-point we may be a little more able than they were to discern some overall characteristics of the process and its by-products. Indeed, it would not say much for us if we were not able to do this<sup>550</sup>.

---

<sup>547</sup> José Luis RAMÍREZ, “La libertad: ¿un engaño conceptual?”: *Foro Interno*, N° 2 (2002), p. 15.

<sup>548</sup> *Ibidem*.

<sup>549</sup> Tom NAIRN, “The Maladies of Development”, en John HUTCHINSON and A.D. SMITH (eds.), *Nationalism*, p. 70.

<sup>550</sup> *Ibidem*.

Es casi como si, por el solo hecho de estar más cercano al presente, el estudioso tuviera una mayor acumulación de conocimientos, directamente proporcional a la cantidad de datos que ya puede manejar. La metonimia, nuevamente, es clara: cuánto más cerca del *hoy*, mayor cantidad de conocimiento. Al volver la vista atrás, el científico social contemporáneo, puede elevarse por encima de sus predecesores. O puede, en otras palabras, autopropulsarse hacia los peldaños más altos de la ciencia y desde allí contemplar su *progreso* cognitivo que, además, se interpreta como ilimitado. Pero, al desviar la palabra *conocimiento* de su significado profundo y simultáneamente equipararla con la acumulación de tiempo histórico no se está garantizando, al menos no de forma espontánea, que esa acumulación nos revele algo de la verdad, o para usar el sustituto científico moderno de dicho vocablo, de la realidad.

Además, intercambiar el estudio de la nación por el de los nacionalismos permite dedicar buena parte de las energías científicas a otra de las tareas relevantes para el *progreso* de la ciencia social: la construcción de diversas tipologías que desplieguen como abanicos toda la policromía nacionalista. Existe en este tipo de discurso un proyecto cognitivo a trasluz y que solo se expresa en todo su tenor cuando la percepción funcional o instrumental se autolegitima a sí misma y se considera la (casi) única forma de explicar la realidad:

The basic deception and self-deception practiced by nationalism is this: nationalism is essentially, the general imposition of a high culture on society, where previously low cultures had taken up the lives of the majority, and in some cases of the totality, of the population. It means that generalized diffusion of a school-mediated, academy-supervised idiom, codified for the requirements of reasonable precise bureaucratic and technological communication. It is the establishment of an anonymous, impersonal society, with mutually substitutable atomized individuals, held together above all by a shared culture of this kind, in a place of a previous complex structure of local groups, sustained by folk cultures reproduced locally and idiosyncratically by the micro-groups themselves. *That is what really happens*<sup>551</sup>. (Cursivas en el original).

Sobre los ecos imperativos de esta cita es oportuno añadir que si para todos estos autores la Modernidad, o como le suelen llamar, el proceso de modernización, conlleva *conexiones de necesidad* con fenómenos políticos y sociales de todo tipo, es como mínimo llamativo que dentro de todos esos fenómenos de tan diversa índole no sea incluida también la actividad del mismo científico social que observa la realidad. Lo que perfuma las premisas y conclusiones de estudios de esta naturaleza es una especial devoción por la actividad

---

<sup>551</sup> GELLNER, *Nations and Nationalism*, p. 57.



científica del sociólogo o del historiador y, en nuestro tiempo, del politólogo que se caracteriza por las aptitudes para dividir y separar, establecer clasificaciones unívocas en todos los ámbitos, especialmente en el terreno de la política, la ciencia y el conocimiento. La meta del trabajo científico se orienta así, primero, a descubrir las regularidades impresas en el “cuerpo” social. Casi como si la comunidad política viniese dada por el orden de la biología, como si se tratase de rasgos fisonómicos o bien sintomatologías y síndromes (cuando estos rasgos se asocian con consecuencias desagradables) que se han de diagnosticar. En segundo lugar, la labor científica se orientará a elaborar, más o menos sistemáticamente, un modelo causal destinado a la producción controlada de generalizaciones. Algo que juntamente con la pericia y eficacia de los métodos correspondientes define la aproximación científica en sí misma:

Historians prefer to start with empirical research, and then move to broader conclusions. My own work has not sought to advance a theory of nation-building, but rather to develop effective methods for the classification and assessment of experience of nation-building as a process set within a wider social and cultural history- treated not as so many singular and unrepeatable events, but as a part of a broad transformation of society that is amenable to controlled generalizations<sup>552</sup>.

Ahora bien, esta actividad ordenadora es, según el sociólogo Zygmunt Bauman, el proyecto seminal de la Modernidad que al empeñarse casi de forma obsesiva en imponer la “consecuencia del esfuerzo por mantener un orden, mantiene vivo el peligro del caos y pospone para siempre la terminación del orden designado”<sup>553</sup>. De ahí que, para Bauman, un concepto clave para entender las formas y discursos de la Modernidad, y sobre todo el ideal del trabajo científico, sea el de *ambivalencia*.

La ambivalencia, como concepto, tiene, en la obra de Bauman, varias fuentes, también diversas ramificaciones y conforma su principal apuesta normativa en detrimento del concepto de *orden*, que es —según el sociólogo polaco— el vertebrador del pensamiento sociológico y científico moderno. Según Helena Béjar:

---

<sup>552</sup> Miroslav HROCH, “Form National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation Building Process in Europe”, in G. BALAKRISHNAN (ed.), *Mapping the Nation*, Verso/ New Left Review, London, 1998, p. 78.

<sup>553</sup> Zygmunt BAUMAN, *Thinking Sociologically*, Blackwell, Oxford, p.184, citado por Helena Béjar en su interesante interpretación del pensamiento de Bauman, Freud y Simmel y las dimensiones del concepto de ambivalencia, BÉJAR, “Bauman, Simmel y Freud: tres visiones de la ambivalencia” en Antonio Ariño Villarroya (ed.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Madrid, 2005, pp. 71-88.

Aunque ya Michel de Montaigne, Pascal o La Rochefoucauld hacen referencia a ella, la ambivalencia es un concepto acuñado en 1910 por Bleuler, que distingue tres tipos. En primer lugar, la ambivalencia emocional o afectiva, que genera sentimientos positivos y negativos a la vez sobre un mismo objeto. En segundo lugar, la ambivalencia conativa o volitiva, caracterizada por deseos encontrados (se anhela una cosa y la contraria, por ejemplo, comer y no comer) que dificultan tomas de decisión sobre cómo actuar. En tercer lugar, la intelectual o cognitiva, en la que se mantienen ideas contradictorias (el individuo enuncia simultáneamente una proposición y su contraria). Es en este último sentido como la define Bauman, como la posibilidad de asignar a un objeto o a un acontecimiento más de una categoría, y por ello lo considera un desorden del lenguaje... Aunque el sentido afectivo es el más cercano al habla común —y el que desarrolla Freud, que sigue en esta preferencia a Bleuler— Bauman alude a él de manera indirecta, cuando vincula la ambivalencia a la angustia, ya que la experimentamos como una molestia o una amenaza. La ambivalencia crea a veces un estado de desesperación por intentar salir de ella y no ver el camino para lograrlo. Al crear incertidumbre, es paralizante y se relaciona con la ansiedad y la disonancia cognitiva. Como una mezcla entre el sentido cognitivo y el emocional, *para Bauman la ambivalencia debe ser celebrada por ser el límite al poder*<sup>554</sup>. (Cursivas en el original).

Entendida de esta forma, la frustración de las ciencias sociales por definir de una vez por todas a la nación podría ser buen antídoto para frenar la potencia, a menudo autoritaria, de ciertas ideas. O bien un resguardo en el que guarecerse de las tormentas que siempre provocan definiciones parciales y simplificadoras de los fenómenos complejos. Pero esto no es más que una expresión de deseos, porque para las ciencias sociales positivistas, la imposibilidad de definir en forma compacta a los conceptos ha sido siempre un choque angustioso e inquietante con aquellos materiales de la realidad fugitivos y difusos, ambiguos y ambivalentes que persistentemente desordenan el prolijo y apocado mundo del historiador y del científico.

Cuando Ernst Gellner, por ejemplo, nos habla de la cultura nacional en el estado moderno como “gardening”<sup>555</sup> o de *la maquinaria educativa* del estado-nación a partir del siglo

---

<sup>554</sup> Ibid., p. 76.

<sup>555</sup> Ernest GELLNER, *Nations and Nationalism*, ibid., pp. 39-52. “Cultures, like plants, can be divided into savage and cultivated varieties. The savage kinds are produced and reproduced themselves spontaneously, as parts of life of men. No community is without some shared system of communication and norms, and the wild system of this kind (in other words, cultures) reproduce themselves from generation to generation without conscious design, supervision, surveillance (...) Cultivated or garden cultures are different (...) They possess a complexity and richness, most usually sustained by literacy and by specialized personnel, and would perish if deprived of

dieciocho también se acoge a metáforas que ejemplifican, de forma tal vez un poco fóbica, la necesidad de control que el nacionalismo ejerció a través de sus doctrinas. Mientras las ciencias sociales desmantelaron a través de sus valiosos estudios las trampas y emboscadas de las versiones más fanáticas del nacionalismo, podría decirse que, quizás de forma ingenua, cayeron ellas mismas en las redes de una trampa similar. Una red tejida con mucho mayor sutileza por el pensamiento moderno: la de considerar que la tarea del conocimiento y de la ciencia son, ante todo, una forma de poder, de dominación y de control sobre la realidad.

La metonimia original por la cual se equiparan los significados entre ciencia y poder ha sido atribuida a Francis Bacon y a su expresión nítidamente formulada en sus *Meditationes sacrae*, en el año 1597. Allí, Bacon formula por primera vez la máxima que deshace la previa concepción aristotélica, fundamentada en la dicotomía complementaria entre el conocimiento de aquello que no puede ser de otra manera y el conocimiento humano de aquello que puede ser de otra manera o es posible que suceda. Para José Luis Ramírez:

Fue Francis Bacon quien, a finales del siglo XVI, formuló la nueva filosofía del conocimiento que deshacía la dicotomía aristotélica y la concepción de un saber por un saber, mostrando que la vida práctica lo abarca todo y exige tanto la comprensión que otorga la teoría y la ciencia como la habilidad que produce la práctica del hacer, lo que Aristóteles llamaba la *poiesis*. Su lema *ipsa scientia potestas est* suele traducirse como ‘Saber es poder’<sup>556</sup>.

Por su parte, Sheldon Wolin también ha resaltado esta faceta de la filosofía baconiana y su radical trascendencia como conjunto de hábitos mentales en los intelectuales de la Modernidad. En la versión expandida de *Politics and Vision*, Wolin se hará eco de esa inquietante frase de Bacon:

And so, those twin objects, human knowledge and human power do really meet in one<sup>557</sup>.

La metáfora baconiana inquieta no solo a quien atribuya sentido al conocimiento *más allá* de cualquiera de sus útiles y fértiles aplicaciones<sup>558</sup>; sino también a quien pueda percibir

---

their distinctive nourishment in the form of specialized institutions of learning with reasonably numerous, full-time and dedicated personnel.” Ibid., p. 50.

<sup>556</sup> RAMÍREZ, “La libertad, ¿un engaño conceptual?”, p. 24.

<sup>557</sup> Francis BACON, “The Great Instauration”, citado en Sheldon WOLIN, *Politics and Vision. Expanded Edition*, Princeton University Press, Princeton, 2004, p. 395.

<sup>558</sup> Aplicaciones que son, en la génesis de la mentalidad moderna, indisociable de las *tecnologías de la palabra*. El núcleo de la tesis de Benedict Anderson, por ejemplo, gira precisamente sobre el impacto que el capitalismo de imprenta tuvo sobre la imaginación comunal de las poblaciones europeas; en la medida en que es justamente la imprenta y su uso lo que hizo posible que un creciente número de pueblos pudieran pensar sobre sí mismos y relacionarse con otros de una forma completamente diferente. Y es curioso que el mismo Anderson dé cuenta también de la fascinación de Bacon por estas tecnologías que permitirían cambiar la apariencia y el estado del mundo. ANDERSON, *Imagined Communities*, en John HUTCHINSON and Anthony D. SMITH (eds), *Nationalism*, p. 90.

que el conocimiento, en cuanto actividad humana liberadora y terapéutica, busca ser un resguardo al poder y no su hermano su gemelo. Pero en la medida en que las ciencias sociales modernas han tendido a identificarse a sí mismas con una emancipación autocontrolada por el individuo de obediencias atávicas, han sido en buena parte ellas mismas otras formas discursivas de proyectar control. Probablemente, el conocimiento entendido como la herramienta de un *contra poder*, tan pronto como vio la luz pública, reprodujo soterradamente los dispositivos de su antigua forma. Algo de todo esto resuena, también, en la forma en que las ciencias sociales han tendido a conceptualizar a la nacionalidad:

In the age of nationalism, a nationality is a people pressing to acquire a measure of effective control over the behaviour of its members. It is a people striving to equip itself with power, with some machinery of compulsion strong enough to make the enforcement of its commands sufficiently probable to aid in the spread of habits of voluntary compliance with them. As the interplay of compliance habits with enforcement probabilities, such power can be exercised through informal social arrangements, pressure of group opinions and the prestige of national symbols. It can be exercised even more strongly through formal social or political organizations, through the administration of educational or economic institutions, or through the machinery of government. Whatever the instruments of power, they are used to strengthen and elaborate those social channels of communication, the preferences of behaviour, the political (and sometimes economic) alignments which, all together, make up the social fabric of the nationality<sup>559</sup>.

Metaforizada como máquina o fábrica la nacionalidad deja al individuo en el lugar del engranaje. Para que el individuo ocupe este sitio sin chistar es necesario previamente despojarlo de su condición de ciudadano<sup>560</sup>. Es preciso, en otras palabras, arrebatarle sus facultades para el gobierno de su propia vida, penetrando en su fuero más profundo e

---

<sup>559</sup> Karl DEUTSCH, "Nationalism and Social Communication" en HUTCHINSON and SMITH (eds), *Nationalism*, p. 29. El fragmento publicado está extraído de la clásica obra de DEUTSCH, *Nationalism and Social Communication*, MIT Press, Cambridge Mass., 1966, 2nd ed., pp. 96-105.

<sup>560</sup> La inclinación a reducir, a través de metáforas mecanicistas, la comprensión política profunda de los fenómenos humanos no parece agotarse en los relatos positivistas de las ciencias sociales ni encasillarse en los discursos de la realidad elaborados exclusivamente durante la Modernidad. Al margen del debate sobre los límites (temporales) del período moderno, perspectivas que fomentan la alienación del ser humano de su condición de ciudadano también pueden encontrarse entre algunos de los que, con mayor o menor grado de acuerdo, se denominan a sí mismos filósofos postmodernos. Ver la controversia que mantiene Sheldon Wolin con Richard Rorty, al respecto. Sheldon WOLIN, "Democracy in Postmodernism": *Social Research*, Vol. 57, n° 1 (Spring 1990) p.10. Wolin observa en Rorty al prototipo de filósofo que —habiendo renegado de la tradición y discurso de la filosofía— intenta reconciliar ciertas corrientes de pensamiento de la postmodernidad con la democracia liberal. Algo que, en la lectura de Wolin, solo puede hacerse a través de una doble alienación: alienación del discurso filosófico de su propia condición política y, dos, alienación del individuo de su condición de ciudadano.

implantando los contenidos que hiciera falta para la obtención de su consentimiento y la supresión del juicio individual. No hace falta aludir a las técnicas de propaganda y a la batería de implantes simbólicos a los que cierta forma del nacionalismo ha sido adepto y que los autores que antes he mencionado han tendido a subrayar. Pero el problema del enfoque sigue siendo el mismo: ¿a través de qué cuerdas resuenan *más allá* del tiempo y el espacio todas estas formas de control y dominio, en sociedades tan distintas, en momentos históricos tan diferentes, en culturas tan diversas las unas de las otras?

Una de las dificultades mayores que el enfoque funcional-instrumental de las ciencias sociales no han podido solventar es que —al desatender por completo el espacio público interno de la ciudadanía y excluirlo del estudio de la política como una dimensión exclusivamente psicológica de la personalidad— han tapado los oídos a los susurros y clamores que vienen desde el ámbito existencial más profundo y que son tan susceptibles del análisis político como las causas económicas, los procesos organizativos de la administración o la configuración de las clases. Que el proceso de identificación nacional se juega también en este ámbito es algo que el relato estandarizado de las ciencias sociales modernas ha tendido a observar con recelo y desdén.

Probablemente porque se ha tendido a reducir el espectro y la tarea del conocimiento a su plasmación exclusivamente exterior. Así, lo obtenido como esquema de realidad puede ser útil, pero solo muy superficialmente. La mayoría de las veces, ni siquiera permite atisbar el conflicto real. Las ciencias sociales continúan partiendo de la negación *a priori* del espacio entendido como íntimo o privado. Para este esquema, lo que se entiende por mundo o vida interior de la ciudadanía carece de trascendencia política. Y esta negación, bastante primitiva si se la mira con atención, está basada en dos puntos que ya casi no pueden sostenerse como punto de partida del conocimiento científico. En primer lugar, la defensa a ultranza del principio de individuación (*principium individuationis*). Y en segundo, la identificación exclusiva de lo político con el mundo aparente e impersonal de relaciones deshumanizantes<sup>561</sup>.

Que el discurso de las ciencias sociales modernas haya recelado de las dimensiones interiores del conocimiento; y que —según la tesis que esta investigación intenta articular— esta dimensión interior se airee u oxide a partir de en una matriz política de sentido, no implica que otros discursos, más proclives a *la interioridad*, sedimentaran durante el mismo período de tiempo. Vale la pena adentrarse, con amigable atención, en lo que tienen para decir.

---

<sup>561</sup> Ver, Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREZ, “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente”: *Foro Interno* n°1 (2001), pp. 50-51; también en ROIZ, “Los espacios públicos internos”: *Revista de Estudios Políticos*, Centro de Estudios Constitucionales, N° 58 (octubre-diciembre de 1987), p. 129.

### 4.3 NACIÓN MODERNA Y FILOSOFÍA

Si el discurso de las ciencias sociales, en su fuga hacia lo externo, no podía o no debía preguntarse sobre los espacios internos y, al mismo tiempo, públicos, marcadamente ambiguos y contrastados, en los cuales el nacionalismo resistía, la pregunta ontológica sobre la nación podía germinar en sitios menos hostiles a los sentidos interiores. Un ámbito de conocimiento que no renegara a *priori* de los recovecos difuminados del alma humana y que a la vez pudiera asumir una de las preguntas claves de la política: ¿cómo pueden los seres humanos vivir en colectivo con la mínima cantidad de daño posible?

En este apartado procuraré argumentar que, durante la Modernidad, algunas de las respuestas a este tipo de preguntas vinieron de la mano de la metafísica romántica, por un lado, y de la psicología, por el otro. Sin embargo, sería erróneo el confinar estas respuestas al estricto espacio de la filosofía moral o de la psicología. Promediado el siglo diecinueve, la atmósfera secularizada de las ciencias positivas podía, desde luego, adjudicarse como propios los rasgos más innovadores de estudios e investigaciones que, intentando recuperar los secretos y tesoros de la propia historia de la comunidad habían terminado por ser el trampolín de lanzamiento de las versiones más evolucionistas del nacionalismo biologicista. Estas formas de discurso, al asediar el delicado espacio de la verdad, dieron cabida a todo tipo de justificaciones supuestamente científicas sobre las razas y el nacionalismo<sup>562</sup>.

En cualquier caso, incluso con los atenuantes (leves) del historicismo, todo tipo de argumentaciones sirvieron para ejemplificar distintas tendencias entre los intelectuales seculares en su búsqueda de una fe más viable que la que sustentaba la autoridad eclesiástica, en crisis de supuesta retirada. Según A. D. Smith, por ejemplo:

It was therefore of signal importance to the position of secular intellectuals, both in early modern Europe, and later on in Asia, Africa and the Americas, that rationalism and the scientific temper within the matrix of societies

---

<sup>562</sup> Aunque el furor intelectual por el progreso y la selección natural tuvo su auge en el siglo diecinueve, todavía a finales del veinte continúa manteniendo un círculo de adeptos entre los *sociobiólogos*. “This view of human affairs is sufficiently at variance with much of contemporary social science to arouse passionate rejection as a return to simplistic instinct theory, biological reductionism, speculative evolutionism, social Darwinism, racism, hereditarianism, and so on... Suffice it to say that socio-biology is indeed reductionist (as all modern science), evolutionist (as all modern biology), and materialist (as much good social science), but that is emphatically not to return to social Darwinism, instinct theories or racism, and that it not belittle the importance of environmental factors, the unique characteristics of Homo Sapiens, and the significance of human culture. It merely asserts in the most undogmatic fashion that human behaviour is the product of a long process of adaptive evolution that involved the complex interplay of genotypical, ecological and cultural factors”. (Cursivas añadidas). Pierre VAN DEN BERGHE, “A Socio-Biological Perspective” en HUTCHINSON and SMITH (eds), *Nationalism*, pp.96-97, fragmento extraído de “Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective”: *Ethnic and Racial Studies*, 1, Vol. 4 (1978), 402-7, 409-11.

still dominated by religious assumptions and traditions, and usually by ecclesiastical authority. This meant that the quest for scientific truths necessarily took on the nature of a crusade on behalf of freedom of enquiry and the superiority of human reason to divine revelation. It also meant that the educators had to count on opposition, and often repression, by traditional authorities who feared this challenge to their social and political position, as well to their intellectual monopoly. Powerful, therefore, as the positions of the secular intellectual might be, it was also precarious<sup>563</sup>.

Herederas de un marco intelectual como éste, las distinciones entre un tipo de nacionalismo étnico y un tipo de nacionalismo cívico<sup>564</sup> no resuelven, sino que más bien que camuflan, las preguntas genuinas de la teoría política en cuanto a la relación de hombres y mujeres con la comunidad de pertenencia. Ocultan en parte el hecho de que no existe una división estricta y natural entre aquellas comunidades que son fundadas a partir de elementos culturales o étnicos y aquellas que se realizan a sí mismas partir de materiales cívicos. O que, dicho de otra forma, cualquier tipo de comunidad recurre a una o varias formas de autorretratarse que promueven *ciertos* horizontes culturales, *ciertas* formas de identidad pública, *ciertos* mitos y *ciertas* narraciones históricas, como elementos de afirmación comunal<sup>565</sup>. La distinción entre Estados cívicos y Estados étnicos tiende, por la forma en que se la emplea y por el contexto intelectual desde el cual ha brotado, a asociar erróneamente el término cívico con el término liberal y el término étnico con lo autoritario, lo antidemocrático, y como prolongación de esta cadena de asociaciones espurias, lo anti-liberal en esencia<sup>566</sup>.

El éxito de una clasificación de este tipo, además, no queda reducido al estudio de la nación y el nacionalismo; sino que ha tenido una serie de continuadores en teóricos políticos de fama, durante el siglo veinte<sup>567</sup>. También ha repercutido en la manera en que la teoría

---

<sup>563</sup> Anthony D. SMITH, "The Crisis of Dual Legitimation" en HUTCHINSON and SMITH (eds), *Nationalism*, p. 113. El mismo fragmento puede leers en Anthony D. SMITH, *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, pp. 90,93-8, 99-104.

<sup>564</sup> Hans KOHN, *The idea of Nationalism*, pp. 329-331.

<sup>565</sup> Taras KUZIO, "The Myth of the Civic State: a critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism?": *Ethnic and Racial Studies*, N° 25, Vol. 1 (January 2002) pp. 20-39.

<sup>566</sup> David BROWN, "Are there good or bad nationalisms?": *Nations and Nationalism*, Vol. 5, n° 2, (1999) pp. 281-302.

<sup>567</sup> Autores como Robert Dahl, Gabriel Almond o Sidney Verba, por ejemplo, se han abocado al estudio de lo que ellos denominan el *subsistema de valores políticos* como la variable independiente o *explanans* que determina los rasgos y caracteres de las diferentes formas políticas *a lo largo y ancho del planeta*. Sin distinciones de lengua o cultura, el teórico de los sistemas políticos puede conseguir una comprensión *a escala planetaria* de los valores políticos de diferentes comunidades y, no conforme con ello, puede incluso jerarquizarlos de acuerdo a los valores *realmente democráticos* o *intrínsecamente cívicos*, de los que —de más está aclarar— el estudioso es adalid. Con una percepción tan superficial del fenómeno, no resulta llamativo que la democracia o la educación en los valores de una ciudadanía democrática sea prácticamente equiparable al cumplimiento de una lista de requisitos o ítems. "A las condiciones favorables que ya he descrito hemos de añadir una más. Las perspectivas de una

política que se hace llamar a sí misma “noratlántica” suele cuestionar e interrogar determinados contextos étnicos, especialmente aquellos que le son ajenos. Al igual que sucede en mayor o menor medida con el liberalismo político, esta tradición de investigación continúa mostrando cierta ineptitud para la comprensión del *por qué* cualquier grupo político de seres humanos suele pensar sobre sí mismo como un grupo único y especial de personas. La identificación con ciertos parámetros de cultura política quedaría, sin embargo, prontamente reducida a la voluntad. La facultad más ejecutiva y arbitraria de todas las que componen el foro interno de la ciudadanía.

#### **4.3.1 Voluntad**

Una de las formas en que determinado relato moderno ha intentado resolver la pregunta sobre lo que una nación era (o no era) ha sido a través de la inclusión de *elementos subjetivos* en la construcción de la definición de la nación. Aquí, deberíamos entender el término subjetivo como si nos estuviésemos refiriendo al mundo interior de hombres y mujeres: sus rasgos psicológicos, sus preferencias estéticas, los motivos de su accionar, etc. Tal y como se argumentó en los capítulos precedentes de esta investigación, interior o subjetivo no son términos que puedan usarse como sinónimos de privado, de la misma manera que exterior u objetivo no son conceptos que puedan dar cuenta de la complejidad de lo público. Si así fuera, erróneamente mantendríamos una asociación naturalizada por la ciencia política contemporánea y que esta investigación está intentando reformular; a saber: que lo público se delimita y plasma exclusivamente en sus representaciones exteriores y que la subjetividad se calibra y sopesa pura y únicamente dentro de los terrenos supuestamente más anegadizos y remotos de la *res privata*.

Ernest Renan, el filósofo por excelencia de la voluntad como requisito de lo nacional, puso el dedo en la llaga de este asunto cuando en su conferencia de 1882 sostuvo que:

El olvido e incluso diría que el error histórico, son un factor esencial en la construcción de una nación, y de aquí que el progreso de los estudios históricos

---

democracia estable en un país se ven potenciadas si sus ciudadanos y líderes defienden con fuerza las ideas, los valores y prácticas democráticas...En otras palabras, si el país posee una cultura democrática. Una cultura política democrática contribuye a formar ciudadanos que creen lo siguiente: que la democracia y la igualdad política son fines deseables; que el control sobre el ejército y la policía debe estar completamente en manos de líderes electos; que las instituciones básicas descritas en el capítulo VIII deben ser preservadas; y que las diferencias y desacuerdos entre los ciudadanos deben ser tolerados y protegidos”. Robert DAHL, *La Democracia. Una guía para los ciudadanos*, Taurus, Buenos Aires, 1999, traducción de Fernando Vallespín, p. 178. Ver, también, Gabriel ALMOND and Sidney VERBA (eds.) *The Civic Culture Revisited*, SAGE, Newbury Park, California, 1989, cap.1.



sea frecuentemente un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, ilumina los hechos de violencia ocurridos en el origen de todas las formaciones políticas, incluso aquellas cuyas consecuencias han sido más benéficas<sup>568</sup>.

Lo que sigue es un intento de interpretar las implicaciones de esta afirmación para la teoría política que se interroga sobre la identidad nacional. Sobre todo porque no fue justamente a causa de esta frase tan sugestiva que Renan pasara a ser considerado alguien que tenía algo que decir sobre la nación; sino justamente por otro de sus postulados, de mucho más impacto entre los especialistas del nacionalismo, que equiparaba a la nación con un *plebiscito diario*. Dicho de otra forma: con el deseo, la voluntad y el consentimiento de sus habitantes:

Una nación es, pues una gran solidaridad construida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Supone un pasado, pero se resume, sin embargo, en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es (perdonadme esta metáfora) un plebiscito de todos los días, como la existencia del individuo es una afirmación perpetua de la vida<sup>569</sup>.

En el corazón de esta frase late la palabra consentimiento, hecho que le ha valido a su autor el ser considerado uno de los representantes clásicos de la teoría contractual liberal en el campo de la nación y un crítico irredento de las teorías de la nación cultural del Romanticismo. Ésta ha sido, en mayor o menor medida, la asunción establecida por ciertos expertos<sup>570</sup>. Sin embargo, también han aparecido en los últimos años nuevas posiciones sobre el pretendido contractualismo del pensador francés que intentan reinterpretar sus dichos en una nueva clave de lectura a fin de contextualizarlos mejor. Esto permitiría considerar aquellos debates y desavenencias entre los intelectuales franceses, alemanes, italianos e ingleses de mediados del diecinueve de los que el mismo Renan formó parte. Así leído, Renan aparece no tanto como un voluntarista sino como un teórico de estado que —aunque completamente ajeno a la creencia de la unidad nacional como homogeneidad etnográfica o lingüística— pudo percibir a contraluz el *fatum* de sus ideas expresadas en torno a la nación: que ninguna unidad política puede sostenerse tan solo por la simple voluntad de los

---

<sup>568</sup> Ernest RENAN, “¿Qué es una nación?”, pp. 14-15.

<sup>569</sup> Ibid., p.38.

<sup>570</sup> Ver HOBBSAWM, *Naciones y Nacionalismo desde 1780*, 18-21; Gellner, *Nations and Nationalism*, p. 53.

ciudadanos<sup>571</sup>. Una nación necesitaría —parece que nos quiso aconsejar Renan— además de voluntad y ejecución de proyectos, *obvivo* y una buena dosis de *error* histórico.

Es cierto que resulta muy difícil leer hoy su conferencia sustrayéndose del contexto por el cual, dos estados europeos, Francia y Alemania —guerra y anexiones de Alsacia y Lorena de por medio— buscaban legitimar sus posiciones a través del mismo principio político (la nación) pero definido éste en términos muy diferentes, si bien no antagónicas. Si en 1681 Luis XIV se había apoderado de Alsacia y Lorena para la Francia absolutista, en 1871 el tratado de Frankfurt equiparaba la anexión germánica de estos territorios a meras provincias de la Alemania de Otto Von Bismarck. De forma muy resumida, puede decirse que las posturas en tensión que avalan o cuestionan el pretendido derecho de conquista conformaron una parte importante del pensamiento político moderno. Mientras los franceses, con Numa-Denis Fustel de Coulanges a la cabeza, se aglutinaron detrás del principio de la voluntad política de la nación; los alemanes, posicionados en torno a las ideas de Theodor Mommsen, afirmaban el legítimo derecho de Alemania a la anexión de provincias a través del principio de unidad de la comunidad lingüística y cultural. Renan, en su estrategia de discurso, no deja pasar inadvertido el hecho, cuando alude con ironía a la cerrazón de los políticos “trascendentes”.

Los políticos trascendentes se burlan de nuestro principio francés de que para disponer de los pueblos es necesario contar previamente con su opinión. Dejémosles triunfar a sus anchas. Somos nosotros quienes tenemos razón. Malos modos son éstos de agarrar por el cuello a las personas y decirles: ‘hablas la misma lengua que nosotros, luego nos perteneces’. La pobre humanidad, tratada casi como rebaños de carneros, acabará por cansarse<sup>572</sup>.

Cierto es que Renan intenta por todos los medios deshacer los presupuestos de la homogeneidad étnica que por ese entonces merodeaba por debajo del concepto de raza. Y, cierto es también que, en ningún caso, esto le lleva a disolver el principio de la nación. Curiosamente, sobre la imposibilidad de encontrar un fundamento sólido en la pretendida homogeneidad de lenguas y culturas, comienza su discurso afirmando que la nación es, ante todo “un alma, un espíritu, una familia espiritual”<sup>573</sup>. Y que, como tal, es informada en el pasado por recuerdos y, sobre todo, por sacrificios y duelos *comunes*. En el presente, sostiene, la nación se alimenta de la voluntad y el deseo de convivencia de sus ciudadanos. A partir de

---

<sup>571</sup> Tzvetan TODOROV, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1989; José J. RODRIGUEZ VAZQUEZ, “Dos Modelos en Tensión: La Nación Deseada y la Nación Heredada en Ernest Renan”: *Amauta*, Vol. 1, n° 1, 2003, (19/12/16).

<sup>572</sup> RENAN, “¿Qué es una nación?”, p.3.

<sup>573</sup> *Ibid.*, p.4.

la inclusión de la voluntad —como fuerza volitiva y ejecutora de la subjetividad humana— la nación, dice Renan, debe incluir un proyecto de futuro: el *querer* hacer grandes cosas en el provenir. Este principio de conformación de la nación debe, no obstante, ser mitigado y analizado en función de las complejidades filosóficas que *la voluntas* suele traer consigo. El problema con una lectura particularmente enfática de la voluntad nacional, es que *la voluntad* es un concepto que absorbe, en la interioridad del ciudadano, parte de la carga de omnipotencia y desvalimiento que acompaña a la filosofía estoica y cristiana. Es una locución que se debate entre *el-quiero-y-no-puedo* simultáneo y la suspensión de todo pensamiento en orden a alcanzar, a futuro, el objeto de volición esperado.

Quisiera detenerme en el análisis de esta facultad del foro interno de la persona, la voluntad, puesto que su apelación constante en nuestros días referida permanentemente a nuestra capacidad para *ejecutar* aquello que se nos presenta a través del deseo (incluido el deseo del ser comunal), es un problema de la filosofía que viene de antaño y que, por decirlo de algún modo, ha sido el quebradero de cabeza de filósofos antes y después de la Modernidad. En este análisis, retomaré las consideraciones de la voluntad que Hannah Arendt elabora en el estudio que lleva el mismo nombre y que conforma la segunda parte de *La vida del espíritu*. Junto con las facultades del pensamiento y del juicio, la voluntad es uno de los tres elementos primarios que se corresponden con la disposición política del espacio público interior o foro interno.

Según da cuenta Arendt, un rastreo histórico de la facultad humana de la voluntad nos lleva admitir que:

...antes del surgimiento de la cristiandad no encontramos la noción de una facultad espiritual que se corresponda con la “idea” de Libertad, como la facultad del Intelecto se corresponde con la verdad y la facultad de la Razón con las cosas que trascienden el conocimiento humano... Empezaremos el análisis de la naturaleza de la capacidad volitiva y de su función en la vida del espíritu revisando la literatura postclásica y premoderna que recoge las experiencias espirituales que favorecieron su descubrimiento, así como de aquellas que el mismo descubrimiento causó —una literatura que abarca el período que va desde la Epístola de los romanos de Pablo hasta la crítica de Duns Escoto a Tomás de Aquino<sup>574</sup>.

La importancia de este fenómeno de cabal transcendencia para *la vida política* del espíritu es, según Arendt, su íntima relación con la capacidad humana de la natalidad o, dicho de otra manera, con la capacidad humana de generar nuevos inicios en un mundo que se caracteriza

---

<sup>574</sup> ARENDT, *La vida del espíritu*, pp. 241-242.

por ser el legado de lo que otros, antes que nosotros, han dejado tras de sí. Si la voluntad es, según esta intuición arendtiana, una fuente de acción en el mundo capaz de poder iniciar *espontáneamente* una serie de cosas o estados sucesivos, entonces, representa una *potestas* virtualmente importante para la vida política.

El punto sensible, sin embargo, pasa por darse cuenta que la voluntad, como efectivo y legítimo principio de acción en el mundo, entra en tensión y conflicto con otras de nuestras fuentes interiores de acción y reflexión. En concreto, la voluntad tiende a colisionar con la facultad del pensamiento y la del juicio. Entre otras cosas porque, su fundamento teórico, el *principium individuationis*, no ha sido aceptado, sino más bien rechazado, por una parte muy significativa de filósofos y pensadores que se alinean entre los más lúcidos críticos de la era moderna<sup>575</sup>. Esta tensión se revela en toda dimensión para nuestra tradición de pensamiento, cuando Arendt sostiene que:

...[l]o que está en juego aquí es la Voluntad como fuente de la acción, como “poder de iniciar espontáneamente una serie de cosas o estados sucesivos” (Kant). No cabe duda que todo hombre, en virtud de su nacimiento, es un nuevo inicio, y su capacidad de comenzar puede corresponderse bien con este hecho de la condición humana. De acuerdo con estas reflexiones agustinianas, la Voluntad ha sido considerada, a veces no sólo por Agustín, como la actualización del *principium individuationis*. La cuestión es cómo esta facultad de ser capaz de dar lugar a algo nuevo, y, por ende, de “cambiar el mundo” puede funcionar en el mundo de las apariencias, es decir, en un entorno fáctico que, por definición, es viejo y que de modo implacable transforma toda la espontaneidad de sus recién llegados en el “ha sido” de los hechos: *feri; factus sum*<sup>576</sup>.

Pero las dificultades de la filosofía, a la hora de tratar con la voluntad, no se reducen solamente a la aceptación o al rechazo del *principium individuationis*. Desde el punto de vista del cristianismo, por ejemplo, el principal problema de la voluntad reside en el hecho interior de ser una facultad escindida por una tensión violenta. Tal y como explica Arendt, el descubrimiento que data de la carta de Pablo a los romanos, pone de manifiesto una relación de *dos-en-uno* que no se parece tanto al *dos-en-uno* platónico que nos sirve para explicar el diálogo interior y silencioso del pensamiento<sup>577</sup>; sino más bien con un *dos-en-uno* que se

---

<sup>575</sup> Arendt menciona a Nietzsche, a Heidegger y Gilbert Ryle e incluso cita a John Stuart Mill quien refiriéndose a la voluntad sostuvo: “Nuestra consciencia interna nos dice que tenemos un poder que el conjunto de la experiencia externa de la especie humana dice que nunca usamos.” Ibid., p. 239.

<sup>576</sup> Ibid., p. 242.

<sup>577</sup> Éste es el diálogo “del yo con el mí” que Platón pone en boca de Sócrates en el *Gorgias* y que deriva de forma implícita de los dichos de Sócrates a Calicles: “Es mejor que mi lira esté desafinada y desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo y me contradiga”. Arendt recoge estas palabras

encuentra en profunda lucha entre sí. La carta de Pablo, tal y como Arendt la reconstruye, en efecto contiene una partición extrema:

Cuando Pablo quiere ‘hacer el bien (*ta kalon*), se da cuenta que es ‘el mal el que se me apega’ (7,21); puesto que si ‘la Ley no dijera: “No codiciarás”; yo “no conocería la codicia’. De modo que el mandato de la ley es lo que activó en mí toda concupiscencia porque sin la Ley el pecado está muerto (7,7-8)<sup>578</sup>.

Y así, la partición extrema en la que la voluntad se debate, no tiene en la tradición del cristianismo atisbo alguno de pacificación. Se asemeja, más bien, a una paradoja turbulenta e incesante:

Se trata de una facultad de una naturaleza curiosamente paradójica. Es actualizada por un imperativo que no se limita a decir: ‘Tú debes’...Sino que ordena ‘Tú debes *querer*’, y esto ya supone sea lo que sea lo que yo haga finalmente que puedo contestar ‘Quiero’ o ‘No quiero’. El propio mandato, el “tú-debes”, me coloca frente a la elección entre un *yo-quiero* y un *yo-no-quiero*, esto es, hablando teológicamente, entre obediencia y desobediencia<sup>579</sup>.

Pero el origen histórico de la experiencia interior de la voluntad no se agota en Pablo de Tarso, sino que tiene entre otros de sus promotores, según comenta Arendt, a Epicteto, el filósofo estoico. Para comprender la relación entre voluntad y estoicismo es necesario aludir previamente a la relación que la voluntad tiene con el fenómeno de la omnipotencia y con su par correlativo: el desvalimiento absoluto. Ambas experiencias interiores del *self* individual y colectivo se actualizan recíprocamente a través de la voluntad. Esto queda magníficamente plasmado en las consideraciones de Epicteto que Arendt cita una y otra vez, tal vez para advertirnos que cualquier asunción de la voluntad como principio de acción, trae aparejado un lidiar permanentemente irresuelto con un *quiero-y-no-puedo*. Este *quiero-y-no-puedo*

---

atribuidas a Sócrates para explicar la complejidad del pensamiento y para mostrar cómo, detrás de la aparente sencillez de lo dicho, se esconde una dualidad inquietante. El Uno del que habla Platón ya contiene en sí inserta la diferencia. Y esta diferencia o pluralidad dentro de la unidad es la que le permite pronunciar frases del tipo “que *yo* no *me* contradiga”. Esto quiere decir que el yo puede contradecirse con el mismo, lo cual indica que la unidad del individuo pertenece al mundo de las apariencias, como diría Arendt; pero una vez el pensamiento se activa, tal unidad se desgaja. Aquí, por tanto, nos encontramos con un desafío importante al principio de identidad. Arendt, con su inconfundible gusto por la música, lo explica de la siguiente forma: “Sócrates habla de ser uno y, por ello, de ser incapaz de correr el riesgo de no estar en armonía consigo mismo. Pero nada que no sea idéntico consigo mismo, real y absolutamente Uno, como A es A, puede estar o dejar de estar en armonía consigo mismo; siempre se necesitan al menos dos tonos para producir un sonido armónico. Ciertamente, cuando aparezco y soy vista por los demás, yo soy una; de otro modo, no se me reconocería. Y mientras estoy junto a los otros, apenas consciente de mí misma, soy tal y como parezco a los demás. Llamamos consciencia de sí (*consciousness*, literalmente como hemos visto ‘conocer consigo mismo’) al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, lo cual indica que el ‘no soy más que uno’ socrático es más problemático de lo que parece; no sólo soy para los otros sino también para mí misma y, en este último caso, claramente no soy sólo una. *En mi Unicidad se inserta una diferencia*”. (Las cursivas son mías). Ibid., p. 205-206.

<sup>578</sup> Ibid., p. 297.

<sup>579</sup> Ibid., p. 300.

tan incómodo para el sujeto que lo experimenta, pareciera encontrar una válvula de escape a través de la vinculación omnipotente entre la manifestación interior del deseo y la ejecución inmediata de éste en el mundo. Omnipotencia y desvalimiento cristalizan, para Arendt, en estos dos nombres precursores: Pablo y Epicteto. También en dos filosofías con profundas imprecaciones políticas *más allá* del Medioevo, cristianismo y estoicismo:

Pablo y Epicteto fueron prácticamente contemporáneos, procedían casi de la misma región del Próximo Oriente, vivieron en el helenizado Imperio Romano y hablaron la misma lengua (la Koiné), a pesar de que uno era ciudadano romano y el otro un liberto, un antiguo esclavo, uno era judío y el otro estoico. También tenían en común cierta rigidez moral que les distanciaba de cuanto les rodeaba... Finalmente ambos comparten un desprecio casi instintivo hacia el cuerpo —este ‘saco’, en palabras de Epicteto, ‘que día a día atiborro y luego vacío: ¿qué podría ser más fastidioso’— e insisten en una distinción entre un yo interior y ‘lo exterior’... *En cada uno de ellos, el verdadero contenido de la interioridad se describe exclusivamente en términos de los dictados de la Voluntad, a la que Pablo creía impotente y Epicteto omnipotente*<sup>580</sup>. (Cursivas añadidas).

Arendt observa a través de Epicteto que, en el caso del estoicismo, esta capacidad de la voluntad para concentrarse exclusivamente en la interioridad del *self* se transforma en un poder desprendido de todo límite y consideración. La ausencia de límites es, en el pensamiento arendtiano, uno de los requisitos para la profunda alienación del ser humano respecto del mundo. Una alienación que, sin embargo, quedará revestida y ennoblecida por los estoicos como *apatheia* y *ataraxia*. Es decir: como *invulnerabilidad* de la mente a los requerimientos del cuerpo y del estar en el mundo junto a los otros.

Dado que el hombre es absolutamente impotente en el mundo real, le han sido concedidas las milagrosas facultades de la razón y de la voluntad que le permiten reproducir lo exterior —completo, aunque desprovisto de su realidad— *en su propia mente, donde él es el señor y dueño indiscutible. Aquí gobierna sobre sí mismo y sobre los objetos de los cuales se ocupa, pues la voluntad sólo puede verse entorpecida por sí misma*<sup>581</sup>. (Cursivas añadidas).

Profundizaremos en los capítulos subsiguientes sobre este esquema, de base tanto religiosa como filosófica y que entrona a la voluntad como fuerza soberana del mundo interno del ser humano. Y es que el peso del pensamiento y la tradición de discurso religioso suele ser desestimado a veces con mucha prisa. La admiración de Renan, por ejemplo, por el ideario cristiano revisado y actualizado por la reforma de Lutero no se circunscribe a sus

---

<sup>580</sup> Ibid., p. 305.

<sup>581</sup> Ibid., p. 311.

investigaciones históricas sobre la vida de Jesús<sup>582</sup>; obra que le valió ser expulsado del *Collège de France* y el calificativo de “blasfemo europeo” por parte del poder eclesiástico de entonces<sup>583</sup>. Más bien podría arriesgarse, como hipótesis, que la influencia de los hábitos mentales que la Reforma y su radicalización calvinista<sup>584</sup> habían propiciado también hizo mella en Renan y dan forma no solamente a su idea de nación como “voluntad encendida” por proyectos futuros.

Este ideario aparece también en la manera en que una teoría moral debe justificarse casi con precisión matemática.

En la época de la Revolución Francesa se creía que las instituciones de las pequeñas unidades independientes, como Esparta y Roma, podrían aplicarse a nuestras grandes naciones de treinta o cuarenta millones de almas. En nuestros días se comete un error más grave aún: se confunde la raza con la nación, y se atribuye a grupos etnográficos, o más bien lingüísticos, una soberanía análoga a la de los pueblos realmente existentes. Intentaremos llegar a alguna precisión en ciertas cuestiones difíciles, en las que la menor confusión sobre el sentido de las palabras al origen del razonamiento puede producir al cabo de él los más funestos errores. Lo que vamos a hacer es delicado; es casi, *vivisección. Vamos a tratar a los vivos como suele tratarse a los muertos. Pondremos en ello la frialdad y la imparcialidad más absoluta*<sup>585</sup>. (Cursivas añadidas).

---

<sup>582</sup> En este trabajo, el pensador francés se propuso escribir la biografía de Jesús, como si se tratase de cualquier otro hombre en el curso de la historia, y poniendo a los Evangelios bajo la lupa de lo que él entendía como método crítico e histórico, cuya particularidad consiste en brindar una interpretación en clave de exégesis socio-histórica de los milagros, así como la de proponer (y privilegiar) el fundamento histórico de las mitologías, antes del hermenéutico. Ver, Ernest RENAN (1864), *Vie de Jésus*, ed. Michel Lévy Frères, Paris, 1864, *passim*. Puede consultarse una versión electrónica digitalizada por la Bibliothèque Nationale de France, Ernest RENAN et Antoine ALBALAT, *La vie de Jésus d'Ernest Renan*, Source Gallica, [ftp://ftp.bnf.fr/545/N5453876\\_PDF\\_1\\_-\\_1DM.pdf](ftp://ftp.bnf.fr/545/N5453876_PDF_1_-_1DM.pdf), (15/12/2016).

<sup>583</sup> Si bien adoptó con resolución un enfoque claramente positivista y que se inscribía en una obra más amplia sobre los orígenes históricos del cristianismo, Renan abordó la figura de Jesús profesando por él un gran respeto como pensador. En una carta que escribe desde Líbano a unos de sus amigos, expresa con encanto: “Ce pays est admirable. Le Liban a un charme grandiose, un reste de parfum qu’il y avait au temps de Jésus. Ici je suis en terre biblique. Je vois de ma terrasse Sarepta, l’Hermon, le Carmel, les montagnes de la tribu de Dan... Je saisis de plus en plus la personnalité éminente de Jésus. Je le vois très bien traverser la Galilée, au milieu d’une fête perpétuelle. Son amour pour les enfants, son goût pour les fleurs, pour les divertissements de noces, le tour idyllique et champêtre de son imagination me sont bien expliqués”. Ibid., p. 30.

<sup>584</sup> La admiración que Renan sentía por la Alemania luterana también se deja entrever cuando sostiene que: “Alemania tiene el mejor título nacional: un papel histórico de primera importancia, un alma, una literatura, hombres de genio, una particular concepción de las cosas divinas y humanas. Alemania ha hecho la revolución más importante de nuestro tiempo, la Reforma; además desde hace un siglo, Alemania ha producido uno de los más bellos desarrollos intelectuales que ha existido jamás, un desarrollo que –me atrevería a decir– ha añadido al espíritu humano un grado más en profundidad y extensión.” RENAN, *Cartas a Strauss*, Alianza, Madrid, 1987, p.91, citado por RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, “Dos Modelos en Tensión: La Nación Deseada y la Nación Heredada en Ernest Renan”, p.4.

<sup>585</sup> Ibid., p.8.

De esta cita se desprenden dos cuestiones relevantes para esta investigación. La primera, imparcialidad, frialdad y violencia (la violencia de tratar *analíticamente* a los vivos *como si* estuviesen muertos) se preanuncian en la cita de Renan casi a la manera de un criterio programático de la ciencia. Y también como una prevención metodológica que rebalsa positivismo. La segunda cuestión, aludida en la primera parte de la cita, apela a una idea exportada más allá de Europa, incluso antes de la Revolución Francesa. El tamaño de la unidad política es un factor clave de su principio de legitimación. La lógica del razonamiento por el cual el número de habitantes y la extensión del territorio determinan las formas de la convivencia ya había sido expuesta por Alexander Hamilton y su nueva escala de la política<sup>586</sup>. Esto dio lugar, en el contexto ultramarino de la república federal norteamericana, a peculiares asociaciones entre la cuantificación de territorios y habitantes, de un lado, y la necesidad de una ciencia social y política, del otro. Una ciencia capaz de contabilizar y definir los instrumentos que permitieran manipular aquellas nuevas fisonomías políticas agigantadas. Renan, por su parte, alude a este mismo factor del tamaño para diferenciar la idea de nación de la de patria.

Entendidas así, son las naciones cosa bastante nueva en la Historia; no las conoce la Antigüedad; en ningún grado fueron naciones Egipto, China, la antigua Caldea. Eran rebaños conducidos por un hijo del sol o por un hijo del cielo. No hubo ciudadanos egipcios, lo mismo que no hay ciudadanos chinos. La antigüedad clásica tuvo repúblicas y realezas municipales, confederaciones de repúblicas locales, imperios; pero apenas si tuvo la nación en el sentido en que nosotros la entendemos. Atenas, Esparta, Sidón, Tiro, son pequeños centros de admirable patriotismo; pero son ciudades con territorio relativamente reducido<sup>587</sup>.

Una pregunta factible, por tanto, para la teoría política fue interrogarse sobre las ventajas y desventajas del tamaño del territorio y cómo esto afecta los dispositivos de legitimación de los modernos estados nacionales. Y, también, si desde el punto de vista de la teoría política, la diferencia entre nación moderna y patria antigua radica exclusivamente en una cuestión de extensión territorial. Obviamente éste ha sido el camino cuantitativo de análisis de historiadores, sociólogos y politólogos que interrogándose sobre la nación moderna han escrito voluminosos trabajos que apuntan, en realidad, a los dispositivos de

---

<sup>586</sup> ROIZ, *La recuperación del buen juicio*, p. 20. Ver, también, las puntualizaciones entre representatividad popular y gobierno federal que introduce Alexander Hamilton en Sheldon WOLIN, “Los dos cuerpos políticos de la sociedad estadounidense”: *Crítica y Utopía* N° 9 (1983), pp. 1-9.

<sup>587</sup> RENAN, “¿Qué es una nación?”, .p.10



legitimidad del Estado y a la forma más eficiente de gestionar el territorio<sup>588</sup>. Esta relación metonímica con lo territorial se irá transformando en una de las señas clásicas del nacionalismo estatal moderno.

Pero, en la medida que el gobierno de la *polis*, así como el de sus ciudadanos, precisa de una comprensión más profunda que la necesaria para gestionar sus asuntos, esta búsqueda invita a atender los pilares del gobierno individual y colectivo de las personas. Gobierno que, siguiendo nuevamente a Renan, se asienta sobre las facultades políticas del olvido.

### **4.3.2 *Olvido***

Para este apartado nuestra propuesta consiste en profundizar en los interrogantes ontológicos sobre la nación, atendiendo para ello a los significados de símbolos y conceptos. Por un lado, porque los interrogantes por los significados que alumbran la vida interna de la comunidad política son tan relevantes y trascendentes para sus miembros como las cuantificaciones o lecturas numéricas que pudieran realizarse. Por otro lado, y para retomar el texto de Renan, porque mi lectura de su conferencia pronunciada en la Sorbona intenta subrayar el papel *del olvido* como un principio fundacional de la nación de la misma valía y peso que el de la voluntad. Si la voluntad, al menos en apariencia, se presta con mayor docilidad al cálculo y la agregación; no es éste el caso del olvido que no permite una contabilidad tan ingenua. Y es que en las palabras de Renan encontramos una advertencia sorprendente y que las lecturas más voluntaristas de la nación tienden a dejar de lado: que la unidad política, incluida la que supuestamente se origina mediante la voluntad de los ciudadanos, se consigue o efectiviza a expensas de la violencia.

Efectivamente, las diferentes fusiones que Renan analiza entre las diversas tribus y pueblos de Europa toman por escenario el terror continuado y por causa de este terror a los movimientos de expansión y conquista. Incluso las más refinadas dinastías europeas merecerían el calificativo de cristalizadoras de la nación por el solo hecho de haber diseñado sus arquitecturas gubernamentales unificadas a través de la brutalidad:

---

<sup>588</sup> En este sentido se torna esencial el descubrimiento y la manifestación de ciertos principios, como por ejemplo el principio de las nacionalidades. Así lo da a entender Hobsbawm: "...como el número de estados-nación a principios del siglo XIX era reducido la pregunta obvia que se hacían las mentes más inquisitivas era cuál de las numerosas poblaciones europeas que, basándose en otra cosa, podían clasificarse como "nacionalidades" adquiriría un estado (o alguna forma menor de reconocimiento político o administrativo independiente), y cuál de los numerosos estados existentes estaría imbuido del carácter de nación". HOBBSAWM, *Naciones y Nacionalismo desde 1870*, p. 32.

La unidad siempre se hace brutalmente; la reunión de la Francia del Norte y la Francia del Mediodía ha sido el resultado de una exterminación y del terror continuados durante casi un siglo. El rey de Francia, que es, si me atrevo a decirlo, el tipo ideal de un cristizador secular; el rey de Francia, que ha hecho la más perfecta unidad nacional que ha habido, ha perdido su prestigio visto desde demasiado cerca<sup>589</sup>.

Desde el punto de vista de las personas que se autointerpretan como *dentro/fuera* de aquello que se imagina como colectivo, una lectura posible de las palabras de Renan sería que —antes que en la conquista— es en la fusión y en la asimilación donde puedan encontrarse los primeros signos de la violencia y el horror. Y aunque asimilación y conquista puedan ser en efecto dos fases diferentes, aunque igualmente tenebrosas, de un mismo momento de expansión de una cultura sobre otra; Renan —en su compromiso ideológico con las percepciones evolucionistas típicas de la época<sup>590</sup>— se inclina más bien por una valoración tibia de lo brutal como aquello propiamente originario de la unidad política.

A diferencia de los teóricos liberales del contrato social, a los que con cierta ligereza se lo vincula a veces<sup>591</sup>, Renan coloca el fenómeno de la coacción en el preciso momento de la fundación de la unidad política, *no antes*. Tan importante es el episodio violento que, sin él, la unidad no puede realizarse. La voluntad, por tanto, viene *a posteriori*, siempre luego del olvido, un olvido más bien fóbico e huidizo, de aquello que ha sido, por su propia existencia, traumático. En la perspectiva de Renan, no se ingresa en la unidad de la nación (si es que aceptamos que la nación puede ser un principio de unidad político fundacional), como los hombres del estado de naturaleza ingresan en el contrato; es decir: cediendo el ejercicio de la fuerza para garantizar la vida.

Por el contrario, al ser absorbida por ese tipo de solidaridad común, denominada a partir de ahora *solidaridad nacional*, la violencia que le es propia queda como pilar y garantía de ese pacto de *fusión de identidades* que no puede ser sellado de forma voluntaria; sino a través del *olvido* de las condiciones y costes de exterminio de ese mismo pacto:

Ahora bien, la esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también *que todos hayan olvidado muchas cosas*. Ningún ciudadano francés sabe si es burgundio, alano, taifalo, visigodo; *todo ciudadano francés debe haber olvidado la noche de San Bartolomé y las matanzas del Mediodía* en el

---

<sup>589</sup> Ibid., p.15.

<sup>590</sup> Ver, Uday SINGH MEHTA, *Liberalism and Empire*, Chicago University Press, 1999, pp. 187-188.

<sup>591</sup> Ver, por ejemplo, Yael TAMIR, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1993, pp. 13-34.

siglo XIII...En semejantes casos, los principios se alumbran a través de las sorpresas más inesperadas<sup>592</sup>. (Cursivas añadidas).

La literatura científicista (o historicista) sobre la nación ha tendido a interpretar las consideraciones del olvido renanianas tan solo como error histórico interesado, dejando a un lado su densa imbricación política. En realidad, Renan está aludiendo al olvido *repressivo*, amnésico. Un olvido tendiente a ocultar aquellos recuerdos que, por un motivo u otro, resultan incómodos o displacientes para la consciencia del *self*<sup>593</sup>. La palabra *amnistía*, cuyo significado político es bastante explícito, proviene precisamente de este lugar en el que la memoria y el olvido se emparentan y correlacionan.

Aunque la tradición dialéctica ha tendido a plantear al olvido como al gran enemigo de la memoria; conviene pensarlos sin oponerlos entre sí. Una forma de hacerlo, sería, por ejemplo, resaltando alguna de sus similitudes. Para Tzvetan Todorov, por ejemplo:

...la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la supresión (olvido) y la conservación; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos<sup>594</sup>.

Al igual que la memoria, también el olvido operaría de forma *selectiva*: mediante la represión o supresión de recuerdos. Represión sobre la que descansa el trastorno de la neurosis, tanto individual como colectiva, como comenta Todorov. Conservar sin seleccionar no es tarea de la memoria. Del mismo modo que olvidar también implica diferenciar cuál vivencia se mantendrá a flote como parte del recuerdo y cuál no. Precisamente porque se da una común filiación entre olvido y memoria es que no deberíamos reprochar a los regímenes totalitarios y a las dictaduras que prioricen o seleccionen el recuerdo de unas memorias en detrimento de otras, dice Todorov, sino que se adjudiquen el monopolio exclusivo de seleccionar unas memorias al tiempo que se pretende borrar o

---

<sup>592</sup> RENAN, “¿Qué es una nación?”, p. 16-17.

<sup>593</sup> “Another assertion often made is that nation-states have been in the process of formation at least since the sixteenth century, but this again, seems a confusion, which results from using nationalist categories in historiography. When the peculiar anthropology and metaphysics of nationalism are used in the interpretation of the past, history takes on quite another complexion. Men who thought they were acting to accomplish the will of God, to make the truth prevail, or to advance the interests of a dynasty, or perhaps simply to defend their own against aggression, are suddenly seen to have been acting in order that the genius of a nationality should be manifested and fostered. Abraham was not a man possessed with the vision of the one God, he was really the chieftain of a Bedouin tribe intent on endowing his horde with a national identity”. Elie KEDOURIE, “Nationalism and Self-Determination”, p. 50. También en Hobsbawm: “Finalmente, no puedo por menos de añadir que ningún historiador serio de las naciones y el nacionalismo puede ser un nacionalista político comprometido...El nacionalismo requiere creer demasiado en lo que es evidente que no es como se pretende. Como dijo Renan: “Interpretar mal la propia historia forma parte de ser una *nación*”. *Los historiadores* están profesionalmente obligados a no interpretarla mal, o, cuando menos, a esforzarse en no interpretarla mal.” HOBBSAWM, *Naciones y Nacionalismo desde 1870*, p. 21.

<sup>594</sup> Tzvetan TODOROV, “Los abusos de la memoria”, Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires, 2000, pp. 15-16.

suprimir otras, de forma definitiva<sup>595</sup>. El problema reside en la apropiación y en la manipulación de la memoria comunitaria antes que en el olvido.

Se entiende que, en este esquema, la facultad del recuerdo y la de suprimirlo no son acciones antagónicas, aunque puedan ser contrastadas, sino más bien complementarias o correlativas. Por un lado, la memoria vendría así a cumplir su rol de mensajera, de difusora de la información, entre ambas potestades de la mente —la de conservar y la de ocultar los recuerdos— y, gracias a ello, también se podría decir que la memoria trabaja como una de las asistentes del pensamiento.

Pero el pensamiento *también* se sirve, por paradójico que parezca, del olvido. La experiencia mítica del mundo presocrático permitía acercarse a *Mnēmosýnē* y a *Lethē* como a dos *archai* o principios percibidos como complementarios, antes que rivales. Más que por su negatividad o capacidad destructiva, el olvido era comprendido entonces como egreso, secreción, efusión, salida e, incluso, alivio y despreocupación. El olvido no tenía ninguna connotación particularmente dañina o que requiriera de cura filosófica alguna, por el contrario, brotaba con naturalidad como ingrediente de la vida temporal del hombre que vivía en comunidad junto a otros hombres<sup>596</sup>.

Sin embargo, el advenimiento del mundo postsocrático y en especial la filosofía de Platón, trajeron consigo un cambio de impresión al respecto. A Platón debemos la mala imagen de *Lethē*, que comenzó a ser asociada con la disolución de toda claridad y discernimiento. En un mundo tan genéticamente visual y apegado a la luz, como el griego, esto equivale a considerar al olvido y a la letargia prácticamente como enemigos de la vida. *Lethē*, representada en el mito como hija de *Eris*, la diosa de la discordia y madre de una nefasta prole<sup>597</sup>, empezó a aparecer como propiciadora del caos. Platón menciona a *Lethē*

---

<sup>595</sup> Ibid., p. 13.

<sup>596</sup> Algunos estudiosos la psicología profunda o analítica (aquella escuela de la psicología que ve en Carl Gustav Jung a su maestro iniciático), coinciden en señalar como hipótesis la correspondencia y complementariedad entre *Léthē* y *Mnēmosýnē*. Tanto Charles E. Scott como Karl Kerényi sostienen que: “in its preclassical life, the image of Lethe presented the normal, temporal life of human beings. Lethe is not negative, not something suggesting a need for philosophical or Eleusian cure. It speaks, rather, of ‘outflowing’. The archaic image of Lethe is that of spring, and Kerényi suggests that it is fashioned after the spring of Mnemosyne, that springs forth, originates, and gives something for return as well as for loss. There appears to be an early and inner affiliation of Mnemosyne and Lethe that precedes their separation and externalization. This suggestion brings Mnemosyne and Lethe together before their religious and philosophical dispersion” Charles E. SCOTT, “Mnemosyne and Lethe: Memory, Jung, Phenomenology” en Roger BROOKE (ed.), *Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology*, Routledge, London, 2000, p. 143.

<sup>597</sup> Según la Teogonía, *Eris* o Discordia tuvo otros hijos además de *Léthē*. Hesíodo la evoca como la madre de la mayoría de los espíritus del mal o *κακοδαίμονος*, que acechan el mundo humano. Los hermanos de *Lethē* eran: Ponos (pena), Limos (Hambre), Algea (dolor), las Hisminas (Disputas), las Macas o Makhai (batallas), las Androktasiai o Androctasias (masacres), los Neikea (odios), las Anfilogías (ambigüedades), los Pseudologoi (mentiras), Dismonia (desorden), Ate (ruina) y Horkos (Juramento) que según el propio Hesíodo es el que más

como “un campo” y como “un río” y la hace funcionar como una imagen que sirve al olvido. Un olvido que desfigura y transmuta cualquier tipo de claridad y discernimiento. Como el curso del río, el agua de la letargia no puede ser contenida ni detenida en el imaginario platónico. Lo que inevitablemente conlleva una dispersión de la determinación y la discriminación de la consciencia. De ahí esta asociación atávica para la filosofía griega entre letargia y caos<sup>598</sup>.

La cuestión se complica aún más puesto que con la Modernidad *los usos* de la memoria se vuelven a modificar. Y con ellos también las maneras de entender el olvido. Para empezar, se produce una devaluación sostenida de la tradición, y con ella de la memoria, como principio de conservación y protección de la vida en común. El pasado pierde su honorabilidad como único principio de legitimación de la acción política en detrimento de lo novedoso, del porvenir, o del futuro:

[d]esde el Renacimiento y más aún desde el siglo XVIII se ha creado en Europa un tipo de sociedad, del que no existía ningún ejemplo anterior, que ha dejado de apreciar incondicionalmente las tradiciones y el pasado... que ha hecho retroceder a la memoria en beneficio de otras facultades. En este sentido, quienes deploran la falta de consideración hacia la memoria en las sociedades occidentales no van desencaminados: se trata de sociedades que no se sirven del pasado como de un medio privilegiado de legitimación, y no otorgan un lugar de honor a la memoria. Aún habría que añadir que en nuestra sociedad esta característica es constitutiva de su misma identidad<sup>599</sup>.

Esta tendencia a erosionar al pasado “como medio privilegiado de legitimación” en función del futuro ya estaba muy bien retratada en el propio Renan, cuando señala que no solamente de grandes sacrificios y duelos comunes se alimenta el alma de la nación sino, también y sobre todo, del *querer* construir un proyecto futuro. La voluntad, plebiscitada o no, siempre tiene un pie puesto en los inicios, en el futuro. Esta integración de deseos comunes proyectados hacia el futuro —a veces a expensas de la memoria— no nos debería hacer perder de vista la otra tendencia moderna, por la cual los recuerdos pasados son interpretados al mismo tiempo como fuente de poder y, sobre todo, de *posesión* en el vasto campo de los objetos mentales o símbolos de la nación. Con la apropiación y posesión, sin embargo, viene la acumulación y con ésta la idolatría, es decir, la falsa adoración o la ideologización del

---

daño causa entre los hombres cuando éstos perjuran voluntariamente. Ver, HESÍODO, *Teogonía*, disponible en: [http://campus.usal.es/~licesio/L\\_M\\_V/Hesiodo\\_Teogonia.pdf](http://campus.usal.es/~licesio/L_M_V/Hesiodo_Teogonia.pdf) (31/10/2016). Para una genealogía didáctica y detallada puede consultarse: AAVV, *Theoi Greek Mythology. Exploring Mythology in Classical Literature and Art*, en: <http://www.theoi.com/>, (31/10/2016).

<sup>598</sup> Ver, PLATÓN, *República*, X, 621 a-d, pp. 603-604.

<sup>599</sup> TODOROV, “Los abusos de la memoria”, p. 19.

recuerdo. Dicho en término más políticos: la fetichización de la memoria y el destierro de las facultades terapéuticas del olvido. En una línea de argumentación muy similar, Roiz distingue distintas formas de entender el olvido.

Si entendemos la memoria de la manera que el hombre moderno lo hace, como la realización de una función activa del *self* bastante sádica, el olvido debería trabajar, en principio, en el extremo opuesto, como un mecanismo pasivo masoquista. Siguiendo esta argumentación, la operación de olvidar —de la manera en que la entienden los modernos— alivia al *self*, en lugar de recargarlos con nuevos objetos; el olvido moderno evacua objetos, diluye parte de ellos y, como consecuencia de todo esto, relaja al *self*. Por supuesto que el olvido puede ser olvido genuino, por el cual una pasividad creativa evita cargas innecesarias, u olvido falso, en el cual no hay descarga, sino ocultamiento, represión o dilación<sup>600</sup>.

Se puede encontrar un eco del olvido falso o represivo en la teoría política de John Rawls, por ejemplo, cuando introduce su famosa metáfora del velo de ignorancia. Un velo dispuesto para ocultar el recuerdo de los inicios problemáticos de la ciudad. Un velo que nos devolvería, por efecto casi narcótico, a un paraíso de consensos superpuestos idealizados *a posteriori* en el seno de la comunidad<sup>601</sup>. La aversión al riesgo que trae el conflicto puede desembocar en *amnesia* política, como sugiere la metáfora del velo. Roiz entiende que este olvido amnésico o fóbico se encuentra en consonancia con un tipo de memoria en concreto. Un tipo de memoria que podría caracterizarse como memoria roja o predadora<sup>602</sup>.

La memoria es utilizada en la Modernidad de forma predadora, casi como una cazadora de objetos mentales, para el caso que nos ocupa, de recuerdos y memorias nacionales o comunitarias. Gracias a que el pasado se percibe como propiedad o posesión —es decir: como fuente de poder— y por tanto como algo que puede ser conquistado, el papel que ha desempeñado la *memoria roja* en el estudio de la nación ha sido crucial. Así, tanto los que han querido validar conceptualmente a la nación como a una entidad política fundacional; así como aquellos que han tendido a rebatir el argumento por el cual una nación ganaría en solidez política con el paso de los siglos (o milenios) han tenido que apelar a la astucia y el arrojío de su peculiar uso de la memoria roja para legitimar sus posiciones. Este tipo de conjunción entre historia, recuerdo y poder puede ser mejor comprendido como otro de los rostros de la fusión entre conocimiento y poder a la que antes me he referido. Este uso específico de la memoria consciente también se hace explícito con la sociedad y la cultura

---

<sup>600</sup> ROIZ, *El experimento moderno...*, p. 56.

<sup>601</sup> RAWLS, *A Theory of Justice*, pp. 118-122.

<sup>602</sup> ROIZ, *El experimento moderno...*, pp. 56-57.

europea de las luces y la Ilustración. La mente moderna afirma, sin demasiadas contemplaciones, haberse desprendido de “la unidad de la experiencia individual”<sup>603</sup>. Y esto presupone no solo una nueva forma de razonar, sino también de manejar los sentimientos y la emociones. La radical autonomía de la razón emancipada de las pasiones, la gran ambición de Descartes, requiere primero que el *pathos* humano pueda ser controlado con total exactitud y certeza. Una forma de conseguir esto es planteando la empresa del pensamiento como una cartografía, como si la comprensión interior del *self* requiriese de mapas<sup>604</sup>.

Al someter al *pathos* a un despliegue topográfico, el hombre moderno convierte el tiempo en un paisaje geográfico, lo que le capacita para acceder al pasado mediante un simple viaje atrás. De esta manera, la mente se independiza de las pasiones y, gracias a su movilidad, es capaz de someterlas a su poderoso dominio<sup>605</sup>.

Un supuesto necesario para el ágil desempeño de la memoria roja es su arraigo en el pensamiento *topográfico*<sup>606</sup>. Este concepto alude al pensamiento incrustado en el eje espacio-temporal cartesiano, que se mueve hacia delante o hacia atrás por vía de la voluntad, pero siempre en línea recta. Un tipo de pensamiento que exige, para su propia supervivencia, un orden lógico, deductivo o inductivo, pero siempre hermanado al principio de identidad aristotélico. Principio que, tal y como el propio Aristóteles concibió, determinaría que A solo es idéntica a A y que no puede ser otra cosa, por ejemplo, B o C o Z *al mismo tiempo*. Identidad y tiempo, entendidos más allá de la metafísica, en forma geométrica<sup>607</sup>, se asemejan a dos

---

<sup>603</sup> Ibid., p. 42.

<sup>604</sup> El gran impulso que la geografía y la cartografía experimentan con la Modernidad no es inocuo, en este aspecto. Y tampoco lo es la concepción de Estado soberano, geoméricamente delimitado por unas fronteras precisas y rígidamente controladas. A esta época corresponde tanto el desarrollo de la cartografía, que cada vez iba dejando menos territorios sin mapear, como la expansión de los Estados que pretendían ejercer su control exclusivo a través del territorio y la soberanía. Ver, Björn HAMMAR, “Ciudadanos entre Estados e Imperios”: *Desafíos* N° 27, II (2015), pp. 148-149.

<sup>605</sup> ROIZ, *El experimento moderno...*, p. 42.

<sup>606</sup> Ibidem.

<sup>607</sup> El principio de identidad en Aristóteles se desarrolla en su *Metafísica* y, como comenta Fernando Inciarte, éste se relaciona con las formas y distintos significados que el Estagirita atribuye a los términos esencia, substancia (*ousiva*) y accidente (*oubbebbkoj*). En este sentido, para Aristóteles, “la identidad de una substancia no puede venir de sus accidentes, ni tan siquiera de la unión de los accidentes con la substancia”. Ya de lo dicho se puede intuir que en la lógica Aristotélica la identidad aparece como una fuerza o estado *ajeno al accidente*, esto es, a la contingencia. En segundo lugar, el contexto del principio de identidad que permite interpretarlo de forma adecuada responde a la justificación del principio de no contradicción. Asociado con ello, o mejor dicho, como requisito de la no contradicción, se encuentra implícita una asunción en términos del lenguaje, como recuerda Inciarte, “para poder comunicarse en cualquier lenguaje se necesitan palabras con sentido, y la condición de posibilidad de palabras con sentido es que no tengan infinitos significados, o sea, que ninguno signifique todo”. Y es justamente esta condición la que ata de forma indisoluble el problema de la identidad lógica a la capacidad del lenguaje. Y, por último, aunque no menos importante, la identidad lógica es intemporal, *excluye el fluir del tiempo*. Por eso nos resulta tan confuso y paradójico el uso del término “identidad” y su uso en las ciencias sociales o extrapolado más allá del debate metafísico, a la política, la ética o la psicología. Inciarte, que hace una defensa muy encendida de Aristóteles, argumenta que “el esencialismo aristotélico no implica en absoluto que exista un Sócrates como individuo unitario *ni ninguna otra persona individual en concreto*. Lo que implica

fenómenos de la mente profundamente vinculados entre sí. Mantener una lectura del olvido como ésta y aceptar a la vez que es el olvido, y no la voluntad, aquello que origina los sentimientos de solidaridad común que caracterizan a la nación significa, ciertamente, coincidir con Roiz cuando sostiene que *el nacimiento de una nación necesita del ejercicio de una fobia*<sup>608</sup>. El empeño de tantas doctrinas nacionalistas por idolatrar ciertas memorias —cuyo mayor atributo se exalta como esas porciones de la historia no contada, ocultada o pervertida— transmite justamente esta sensación. Que a los verdaderos recuerdos hay que capturarlos, asediarlos si hace falta, muy atrás o muy lejos en el tiempo. Obviamente, esto no quiere decir que la recuperación de ciertas memorias no sea un elemento importante, y a menudo necesario, para que el crecimiento y la maduración política del grupo pueda dar sus frutos.

Habría que tener presente, además, que cuando lo que ha operado ha sido un tipo de olvido represivo o falso, componentes importantes de la realidad del individuo y del grupo han sido secuestrados o reprimidos. La represión imprime una lesión significativa de la vida política y, además, compromete seriamente la convivencia. Esto es así porque, en realidad, el olvido represivo no hace que el recuerdo desaparezca (de ahí que Roiz lo denomine como falso). Por el contrario, lo hunde y encierra en las recámaras herméticas —en los archivos secretos o inconscientes de la mente— hasta el momento que con considerable fuerza retorne de su reclusión. Las formas en las que estos recuerdos resurjan pueden provocar tensiones y turbulencias considerables tanto en la identidad del *self* individual como en la identidad política del grupo. Serían algo así como memorias espectrales que, aunque recluidas, mantienen la misma imperturbabilidad que el aire o los fantasmas. En todo caso, solamente nuestra facultad para el juicio (y no la voluntad o el arrojo de la memoria predatoria) será capaz de ventilar y aliviar episodios de esta naturaleza.

### 4.3.3 Memoria

---

es que tiene que haber sustancias individuales, no que esas sustancias sean Fulano o Mengano. Ni tan siquiera que sean hombres. Además, Fulano y mengano —“Sócrates”— no es lo que Aristóteles llama en la *Metafísica* *substancia primera*”. (Las cursivas son mías). Así, en perspectiva aristotélica, sería un error o un malentendido, pensar que determinados principios rectores —como el de no contradicción o el de identidad— imperan y *rigen sobre* cualquier realidad del mundo empírico. También sería un error no menos infrecuente, pensar que lo que garantiza la identidad del sujeto de propiedades es una esencia inerte o estática. De hecho, la tesis de Inciarte es que no hay nada en Aristóteles que nos permita hablar de *propiedades esenciales*. Ver. Fernando INCIARTE, “La identidad del sujeto individual según Aristóteles”: *Anuario Filosófico*, n° 26 (1993), pp. 289-302 y ARISTÓTELES, *Metafísica*, Libros IV, VII al IX.

<sup>608</sup> ROIZ, *El experimento moderno...*, p. 123.



Ahora bien, es posible hacerse otra pregunta. ¿Agotan el olvido represivo y su par correlativo, la memoria roja, el fenómeno de la identidad del grupo político y, concretamente, el de la identidad nacional? Si al problema del olvido, el pensamiento moderno ha respondido con un falso olvido, podríamos aquí considerar si es factible un olvido más genuino. Y, también, si es posible reinterpretar el concepto de memoria de forma tal que queden mitigados esos rasgos predadores a los que aludí previamente. Siguiendo nuevamente la aportación de Javier Roiz, me apoyaré para alumbrar estas preguntas en la idea de *memoria verde*. Habíamos dicho antes que la memoria roja tiende a relacionarse con el pasado colectivo de forma agresiva, a través de la captura de recuerdos que son traídos al presente como símbolos de poder o posesiones que apuntalan la afirmación del *self*. Por medio de esta actividad, el individuo y el grupo se van llenando de porciones de vida y de atmósferas temporales ocurridas. Para que esta actividad se produzca es necesaria una tensión voluntaria y reflexiva. Esta tensión podría describirse como el patrullaje de la consciencia que vigila el pasado, por ponerlo en palabras un tanto más crudas.

La memoria verde, por el contrario, trabaja de una forma completamente diferente: uno de sus prerequisites es justamente la suspensión de la capacidad de la consciencia vigilante del ciudadano. El campo de acción de la memoria verde es letárgico por naturaleza y debemos entender a la letargia como un estado mental de la ciudadanía que no se circunscribe tan solo a los momentos del sueño. Cuando alguien imagina, descansa, disfruta de una obra de arte o bien cuando simplemente escucha a otra persona de forma sincera y receptiva, la persona se encuentra, *pasivamente*, permitiendo que su hondura letárgica aflore. Con ello la consciencia individual no está corriendo a la caza de objeto mental alguno; sino más bien está *cediendo* ante evocaciones y sustratos que —sin saber cómo ni por qué— emergen a la superficie de la mente. La hipótesis es que a lo largo de este hondo y cotidiano proceso se pueden hallar sustancias públicas; es decir: memorias comunitarias impregnadas. Memorias *involuntarias* que contienen, entre otras cosas, las nutrientes afectivas de la ciudadanía:

La memoria verde afirma e incrementa la capacidad del ciudadano para crecer a través de invasiones de las sustancias públicas. La imagen del engullimiento no es correcta para describir esta situación porque implicaría un cierto grado de aceptación voluntaria que aquí no es sino falsa apariencia. La imagen de transfusión sería mucho más apropiada. El mundo de lo público fluye dentro del sujeto y se asienta dentro de él en sus espacios públicos internos sin pedir permiso a la consciencia del individuo. Esta invasión de la sustancia pública dentro del individuo normalmente no pasa por las puertas de la consciencia<sup>609</sup>.

---

<sup>609</sup> ROIZ, *El experimento moderno...*, p. 66.

La memoria verde sobreviene más allá de la voluntad del sujeto, que no puede detenerla o movilizarla a su antojo. El hecho de que la memoria verde emerja justo asociada a la relajación de nuestro cuerpo y nuestra voluntad hace que sea necesaria la aceptación y la tolerancia de la *vulnerabilidad* como una de las condiciones que definen la existencia política del ser humano en comunidad. La memoria verde sería en este sentido, fundamentalmente, *inerte*: no podría ser usada jamás como un arma<sup>610</sup>. Algo que, como espero haber hecho inteligible a estas alturas, ha sido uno de los mayores temores del pensamiento político moderno en lo que respecta a la confirmación de la identidad pública. Casi podría decirse que la teoría política moderna, de la cual las corrientes de pensamiento sobre la nación no son la excepción, se ha fundamentado a partir de la negación de esta *fragilidad* congénita, que es condición existencial para la ciudadanía.

Sería bueno recordar en este punto que una relajación o suspensión de la voluntad implica de una u otra forma que la razón topográfica también se afloja, e incluso podríamos decir que se diluye cuando este tipo de memoria emerge. Esto significa que el principio de identidad, asociado al de no contradicción, que blandía sobre la consciencia ciudadana sus parámetros de ordenación de la realidad en la vigilia empieza a relajarse. Y esto permite que también se distiendan otras capacidades del ciudadano asociadas a este principio, como, por ejemplo, la motricidad y la facultad del lenguaje con su concatenación lógica:

Es importante que no nos rindamos ante las presiones de la inercia mental y calificuemos a esta memoria verde como el complemento masoquista o la contrapartida pasiva de la memoria roja. La memoria verde se diferencia fundamentalmente de la memoria roja en que opera en un mundo no consciente y por tanto *no reconoce el principio de identidad*. Lo que significa que la memoria verde no puede aceptar el monopolio del pensamiento verbal<sup>611</sup>. (Cursivas añadidas).

Las implicancias de la memoria verde o *evocadora* para la teoría política, como para nuestra concepción del ciudadano, de su auténtica historicidad y de su identidad como individuo y como alguien que forma parte de un común que lo trasciende son notables. Para darle entrada en la realidad de la *polis* a una memoria política evocadora y no consciente cuyo reverso no es más que el olvido genuino; se debe primero limitar las competencias de dos

---

<sup>610</sup> Un planteo igualmente orientado a desconstruir los aspectos agresivos del *self* moderno, puede encontrarse en Adriana CAVARERO, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford University Press, Stanford, California, 2016. Cavarero también ahonda en la cuestión de la subjetividad planteada no solamente a partir de su condición de vulnerabilidad o exposición a la herida sino a partir de lo *inerte* en el sujeto. Es decir: no tanto un *self* que no puede defenderse sino uno que, por carecer de armas, no puede dañar. Ver, Adriana CAVARERO, “Inclinations desequilibradas” en Begonya Saez Tajafuerce (ed.) *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria, Barcelona, 2014, pp. 17ss.

<sup>611</sup> ROIZ, *El experimento moderno*, p. 67.

principios relativos a la memoria roja: como ya se dijo, el imperio de la identidad (que se proclama a ella misma soberana, siempre en el ámbito de la vigilia) y, también, al sentido de temporalidad que organiza toda acción o evento humano en una cadena sucesiva del tipo pasado-presente-futuro. De hecho, Roiz insiste en que en el ámbito de la memoria verde — junto con todas las evocaciones políticas que alberga—, así como para Freud en lo no-consciente, *solo hay presente*<sup>612</sup>.

Por lo tanto, cualquier experiencia política *pasada* —en términos de la consciencia vigílica— puede ser re-activada por vía inconsciente en el ámbito de la memoria verde. Cuando Platón sostuvo que un tirano hace a la luz del día lo que otros solo sueñan durante la noche<sup>613</sup> no solo estaba dando a entender que los tiranos tienen serios problemas para conciliar el sueño o que el insomne sufre porque está de alguna forma sometido a algún tipo de tiranía. De forma colateral, también estaba significando que tanto en el escenario de la *polis* así como en el gobierno de cada individuo, consciencia e inconsciencia, luz y sombra, en suma: vigilia y letargia, aparecen como fuerzas irreductibles. Fuerzas protagónicas y de tal calado para el gobierno de la vida que es imposible prescindir de la una o de la otra para comprender la complejidad de la política.

De esta forma entendida, la memoria colectiva no puede agotarse ni puede quedar circunscripta a “lugares” como territorios, a escenarios geométrico o corpóreos<sup>614</sup>. Aunque no dudamos que ciertos espacios alberguen la posibilidad de la evocación. O mejor dicho: que ciertos espacios puedan convertirse en el escenario de proyección de historias y momentos ya vividos por el grupo. De hecho, el carácter fugitivo de esta memoria verde impide que la emplaceemos en ningún sitio o que sistematicemos las causas de su misteriosa aparición en la consciencia. En este sentido, lo que vale para el grupo, vale también para el individuo, aunque en las formas de la evocación las fronteras entre uno y otro, así como las barreras entre objeto y sujeto, no puedan distinguirse tan claramente. Cualquier frontera de la identidad se vuelve porosa cada vez que *Lethē* aparece.

Si decimos que la memoria verde “ilumina” aspectos de la historia hasta ese momento no revelados, es porque le otorgamos un poder de luminosidad muy tenue, un reflejo más bien lunar que solar. La luz de la memoria verde no se aplica a distinguir unos objetos de otro. No se trata que de un tipo de memoria que trabaje a cuenta del *principium individuationis*. Más bien se trata de una memoria asociativa, evocadora y plural, tendiente siempre a

---

<sup>612</sup> Ibid., p. 69.

<sup>613</sup> PLATÓN, *República*, Libro IX, I, 574b-e.

<sup>614</sup> Ver, por ejemplo, Pierre NORA, “Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*”: *Representations*, N° 26 Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring 1989), pp. 7-24.

reconstruir relaciones entre objetos más que a separarlos unos de otros. Un ejemplo literario bien conocido de memoria verde es el que relata Marcel Proust en su magistral escena de la taza de té y el trocito de magdalena.

Y de pronto el recuerdo surge. Ese sabor que tenía el pedazo de magdalena que mi tía Leoncia me ofrecía...los domingos por la mañana en Combray...Ver la magdalena no me había recordado nada antes que la probara; quizás porque, como había visto muchas sin comerlas, en las pastelerías, su imagen se había separado de aquellos días de Combray para enlazar a otros más recientes, ¡quizá porque de esos recuerdos por tanto tiempo abandonados fuera de la memoria no sobrevive nada y todo se va disgregando!...Pero cuando nada subsiste ya de un pasado antiguo, cuando han muerto los seres y se han derrumbado las cosas, solos, más frágiles, más vivos, más inmateriales, más persistentes y más fieles que nunca, el olor y el sabor perduran mucho más, y recuerdan, y aguardan, y esperan, sobre las ruinas de todo, y soportan sin doblegarse en su impalpable gotita el edificio enorme del recuerdo...En cuanto reconocí el sabor del pedazo de magdalena mojada en tila que mi tía me daba (aunque todavía no había descubierto y tardaría mucho en averiguar el por qué ese recuerdo me daba tanta dicha), la vieja casa gris con fachada a la calle...y con la casa vino el pueblo, desde la hora matinal hasta la vespertina y en todo tiempo, la plaza, adonde me mandaban antes de almorzar, y las calles por donde iba a hacer recados, y los caminos que seguíamos cuando hacía buen tiempo. Y como ese entretenimiento de los japoneses que meten en un cacharro de porcelana pedacitos de papel, al parecer informes, que en cuanto se mojan empiezan a estirarse, a tomar forma, a colorearse y a distinguirse, convirtiéndose en flores, en casas, en personajes consistentes y cognoscibles, así ahora todas las flores de nuestro jardín y las del parque del señor Swann...y las buenas gentes del pueblo y sus viviendas chiquitas y la iglesia y Combray entero y sus alrededores, todo eso, pueblo y jardines, que va tomando forma y consciencia, sale de mi taza de té<sup>615</sup>.

Esta larga cita literaria nos acerca de algún modo hasta los rasgos más flexibles y difuminados de la identidad y la memoria colectiva. Ciertamente es que, en las sucesivas oleadas de *letargia*, no todas las reminiscencias evocadas por el *self* llegan a ser tan sugestivas. Muchas de ellas no llegan siquiera a expresarse con la maestría con la que se refería Proust y, sin embargo, igualmente siguen moldeando tanto la percepción como el comportamiento. Memoria y

---

<sup>615</sup> Marcel PROUST, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, traducción de Pedro Salinas, Alianza, Madrid, 2000, pp. 64-65,

olvido se entrelazan así de manera inextricable en la mente, desbordando casi siempre los límites nítidos del recuerdo consciente. Es precisamente este carácter asociativo y libre de la memoria verde el que resiste el paso del tiempo y el que impide afirmar la existencia de algo así como un olvido absoluto o definitivo. Nunca podemos estar seguros que los efectos del tiempo borrarán una sensación o un suceso.

Y, por el mismo motivo, no se puede decir que, con el paso del tiempo, algo haya suplantado o “superado” a otra cosa.

Por el contrario, lo que se debe entender es que a la larga cualquier cosa puede ser activada. Una persona que se comporta democráticamente en un rol profesional puede igualmente actuar como un dictador en otros aspectos de su vida —como jefe o como padre, por ejemplo—<sup>616</sup>.

En todo caso, el segmento no consciente de estos espacios internos puede presentarse sin avisar e inundarnos de contenidos públicos, de vivencias y necesidades ancestralmente transmitidas. Como uno de los afluentes de la dimensión creativa del *self*, grupal o individual, estas porciones de la experiencia constituyen una fuente de alimentación constante tanto para la identidad personal como para la grupal. Son segmentos imaginativos comunes que sirven al pensamiento de la persona. Pero nada garantiza que estos segmentos no traigan consigo tanto nutrientes como reverberaciones y desechos que, llegado el caso, podrían obstaculizar la posibilidad del pensamiento.

#### **4.4 MÁS ALLÁ DE LA NACIÓN MODERNA: LA FLEXIBLE PERSISTENCIA DE LA IDENTIDAD**

De los argumentos analizados en los dos apartados precedentes de este capítulo, se desprende que —para una porción cualitativamente importante de historiadores y científicos sociales del nacionalismo— la nación y el fenómeno concomitante de la identidad nacional conformarían una *inevitable* construcción de la Modernidad. Concretamente originadas a partir de fines del siglo dieciocho, con la Revolución Francesa como hito fundador, naciones y nacionalismos serían artificios totalmente desconocidos por los antiguos.

Según comenta A.D. Smith<sup>617</sup>, en verdad, la Modernidad transcurre a partir de la formación, lenta y progresiva, de una serie de creencias comunes, algunas de las cuales pueden incluso alcanzar el paroxismo en nuestros días y que —respecto a las identidades étnicas y nacionales— se fundamentarían en un conjunto de asunciones. A saber:

---

<sup>616</sup> ROIZ, *El experimento moderno...*, p. 69.

<sup>617</sup> Anthony D. SMITH, *Nations and nationalism in a Global Era*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 29.

First, nations and nationalism are regarded as inherently modern—in the sense of recent- phenomena; that is, they emerged in the last two hundred years, in the wake of the French Revolution. Second, nations and nationalism are treated as the products of the specifically modern conditions of capitalism, industrialism and bureaucracy, mass communication and secularism. Third nations are essentially recent constructs, and nationalism their modern cement, designed to meet the requirements of modernity. Finally, ethnic communities, or *ethnies*, to use a convenient French word, though much older and more widespread, are neither natural nor given in human history, but are mainly resources and instruments of elites and leaders in their struggles for power<sup>618</sup>.

Lo que la mentalidad moderna viene a poner más o menos fuera de discusión sería que, como período histórico, la Modernidad es sinónimo de revolución: ésta parece ser la ascensión imbricada en las tres creencias señaladas por Smith. Probablemente, como ironiza el autor, Modernidad no significa cualquier revolución sino “la” revolución<sup>619</sup>. Y de ahí que algunos de sus efectos, relatados siempre como omnipresentes y universales, se encontrarían—al menos en germen— esbozados ya como causas en estructuras de creencias de épocas *premodernas*. El devenir de la causa premoderna en florecimiento y despliegue del efecto nacional posterior aparece arquetípicamente representado por la Revolución Francesa, entendiéndola como el acontecimiento que desata todas las fuerzas implicadas en la Modernidad.

Así, la periodificación de la historia y la relevancia que ésta tiene para comprender temas relacionados con la nación y el nacionalismo, se propone como taxonómica: habría un antes y un después de la Revolución Francesa que, a su vez, representa al corazón mismo de la Modernidad. Un antes y un después que al establecerse produce un corte tajante y limpio como el de la guillotina revolucionaria a la que Hegel comparó con un utensilio de cocina frío y banal<sup>620</sup> durante la época del Terror. Guillotina banal por su uso indiscriminado; pero a la que, no obstante, Hegel magnifica dado su parentesco con la *negación absoluta* de la muerte y la libertad universal:

La única obra y el único acto de la libertad universal es, por tanto, la muerte, y además una muerte que no tiene ningún ámbito interno ni cumplimiento, pues lo que se niega es el punto incumplido del sí mismo

---

<sup>618</sup> Ibidem.

<sup>619</sup> Ibid., p.30.

<sup>620</sup> James SCHMIDT, “Cabbage Heads and Gulps of Water: Hegel on the Terror”: *Political Theory*, Vol. 26, n° 1 (February, 1998), pp. 4-32.

absolutamente libre; es por tanto, la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua<sup>621</sup>.

Para la vertiente modernista o instrumentalista de las ciencias sociales que se ha volcado al estudio de la nación y del nacionalismo, éstos han de ser estudiados, por principio, como como elementos intrínsecos al Estado moderno<sup>622</sup>. Obviamente esta separación entre “un antes y un después” solo puede establecerse en detrimento de todos aquellos espacios y tiempos de la historia que no son susceptibles de tales disecciones o *negaciones absolutas*, por ponerlo en términos más hegelianos. En breve, para todo un abanico de teorías sobre la nación, lo importante a desentrañar no será el reemplazo de elementos o ideas relacionadas con lo nacional a través de distintos momentos históricos. La prioridad será más bien, el hecho —siempre comparable y objetivable— de la adecuación de la nación y el nacionalismo a la Modernidad y a su producto estrella: el Estado-nación. Esta adecuación de la nación y del nacionalismo al Estado moderno, podía tomar dos vías. O bien tratando a la nación a la manera de un instrumento culturalmente manipulable *desde* el Estado; o bien describiendo a la comunidad nacional como a una fuerza sintética destinada a resolver violenta y dialécticamente la contradicción entre estado y sociedad civil. Para cualquier versión modernista de la historia, en definitiva, la nación y el fenómeno de identidad pública que la acompaña carecen de sentido y representación en la historia política de los pueblos antes del siglo dieciocho.

Sin embargo, el modernista no es el único relato de la historia posible en lo relativo a las distintas comprensiones sobre la identidad nacional y sobre la flexibilidad del fenómeno indentitario. De hecho, gran parte del profundo y detallado trabajo de investigación histórica que hace Smith gira en torno a esta posibilidad. Si los modernistas representan, según las palabras del mismo autor, “la ortodoxia” de las ciencias sociales<sup>623</sup>; él —sin decirlo por lo alto, pero dejándolo entrever— vendría a dar voz a una corriente renovadora dentro del mismo campo, en especial dentro del análisis histórico.

Según las diversas narrativas que hasta ahora hemos considerado, uno de los elementos consustanciales a la nación —el más inquietante y relevante a los fines de esta investigación— tiene que ver con la morfología y la ontología de la identidad pública, tanto

---

<sup>621</sup> HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, p. 347.

<sup>622</sup> Además de la perspectiva historicista sobre la nación podemos añadir ahora lo dicho por un historiador del pensamiento político y de Hegel: “As every student of the French Revolution knows, the inauguration of modern politics occurred at stroke on June 17, 1789. When the Bastille fell four weeks later, little more than a symbolic gloss was added to the actual metamorphosis of a regime that had already established not only the first democratic republic of modernity but the first genuine nation-state in human history.” Robert WOKLER, “Contextualizing Hegel’s Phenomenology of the French Revolution and the Terror”: *Political Theory*, Vol. 26, n° 1 (February, 1998), pp. 38; 33-55.

<sup>623</sup> SMITH, *Nations and nationalism in a Global Era*, p. 38.

del individuo como del grupo político, en el contexto de la Modernidad. Incluso aquellas teorías que deniegan a la nación un estatuto ontológico propio, se tornan dubitativas a la hora de extender a las identidades un certificado de caducidad definitivo<sup>624</sup>. Más bien se tiende a, como he intentado explicar, asimilarlas a primitivos instrumentos en la construcción de entidades políticas que no tienen por qué quedar reducidas al campo de los estados nacionales; por mucho protagonismo que éstos hayan cobrado en épocas modernas. Si el corazón político de la nación podía ser puesto en entredicho tanto en términos éticos y epistemológicos, como geopolíticos e intelectuales; no era posible hacer lo mismo con el núcleo doctrinario del nacionalismo que —por definición y experiencia histórica— había irrumpido en el seno de la *polis* y, ciertamente, impregnaba todo el esqueleto estatal.

Es por ello que, si existe un acuerdo posible en torno a nuestro tema de estudio entre diversas corrientes, este consenso se centra en la descripción de lo que se supone han sido y son los reclamos del nacionalismo. Esto es, el ideario básico y el conjunto de peticiones políticas que, de manera doctrinal, cualquier tipo de movimiento nacionalista ha tendido a asumir. Este cuerpo de doctrina, podría ser descrito también, como un *sine qua non* del núcleo de creencias básicas del nacionalismo<sup>625</sup>. Según Smith, este ideario incluiría las siguientes cinco condiciones:

- The world is divided into nations, each with its own character and destiny.
- The nation is the source of all political power, and loyalty to the nation overrides all other loyalties.

---

<sup>624</sup> “At the other extreme nationalism is seen in terms of the development of national sentiments or “national consciousness” within a broad population. This population is frequently referred as the “nation”, though how far one should equate the nation with groups which conscientiously share a sense of national identity is, as we shall see, a difficult issue”. BREULLY, “Approaches to Nationalism”, p. 147.

<sup>625</sup> SMITH, *Nations and Nationalism in a Global Era*, p.149. Miroslav Hroch da por sentado este mismo núcleo de creencias, pero las organiza de forma programática; es decir como objetivos políticos racionalizados o “grupos de demandas” explicitadas por los movimientos nacionalistas. “Nationalism was one of many forms of national consciousness to emerge in the course of this movement. Nationalism did, of course, often later become a significant force in this region, just as it did further west in the region of state-nations, as a type of power-politics with *irrational* overtones. But the programme of the classic national movement was of another kind. Its goals covered three main groups of demands, which correspond to felt deficits of national existence: 1) the development of a national culture based on the local language, and its normal use in education, administration and economic life, 2) the achievement of civil rights and political-self administration, initially in the form of autonomy and ultimately (usually quite late, as an express demand) of independence; 3) the creation of a complete social structure from out of the ethnic group, including educated elites, an officialdom and an entrepreneurial class, but also – where necessary – free peasants and organized workers.” HROCH, “From National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation-building Process in Europe”, p. 81. A mi criterio, el inconveniente de tratar un núcleo de creencias como un “grupo de demandas explícitas y racionalizadas” presenta el problema de la reducción del conocimiento a su dimensión externa (aunque, desde la perspectiva de Hroch, ésta es justamente su gran ventaja, puesto que le facilita *la operativización* de sus conceptos y la reducción a *sus indicadores empíricos*). Y también presenta la dificultad, aún más sería desde el punto de vista de la teoría política, de dejar completamente fuera del análisis aquellos reclamos —latentes o manifiestos— que no superan el criterio de racionalidad del propio autor.



- To be free, human beings must identify with a particular nation.
- To be authentic, each nation must be autonomous.
- For peace and justice to prevail in the world, nations must be free and secure<sup>626</sup>.

Independientemente de la exhaustividad de estos principios y de si agotan o no el arco tipológico de los diferentes nacionalismos, uno de sus rasgos más llamativos es que —engarzados unos con otros— cada uno de ellos supone o asume implícitamente al menos tres “bienes” netamente políticos: identidad, unidad y autonomía. Tres tipos de bienes que independientemente del ideario a partir de las cuales se los combine —como por supuesto, el nacionalismo— podrían dar lugar a distintos devenires y acontecimientos en la *polis*. Es en torno a este núcleo de creencias estrictamente políticas que en diferentes comunidades ha emergido todo un repertorio de símbolos, mitos y conceptos que marcaron profundamente el mundo y el discurso del nacionalismo y que, en palabras del propio Smith, han “energizado y confortado” a diversos pueblos “por todo el mundo”<sup>627</sup>. Nótese que, bajo una perspectiva de este calado, mitos, símbolos y ceremonias se tornan vitales, puesto que a través de ellos la nación puede moldearse y, también, ser celebrada. Es como si, para el discurso nacionalista, cualquier marca o huella cultural pudiera ser ensalzada o celebrada, también ideologizada, como elemento genético o esencia nacional.

En esta inmensa fuente de creatividad y memorias comunitarias hay quienes han observado el maleable y siempre cambiante rostro del dios Proteo<sup>628</sup>: la mimética capacidad que tiene el nacionalismo para transformar un rasgo difuminado del *self* colectivo en una señal específica de identidad nacional. Por otra parte, como perspicazmente da cuenta Smith:

One should not therefore castigate nationalism for inconsistency on this score... Nationalism does not have a theory of how the national will or the national boundaries must be ascertained; it requires other ideologies for that purpose, and so nationalism has been combined with all kinds of other movements and ideologies from liberalism to communism and racism. Nationalism's core doctrine provides no more than a basic framework for social and political order in the world, and it must be filled out by other idea-systems and by the circumstances of each community's situation at the time. *To charge nationalism, therefore, with logical incoherence is to miss the point —and the power— of the*

---

<sup>626</sup> SMITH, *Nations and Nationalism in a Global Era*, p.149.

<sup>627</sup> *Ibid.*, p. 150.

<sup>628</sup> A.D. SMITH, “The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern?: *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 17, n° 3 (July 1994), p.375. Sobre la apelación a Proteo, ver también, Liah GREENFELD, “Types of European Nationalism”, en John HUTCHINSON and Anthony D. SMITH (eds), *Nationalism*, p. 164; fragmento extraído de Liah GREENFELD, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992, pp. 7-9, 14-17.

*ideological movement: nationalism combine a high degree of flexible abstraction with a unique ability to tap fundamental popular needs and aspirations, but it does not pretend to offer a comprehensive and consistent account of history and society*<sup>629</sup>. (Cursivas añadidas).

Una primera aproximación al trabajo de Smith parece indicar que su trabajo se orienta a terciar entre las dos escuelas en conflicto sobre los orígenes de la nación: modernistas y primordialistas<sup>630</sup>. Su manera de hacerlo, sin embargo, no es muy diferente de la forma en que operaban tanto unos como otros a la hora de acercarse a la historia.

If we are to move beyond the sweeping certitudes of these rival positions, we shall need to proceed more cautiously, using the mass of historical evidence at every step. We also need to try and unravel the tangle of terms like nation, nation-state, national identity and nationalism *which bedevils progress in this field. Only then we can begin to move forward...*<sup>631</sup>.

No nos encontramos entonces ante una lectura de la historia que nos remita a las más sofisticadas consideraciones voegelinianas sobre el encuentro entre *phenomena* y *noumena*, sino más bien ante la laboriosidad de un investigador que no se deja arrastrar por las certitudes de sus colegas, ni científicos sociales ni historiadores. Por momentos, el propio Smith se vuelve un *hipermoderno*, como cuando sostiene, por ejemplo, que los modernistas han generado su propio mito, tanto como los primordialistas, solo que éstos lo hacen a fin de dramatizar y exagerar la brecha existente entre Modernidad y tradición. O lo que viene a ser más o menos lo mismo: entre la *imposibilidad* de la nación para las comunidades agrarias tradicionales y la *necesidad* de la misma para las sociedades industriales<sup>632</sup>. Este tipo de análisis, sin embargo, revela también ese sentido tan peyorativo sobre lo mítico que la Modernidad pone tan en boga. Lo mítico, entendido meramente como exageración de elementos que solo (si acaso) en el origen han sido verdaderos y que son *utilizados* por el relator en el presente a fin de justificar o legitimar ciertos intereses delante de su audiencia. Así al menos lo denota las expresiones que emplea el autor de “desendiablar” el conjunto de definiciones que —como “marañas que plagan el progreso del conocimiento”— dificultan la tarea del estudioso.

Este desprecio constante de las ciencias sociales contemporáneas hacia la dimensión mítico-poética o retórica denota hasta qué punto la Modernidad ha enterrado con relativo éxito el significado que —antiguamente— el mito guardaba para el hombre y su *in-between*

---

<sup>629</sup> SMITH, *Nations and Nationalism in a Global Era*, p. 150.

<sup>630</sup> “Recognition of the many-sided nature of nations and nationalisms may help to calm the passions, both the scepticism and hostility of so many of the ‘modernist’ school of Western scholars who associate nationalism with Nazism, and the sympathy of the old school for the ‘primordial’ nation”. SMITH, “The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern?”, p. 376.

<sup>631</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>632</sup> *Ibidem*.

(o condición intermedia) entre el mundo y el cosmos. Mientras que en la Antigüedad la función del mito permitía dar voz al silencio o a las zonas del ser que no se expresan con palabras; la tragedia era la expresión de la acción humana misma, con toda su inspiración política puesta en escena para educar, a través del *pathos*, a la ciudadanía<sup>633</sup>. Voegelin expresaba esto a su manera, al mantener que:

...the most intimate truth of reality, the truth about the meaning of the cosmic play in which man must act his role with his life as stake, is a mythopoetic play linking the psyche of man in trust with the depth of the Cosmos<sup>634</sup>.

Pero al contemplar el trabajo de Smith más allá del método se obtienen una serie de pistas no tanto sobre el conflicto en cuanto a los orígenes históricos de la nación, sino respecto al proceso de formación de las identidades colectivas que —en función de la contingencia histórica— en determinados casos sedimentaron como nacionales<sup>635</sup>. De hecho, cuando el autor tiene que referirse a los problemas que presenta el estudio de las identidades colectivas, intenta desmarcarse de lo que él considera que son:

[the] sweeping generalizations of the competing perspectives of perennialism and modernism, whose dogmas blind us to the nuances and complexities of historical realities in various periods in different parts of the world<sup>636</sup>.

Esta apertura a lo contingente en lo que toca al fenómeno de conformación de las identidades es, a mi juicio, lo que dota de profundidad y hondura a la investigación histórica de Smith, así como también la de otros autores —como, por ejemplo, John Armstrong y Susan Reynolds— que, con un oído más receptivo al contrapunto y armonía entre teoría política y antropología, formularon planteos nada superficiales en torno a la identidad.

Uno de los elementos que aporta el estudio de las identidades públicas más allá de la Modernidad es que nos permite percibir de una forma diferente la relación entre *un común*, en este caso, la nación, y lo político. Así para la historiadora medieval, Susan Reynolds, términos y conceptos que, durante la Modernidad, se pone tanto empeño por distinguir no

---

<sup>633</sup> No en vano, en Atenas a partir del siglo quinto A.E.C., a las tragedias asistían niños, mujeres y esclavos. La tragedia ática, más que griega, es otro bien de la *polis* ateniense que pone en evidencia el florecimiento democrático de la ciudad. Ver, JAEGER, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, III, pp. 642ss.

<sup>634</sup> Eric VOEGELIN, “*Equivalences of Experience and Symbolization in History*”, citado por Giuseppe BALLACCI, “Giambattista Vico y Eric Voegelin: fundamentos y lenguaje simbólico”: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, N°43 (octubre-diciembre 2008), pp. 119-134. Ver también, Eugene WEBB, “Eric Voegelin and Literary Theory”, en <http://faculty.washington.edu/ewebb/EvLit.pdf> (17-04-2015); el contenido del artículo ha sido publicado en papel en Glenn HUGHES, Stephen A. MCKNIGHT, and Geoffrey L. PRICE (eds.), *Politics, Order and History: Essays on the work of Eric Voegelin*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.

<sup>635</sup> “The resulting picture reveals that, while national identity is mainly a modern phenomenon, pre-modern ethnic communities and identities are widespread and processes of national formation and representation are found in all epochs.” SMITH, “The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern?”, p. 375.

<sup>636</sup> *Ibid.*, p. 383.

parecían estar tan claramente diferenciados durante la Edad Media. El vínculo entre gobierno y nación aparece así, en la propuesta de esta autora, como una interpretación más flexible de la palabra latina *populus* a la luz de los usos de la palabra *natio*:

‘A people’ may also serve as a neutral translation of both *natio* and *populus*. There is no foundation at all for the belief, common among students of modern nationalism, that the word nation was seldom use in the middle ages except to describe the *nationes* into which university students were divided. It was used much more widely than that, and often as a synonym for *gens*: any individual writer might, of course, distinguish the two, for instance by giving one a more definitely political connotation than the other, or by using them to distinguish types of social and political unit which seemed to him significantly different. There is, however, no reason to believe that words of this kind were used more precisely and consistently through the centuries than they are today: Isidore of Seville’s definitions were no more successful in controlling subsequent usage than are those of the Oxford Dictionary. As a matter of fact, Isidore himself drew no clear distinction between the two words. For him, as for others, they do not seem to have any exact or exclusive sense. Moreover, while in some contexts *populus* could mean something more like *plebs*, and be contrasted with *nobiles*, in others it was yet another synonym of *gens*. Like a *gens* or *natio*, a *populus* was thought of as a community of custom, descent, and government –a people.”<sup>637</sup> (Cursivas en el original).

Esto no implica que no haya ciertas líneas o límites en cuanto a la diferenciación de términos que no deban o puedan ser establecidas, o que no pidan una especial atención por parte del investigador a la hora de utilizarlas. No solo porque sus usos y connotaciones cambian y se funden en la urdimbre de la historia, sino porque las implicancias éticas y políticas que arrastran pueden muchas veces ofuscar el pensamiento. Reynolds vuelve sobre este punto para hacer ciertas puntualizaciones sobre el término *gens*; término que la historiografía nacionalista decimonónica equipararía fatalmente al concepto de raza:

Another possible confusion between words and concepts arises from the common translation of the Latin Word “gens” as “race”. This derives from habits formed in the nineteenth century and earlier when “race” was used widely and loosely...The groups which medieval writers called *gentes*, *nationes* or *populi* were actually thought of as *units of common biological descent (that is, races in the exact modern sense of the word) as well as of common culture*. The inhabitants of an area are likely to

---

<sup>637</sup> Susan REYNOLDS, *Kingdoms and Communities in Western Europe (900-1300)*, Oxford, Oxford University Press, 1984, p. 256.

develop a common culture, particularly if they are governed by a unit, and then they will tend to breed with each other more than with outsiders. But the facts of biological descent in the distant past are probably less important for the transmission of culture than is the creation or maintenance of political solidarity in the present: how far the matter is, of course, highly controversial, since the boundary between genetics and culture, nature and nurture, race and nation, is so hard to trace empirically...Medieval *gentes* were not “races” in any sense in which the word can be used without misunderstanding in the late twentieth century. *The traditional idea of the “races of Europe” is not merely repugnant in so far as it has been connected with ideas of a hierarchy of races: it is intellectually defective because it implies that cultural and political communities are in reality and in essence also communities of biological descent*<sup>638</sup>. (Cursivas añadidas).

Por su parte, John Armstrong<sup>639</sup> destaca cómo una perspectiva de *longue durée* sobre la identidad de los grupos políticos nos puede ayudar a percibir al nacionalismo moderno como parte de *un continuum* en lo que refiere al proceso de formación de la consciencia étnica y política. En efecto, según este autor, previo al umbral de las demandas e irrupciones del nacionalismo en la historia y la política moderna es factible encontrar registros de asociaciones humanas con identidades colectivas consistentes *sin apelación a la identidad como principio hegemónico de la unidad política*. Este matiz no es irrelevante si de lo que se trata es de alumbrar los significados que el reclamo por la identidad puede llegar a cobrar. De forma inversa, y en clara alusión a las corrientes modernistas de la nación, el hecho de que ciertas formas de organización del poder político, el absolutismo, por poner un caso, comportaran desde el punto de vista de sus élites un fuerte rechazo de los criterios de diferenciación étnica, no debería hacernos concluir que ciertas formas de identificación étnico-cultural no fueran recurrentes o no estuvieran extendidas<sup>640</sup>.

Un enfoque como éste es receptivo a su vez a otras músicas de la historia y de la etnicidad puesto que no se empeña ni en la datación exhaustiva ni en la ocupación de un territorio como condiciones *sine qua non* de la identidad o de la nación incipiente. En concreto, una aproximación antropológica como la de Armstrong nos ayuda a alumbrar el fenómeno

---

<sup>638</sup> Ibid., p. 255.

<sup>639</sup> John ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982. Los fragmentos que cito han sido publicados en John HUTCHINSON and Anthony D. SMITH (eds), *Nationalism*, pp. 140-147.

<sup>640</sup> De esta forma, y por seguir el mismo ejemplo que brinda Armstrong, el absolutismo de la Ilustración dispersó una reanimada consciencia lingüística alentada ya durante los conflictos de la Reforma protestante y la Contrarreforma. Armstrong entiende que el pensamiento político del nacionalismo, en este aspecto sí eminentemente moderno, sucediendo a la era del cosmopolitismo, ha intentado buscar esencias nacionales permanentes en lugar de reconocer el significado de los límites y las fronteras en la conformación de la identidad humana. Ibid., p. 141.

a la luz de una comprensión verdaderamente más política en la medida en que se concentra antes sobre las *fronteras o líneas divisorias contingentes* que distinguen a unos grupos de otros y no en las esencias de los caracteres grupales<sup>641</sup>. Al entender la identidad en torno a la idea de frontera, Armstrong no está diciendo que los bordes de estas líneas divisorias sean nítidos o que el historiador pueda hacer un corte limpio, aséptico, como de escalpelo. Más bien está enfatizando la fisonomía *relacional* del fenómeno identitario y ciertamente el autor se cura en salud, antes de establecer definiciones unívocas.

At the start, it is important to recognize that the conception of the ethnic group or incipient nation as a group defined by exclusion implies that there is no purely definitional way of distinguishing ethnicity from other types of identity. The boundary approach clearly implies that ethnicity is a bundle of shifting interactions rather than a nuclear component of social organization. It is precisely this complex, shifting quality that has repelled many social scientist from analysing ethnic identity over long periods of time<sup>642</sup>.

La casi imposibilidad de un mapa conceptual definitivo de las identidades en formación, a la forma de compartimentos estancos, hace que se vayan descascarando también aquellas visiones de la nación que, con asiento exclusivo en lo material, han puesto al territorio como paradigma de identidad<sup>643</sup>. Relatos más flexibles de la historia como el de Armstrong, permiten a su vez que elementos de comunicación entre los grupos, como sus mitos y símbolos, se vuelvan piezas clave en el estudio de la emergencia de las naciones. La recuperación de la dimensión mítica como materia de estudio trae aparejada además una amigable atención a todas aquellas *transmisiones orales* impregnadas tanto en el pensamiento y lenguaje de sentido común, como en la memoria evocativa o, como aquí la hemos denominado, *memoria verde* del grupo político<sup>644</sup>.

---

<sup>641</sup> “Anthropological historians have been increasingly obliged to confront the fact that...groups tend to define themselves not by referent to their own characteristics but by exclusion, that is, by comparison to ‘strangers’”. Ibidem.

<sup>642</sup> Ibid., p.142.

<sup>643</sup>Sobre este punto ver John PENROSE, “Nations, States and Homelands: Territory and Territoriality in Nationalist Thought”: *Nations and Nationalism*, vol.8 n° 3 (2002), pp. 277-297.

<sup>644</sup> Según Armstrong, los dispositivos simbólicos de la palabra, tanto oral como escrita, actúan a la forma de semáforos o indicadores que le permiten al miembro individual del grupo percibir su grado de cercanía o alejamiento respecto a las fronteras maleables de su grupo de referencia. No es casual que el ejemplo ofrecido por el autor sea respecto al uso de determinadas palabras en Yiddish, ni que reiteradamente aluda a culturas nacionales especialmente protectoras de la oralidad, como la judía. “Most often symbolic boundary mechanisms are words. Such words are particularly effective as traffic lights warning a group member when he is approaching a barrier separating his group from another. This intense power of a few symbolic “border guards” is illustrated by early Yiddish. It was basically an Old High German dialect, but rigorously excluded certain words in the German environment that had specifically Christian connotations. For example, *séganón*, “to bless”, was rejected because it derived from Latin *signare*, “to make the sign (of the cross)”, in favor of retaining the neutral form “*bentshn*”, from Latin *benedicere*, “to speak well”, which earlier Jewish communities had incorporated in Southern Laaz, their Romance dialect. Such verbal symbolic devices safeguarded group identity against

Se puede así compartir con el autor la idea por la cual la narración épica o mítica despierta en la audiencia las sensaciones propias de un destino común (*common fate*); es decir: un acontecimiento, mítico-histórico, que conmueve y actualiza fuertes sentimientos de solidaridad en el grupo contra una fuerza extraña. Esta forma de confirmar la percepción de las fronteras políticas para el grupo hace concluir a Armstrong que es justamente en la inmaterialidad de lo simbólico donde deben ir a buscarse los orígenes de la identidad<sup>645</sup>. A diferencia de cómo Renan había pretendido con su *Vida de Jesús*, el relato de la historia mítica se resiste a ser datado o empíricamente ‘demostrado’; sin por ello implicar su falsedad. De hecho, la narración mítica se encuentra *fuera del tiempo*, las acciones y sentimientos ancestrales que pone en escena se entrelazan en las noches de la historia, derruyen las barreras entre los vivos y los muertos y solo pueden ser contadas y bien interpretadas a partir de una concepción plena, *no lineal*, del tiempo<sup>646</sup>. Idea que Armstrong desarrolla a partir de los trabajos del geógrafo existencialista francés Eric Dardel<sup>647</sup>:

Over long periods of time, the legitimizing power of individual mythic structures tends to be enhanced by fusion with other myths in a *mythmoteur* defining identity in relation to a specific polity. Identification of these complex structures as mythic does not imply that they are false...Eric Dardel points out that demonstrable historical validity is not the critical aspect of the *mythmoteur*. The mythic past cannot be dated, it is a part ‘before time’, or better outside time...primordial actions are lost in ‘the night of time’, what happened ‘once’

---

penetration of Christian concepts. But, as Suzanne Langer points out, significant symbols also include gestures, drawings, musical sounds, and the like.” ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*, p. 144.

<sup>645</sup> “[I]s the symbolic rather than the material aspects of common fate that are decisive for identity. Moreover, symbols need not directly reflect the “objectively” most important elements of the material way of life even if it does constitute a sharply differentiating underlying factor.” *Ibid.*, p. 145.

<sup>646</sup> Una concepción plena del tiempo, expresaría de alguna forma la intuición de Hannah Arendt sobre las posibilidades del pensamiento humano a la hora de insertarse en un pasado y un futuro que son en verdad infinitos. Según Víctor Alonso Rocafort, esta idea del tiempo en Arendt, se condice con la tarea de la libertad que cada generación ha de interpretar a su modo. Una tarea a la que Walter Benjamin también había dejado la puerta entreabierta, como una fuente de la acción política comprometida con la libertad. Ver, ALONSO ROCAFORT, *Retórica, Democracia y crisis*, pp. 122-126.

<sup>647</sup> Sobre Eric Dardel (1899-1967) comenta Alicia Lindon: “Es un ejemplo de outsider: se mantuvo al margen de la geografía académica oficial”. Es posible que fuera este descentramiento de lo institucionalizado por el canon de la geografía, una ciencia social tan ligada al materialismo, lo que le permitiera a Dardel retroalimentar su pensamiento geográfico con voces nada usuales en ese ámbito, como las de Heidegger, Kierkegaard o Jaspers. Reseña Lindon que es en 1952 cuando “sobre la base de las ideas heideggerianas sobre el habitar y de su fuerte espíritu humanista plantea que el sujeto de la geografía debe ser el hombre habitante y no el *homo oeconomicus* o el *homo faber*.” Lo que, a su vez, le da pie a introducir la noción de geograficidad “para referirse al modo de existencia del ser humano y a su destino; irremediamente ligado a la tierra. La geograficidad remite a la relación existencial entre el ser humano y la tierra que habita, siendo la tierra la base y el fundamento de la consciencia de sí. *La geograficidad es esa relación entre el mundo material externo y el mundo interno del sujeto*. En la aprehensión subjetiva del mundo destaca lo sensorial, como, por ejemplo, el papel de los colores en la configuración de la experiencia espacial. Por ello, para Dardel, la geograficidad es la experiencia de habitar.” Alicia LINDON, “Geografía de la vida cotidiana” en Daniel HIERNAUX y George BERTRAND (eds.), *Tratado de Geografía Humana*, Anthropos, Barcelona, 2006, p. 359.

(nobody knows when) goes on in a floating and many layered time without temporal location...The myth narrator or epic poet draws the audience of the story away, but only to make them set themselves at the desired distance<sup>648</sup>.

Son, por tanto, este tipo de comprensiones tan ricas de la historia y de la etnicidad las que aportan la pluralidad de tonos necesarios para entender qué clases de cosas remueve la pregunta de la identidad común. Para la teoría política que desea pensar escenarios posibles a fin de que la convivencia política con los otros, diferentes a nosotros, no se torne en diferencia insalvable debería afinar el oído a estas melodías, por muy desencadenadas que parezcan. O, tal vez, justamente por ello ya que, como intentaré abordar en los capítulos subsiguientes, la tarea de la convivencia con los otros, con aquellos que *no son como nosotros*, es también la tarea de la libertad y la creatividad del pensamiento.

---

<sup>648</sup> Ibidem.



## Tercera Parte

## Capítulo 5:

### Los espacios públicos interiores de la ciudadanía. En torno a la teoría política de Sigmund Freud

Ateniense: El que ha de ser feliz se aferra a la diosa Justicia y la obedece humilde y ordenado. Pero el que negándola por jactancia o altanero...inflama su alma de insolencia, creído que no necesita gobernante ni guía alguno, sino incluso convencido de que es capaz de guiar a otros, queda abandonado... y al quedar abandonado y asociarse a otros semejantes, se hace ingobernable...y aunque a muchos le parezca que es alguien, después de un breve lapso de tiempo, tras pagar su merecida pena a la diosa Justicia, se destruye totalmente a sí mismo, a su casa y a su ciudad<sup>649</sup>.

Here the profound lesson of reception, nor preference nor denial<sup>650</sup>.

#### 5.1 INTERPRETACIONES

Con el despliegue de los capítulos tercero y cuarto, correspondientes a la segunda parte de esta investigación, habíamos abordado diversos aspectos del concepto de identidad en tanto que bien comunitario. Enunciábamos la identidad como si ésta fuese un artificio de lo público, en el sentido de que su configuración no puede ser restringida en tiempo y espacio por los condicionantes típicos del ámbito privado. Esto puede ser relativamente más sencillo de aceptar en lo que respecta al ámbito de las identidades colectivas. Nuestra tesis de fondo, no obstante, es que esta interpenetración entre lo público y lo privado no solamente atañe a los grupos o sujetos políticos colectivos (como las comunidades nacionales), sino también a la constitución de la persona misma, afecta, y mucho, la génesis del *self* individual.

---

<sup>649</sup> PLATÓN, *Leyes*, IV, 716 a-b, en *Diálogos*, Tomo VIII, Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1999, p. 375.

<sup>650</sup> Walt WHITMAN, "Song of the Open Road" en *Leaves of Grass*, Sculley Bradley and Harold Blodget (editors), Norton Critical Editions, New York, 1973, citado en George KATEB, "Whitman y la cultura de la democracia": *Foro Interno*, N° 12 (2012), p. 200.

Retornamos ahora hacia una de las hipótesis fundadoras de este estudio: si enunciamos la existencia de ‘espacios’ de intersección entre lo público y lo privado es porque creemos posible restablecer la conexión entre el problema teórico de la configuración del *self* en sus dimensiones individual y colectiva. Otra manera de sostener la misma hipótesis sería afirmar la existencia de ámbitos de publicidad en el mundo interno del individuo y plantear la cuestión acerca de cómo se originan y desarrollan estos recodos de la vida interior de la ciudadanía. Si, tradicionalmente, una de las condiciones básicas de la politización del ámbito público había sido resaltar su cualidad de “visibilidad”<sup>651</sup>, aquí nos topamos con un primer obstáculo: pocas cuestiones son tan renuentes al sentido de la vista como la interioridad de las personas. No obstante, un ámbito escurridizo a lo visual no tiene por qué ser inexistente.

Una de las posibles vías de acceso hacia la interioridad humana es la palabra. Pero no tanto la palabra como discurso ni como diálogo; sino más bien como *orare* y como ensalmo, es decir: la palabra como amparo<sup>652</sup> y cura de las dolencias del alma. Sigmund Freud sabía que no había que desdeñar en absoluto ni el daño ni el potencial beneficio que contenían las palabras, puesto que:

[l]as palabras fueron originariamente ensalmos, y la palabra conserva todavía mucho de su poder ensalmador. Mediante palabras puede un hombre hacer dichoso a otro o empujarlo a la desesperación, mediante palabras el maestro trasmite su saber a los discípulos, mediante palabras el orador arrebató a la asamblea y determina sus juicios y sus resoluciones. Las palabras despiertan sentimientos y son el medio universal con que los hombres se influyen unos a otros. Por eso, no despreciemos el empleo de las palabras en la psicoterapia y démonos por satisfechos si podemos ser oyentes de las palabras que se intercambian entre el analista y su paciente<sup>653</sup>.

Pero no podemos. Freud aclara a renglón seguido que la comunicación que mantienen analista y paciente no admite la audiencia de un tercero ni ser presentada ante un público más amplio. Y esto no solo por motivos de confidencialidad y porque lo que allí se

---

<sup>651</sup> Según Hannah Arendt “nuestra sensación de realidad depende por entero de la apariencia, y por lo tanto de la existencia de una esfera pública en la que las cosas surjan de la oscura y cobijada existencia, incluso el crepúsculo que ilumina nuestras vidas privadas e íntimas deriva de la luz mucho más dura de la esfera pública”. ARENDT, *La condición humana*, pp. 71-72. Casi treinta años más tarde, en *La vida del espíritu*, Arendt constata esta primacía de lo visual al análisis del pensamiento y la ata definitivamente a la herencia griega. Así se pregunta por qué el oído “no se convirtió en la metáfora directriz del pensamiento”. ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 133.

<sup>652</sup> ESQUIROL, *La resistencia íntima...*, p. 138.

<sup>653</sup> Sigmund FREUD, “1ª Conferencia sobre los actos fallidos. Introducción (1915, 1916)” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, Volumen XV (1915-1916), *Conferencias de Introducción al psicoanálisis (Partes I y II)*, Amorrortu Editores, traducción directa del alemán José Luis Etcheverry, Buenos Aires, 1991, p. 15.

dice atañe a las porciones más íntimas de la vida del paciente. También porque la relación analista-paciente se establece a partir de un peculiar lazo afectivo que brota en torno al concepto de autoridad<sup>654</sup>. En cierto sentido, podría decirse que solo si se da esta vinculación en torno a la *auctoritas*, las palabras dichas por el paciente y el analista tendrán alcance terapéutico. Este lazo anímico va a ser conceptualizado por Freud como transferencia cuando se refiere a los pensamientos y sentimientos evocados *en* el paciente por parte de la figura del analista y como *contratransferencia* cuando refiere a los inversos: aquellos que se dan *en* analista a partir de la figura del paciente<sup>655</sup>. Este canal de transmisión entre ambos equivale a abrir la puerta de la confianza recíproca y de la cura. La confianza, *el decir sin miedo*, es esencial por dos motivos. Primeramente, a fin de que el paciente pueda hablar de todo aquello que, en tanto que persona socialmente autónoma tiende a ocultar ante otros. Pero más importante aún es que el paciente pueda allí elaborar todo lo que “como *personalidad unitaria* no quiere *confesarse* así mismo”<sup>656</sup>. (Cursivas añadidas).

El uso del término “confesión”, por parte del propio Freud, ya nos avanza algo sobre el estatuto epistemológico del psicoanálisis y la lectura que aquí propondremos. Aunque fue una intensa preocupación del maestro que su obra fuera aceptada y reconocida por la comunidad científica de su tiempo, resulta inadecuado asimilar al psicoanálisis con una “ciencia de observación”, como se dice de la psicología moderna. En su estudio sobre Freud y el discurso psicoanalítico, Paul Ricœur señala agudamente que:

[l]as frases del psicoanálisis no encajan en el discurso causal de las ciencias de la naturaleza, ni en el discurso motivacional de la fenomenología. Por lo mismo que versa sobre la realidad psíquica, habla de motivos y no de causas; pero en cuanto que el campo tópico se desplaza en relación con cualquier toma de consciencia, su explicación se parece a una explicación causal, aunque sin confundirse con ella so pena de reificar todas las nociones y mistificaciones de la interpretación misma<sup>657</sup>.

Mientras que Ricœur inscribe al psicoanálisis como “ciencia exegética, que versa sobre las relaciones de sentido entre los objetos sustituidos y los objetos originarios (y

---

<sup>654</sup> Ver Sigmund FREUD y Joseph BREUER, “Estudios sobre la histeria (1893-1895)” en *Obras completas*, Volumen II, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 97-98, 306-307.

<sup>655</sup> Jean LAPLANCHE y Jean-Bertrand PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 84.

<sup>656</sup> Sigmund FREUD, “1ª Conferencia sobre los actos fallidos. Introducción (1915, 1916)”, p. 15.

<sup>657</sup> Paul RICŒUR, *Freud: Una interpretación de la cultura*, traducción de Armando Suárez, Miguel Olivera y Esteban Inciarte, Siglo veintiuno editores, México D.F., 1990, p. 314.

perdidos) de la pulsión”<sup>658</sup> —es decir: como una ciencia hermenéutica en la trayectoria de la fenomenología, las ciencias del espíritu y la dialéctica<sup>659</sup>—, me decantaré en este estudio hacia una interpretación retórica de algunas de las teorías maestro vienés. Considero que es la mejor lectura posible si lo que se busca es realzar *la cualidad política* del pensamiento de Freud. Varios autores, desde diversos ángulos, han ya aludido al parentesco entre retórica y psicoanálisis<sup>660</sup>. Aparece, rápidamente, el paralelismo entre dos de las principales figuras retóricas (la metáfora y la metonimia) con dos de los movimientos del psiquismo estudiados por Freud (la condensación y el desplazamiento)<sup>661</sup> que ya desde fines de los años cincuenta señalara Jacques Lacan<sup>662</sup>. También cabe traer a colación la polémica que mantiene con éste último Tzvetan Todorov cuando sostiene que la condensación englobaría a todos los *tropoi* de la retórica y no solamente a la metáfora. O que el desplazamiento no engloba la dinámica de la metonimia, puesto que con él “no hay una sustitución de sentido, sino una puesta en relación de dos sentidos copresentes”<sup>663</sup>. Estos análisis no son para nada desdeñables si se entiende que lo que Freud nomina como la labor de condensación y el proceso de desplazamiento del psiquismo son, lo veremos más adelante, estadios elementales en los procesos de identificación, de configuración de la identidad en el ser humano. Bien, considerando interesantes y fructíferas cada una de estas interpretaciones de las ideas freudianas, no quisiera desviarme del punto en que, al menos hasta donde yo pude averiguar, todas ellas se tornan elípticas. Ninguna de estas lecturas, quizás por poner el acento o bien en la cuestión epistemológica y hermenéutica (Ricœur) o bien en el aspecto psicolingüístico y en la teoría literaria (como es el caso de Lacan y Todorov), parecen reparar en el potencial político implícito de las ideas de Freud.

Desde el inicio de esta investigación hemos señalado la pertinencia de recuperar lo retórico, con sus particulares distinciones entre el decir (*dicere*) y el hablar (*loquor*), sus nociones de ‘sentido común’ y del *mutus*, su reivindicación de la verosimilitud en convivencia con la veracidad. Al igual que de la retórica, del psicoanálisis también puede destilarse un abordaje distinto hacia la interioridad del ámbito público. Un abordaje más centrado en las

---

<sup>658</sup> Ibid., p. 313.

<sup>659</sup> No por nada Ricœur se refiere a Freud, junto con Marx y Nietzsche, como uno de los tres maestros “de la escuela de la sospecha”. Ibid., pp. 32-35.

<sup>660</sup> Ver, por ejemplo, José Domingo CAPARRÓS, “La retórica en la interpretación psicoanalítica”: *E.L.U.A. Estudios de Lingüística*, N° 5 (1988-1989), pp. 17-28.

<sup>661</sup> Sigmund FREUD, “La elaboración onírica” en *La interpretación de los sueños (1901)*, traducción de Luis López-Ballesteros, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992, pp. 307-334.

<sup>662</sup> Jacques LACAN, “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud” en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 485ss.

<sup>663</sup> Tzvetan TODOROV, “La retórica de Freud” en *Teorías del símbolo*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1981, p. 364. También citado en CAPARRÓS “La retórica en la interpretación psicoanalítica”, p. 19.

facultades del oído que en las de la vista y más atento a las músicas de fondo y a los ecos por detrás de las palabras que al contenido de la locución en sí.

A través del principio de libre asociación de palabras e ideas creado por Freud, el sentido del oído y la sutileza de la escucha retornaban como metodologías de acceso al mundo interno del paciente. Eran tiempos en los que la ciencia psiquiátrica insistía con denuedo en describir visualmente la sintomatología nerviosa *externa* de los pacientes. En una de sus conferencias en la Universidad de Viena, Freud asignaba a la primacía de la vista en la ciencia médica una de las principales dificultades que los alumnos debían trascender para alcanzar la comprensión del psicoanálisis:

En la enseñanza médica se han habituado ustedes a ver. Ven el preparado anatómico, el precipitado en la reacción química, la contracción del músculo como resultado de la estimulación de sus nervios. Más tarde, se exhiben a los sentidos de ustedes los enfermos, los productos del proceso patológico y en muchos casos, hasta el agente de la enfermedad aislado...También en la psiquiatría la presentación del enfermo con sus muecas, sus modos de decir y su conducta alterados les sugiere una multitud de observaciones que dejarán en ustedes una impresión profunda...Por desdicha, en el psicoanálisis todo es diverso. En el tratamiento analítico no ocurre otra cosa que un intercambio de palabras entre el analizado y el médico<sup>664</sup>.

Pero, aunque el analista escucha las ilaciones del paciente, sus vivencias pasadas y sus impresiones presentes, sus quejas, deseos y demandas afectivas; lo que en verdad importa, aquello a lo que el analista debe prestar oídos no es a lo que el paciente “confiesa” o habla sino, precisamente, a lo no hablado: *a aquello que dice sin mediar palabras*. A lo que calla e incluso puede llegar a tapar con un manto discursivo sin siquiera darse cuenta. La terapéutica psicoanalítica permite expresar o “decir” aquello que, precisamente, no se habla. El que habla, rara vez escucha lo que dice: *por esto siempre hace falta otro*, para escucharse a uno mismo. Éste era el propósito del principio de libre asociación de ideas. Método enteramente inventado por Freud para acceder a los espacios más recónditos del pensamiento del paciente, pero sustrayéndolo de la violencia de la hipnosis:

[e]n principio, aunque se trata de asociar libremente, de decir todo lo que se cruza por la cabeza, lo que está siempre en juego, aquello que

---

<sup>664</sup> FREUD, “1ª Conferencia sobre los actos fallidos. Introducción (1915, 1916)”, p. 14.

verdaderamente cuenta, es lo no dicho, lo que siempre queda más allá de lo que el sujeto, aun apelando a su mejor buena voluntad, puede decir<sup>665</sup>.

El analista anima al paciente a que hable, a que reúna palabras, ideas, memorias y vivencias sin censura alguna. Pero lo que el analista ‘escucha’ no es la significación de esa retahíla, sino lo que esa seguidilla de palabras omite. Dar cabida a ese silencio abre nuevas posibilidades no solo al análisis; sino también a la experiencia del pensamiento para ambos, analista y paciente. En parte, es como si cuando el yo de la persona hablase su propio *self* permaneciese como un testigo mudo o escondido que espera aflorar. El procedimiento analítico se dirige, por lo tanto, a que la consciencia del yo (*ego*) pueda ir rebajando su tono de manera tal que no obstaculice el emerger de lo que ya está registrado, por así decirlo, en su propia interioridad. Paradójicamente, el yo debe ser lo suficientemente consistente<sup>666</sup> como para que se permita escuchar con humildad lo que brota de su propia hondura. Un *ego* excesivamente regimentado es más bien una señal defensiva sobre la propia porosidad del yo antes que un síntoma de fortaleza.

El punto de partida de la hipótesis freudiana resulta altamente inquietante desde un punto de vista político y es el que nos habilita para plantear el asunto como un problema de primer orden para las teorías sobre la identidad política: la consciencia del yo no controla ni ordena de forma efectiva lo que sucede en relación a su propio ‘sí mismo’. La neurosis es, en este sentido, el mejor ejemplo de la rebelión de una parte de la estructura de la psique contra otra.

El *yo* se siente a disgusto, pues tropieza con limitaciones de su poder dentro de su propia casa, dentro del alma misma. Surgen de pronto pensamientos, de los que no se sabe de dónde vienen, sin que tampoco sea posible rechazarlos. Tales huéspedes indeseables parecen incluso ser más poderosos que los sometidos al yo; *resisten a todos los medios coercitivos de la voluntad, y permanecen impertérritos ante la contradicción lógica y ante el testimonio, contrario a la realidad*<sup>667</sup>. (Cursivas añadidas)

---

<sup>665</sup> B. Miguel LEIVI, “La palabra, el silencio y la contratransferencia”: *Psicoanálisis APDeBa* Vol. XVIII N° 2 (1995), p. 350.

<sup>666</sup> El propio Freud asignaba al psicoanálisis la tarea de fortalecer al yo. Esto se ha prestado a varias discusiones sobre el rol que la consciencia del yo debe emprender en este camino. Fernando Canale problematiza esta temática considerando la conflictiva traducción que se ha hecho de la máxima freudiana “*Wo Es war, soll Ich werden*”: donde era *ello*, ha de ser yo. Fernando CANALE, “Consideraciones acerca de la máxima freudiana «Wo Es war, soll Ich werden»”: *Reflexiones marginales*, N° 20, <http://reflexionesmarginales.com/3.0/consideraciones-acerca-de-la-maxima-freudiana-wo-es-war-soll-ich-werden/> (10/4/2016).

<sup>667</sup> Sigmund FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis (1917)” en *Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2435.

Para Freud, la univocidad del sujeto sería un fenómeno en cierto sentido ilusorio. El *self* puede contradecir al yo bajo formas que ni siquiera éste llega a advertir. La autonomía del yo, a la que habría que añadir la del “nosotros”, deviene así una falsa apariencia. Y esto es un desafío político de profundo calado tanto para la identidad del ciudadano como para la identidad de la comunidad. Pero atención: no nos encontramos, insistiré en esto, ante un antagonismo dialéctico. El concepto de ‘*self*’ no necesariamente es equivalente al de ‘sí mismo’<sup>668</sup>. Esta necesidad de realzar la lectura retórica de los textos psicoanalíticos es también la que me lleva a optar por, al menos de forma provisional en el transcurso de esta investigación, la voz inglesa *self* y no el término castellano ‘sí mismo’, cuyas connotaciones dialécticas resultan bastante obvias. Nuevamente, la poesía brinda una salida oportuna a este aparente dilema:

Do I contradict myself?  
Very well then I contradict myself  
(I am large. I contain multitudes.)<sup>669</sup>.

Hacer una elipsis sobre la interpretación dialéctica del conflicto que Freud describe entre la consciencia del yo y el *self* es lo que nos permitirá, en cierta medida, no quedar atrapados por las aporías del lenguaje entre el sujeto y objeto. Evitar esta aporía con el fin de no “reificar todas las nociones y mistificaciones de la interpretación misma”, como decía Ricœur, en torno a los conceptos psicoanalíticos. Esto será especialmente útil a la hora de introducir el polémico concepto freudiano de *Unbewusste*, lo no-consciente.

## 5.2 «DAS UNBEWUSSTE» O LA CIUDAD INTERIOR PERDIDA

Aunque estamos acostumbrados a encontrar en la literatura psicoanalítica el término «inconsciente» como la palabra que designa a ese «espacio» de la mente cuyo descubrimiento se suele atribuir a Freud<sup>670</sup>, hoy podemos decir que el término no es del todo adecuado. Hablar de «inconsciente» connota, primeramente, la ausencia de consciencia. Al aspecto negativo que viene dado por el prefijo *in-*, se suman las partículas *con-science* que se traducirían

---

<sup>668</sup> León GRINBERG y Rebeca GRINBERG, *Identidad y cambio*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 28-29.

<sup>669</sup> Walt WHITMAN, “Canto a mí mismo” en *Hojas de Hierba*, edición de Francisco Alexander, Visor Libros, Madrid, 2006, p. 197.

<sup>670</sup> El propio Freud reconocía “las amplias coincidencias del psicoanálisis con la filosofía de Schopenhauer” y también con Nietzsche. Sin embargo, recalca no haber leído a estos filósofos “sino en épocas muy avanzadas de mi vida...pues más que la prioridad, me importaba conservarme libre de toda influencia”. FREUD, “Autobiografía (1924 [1925])”, pp. 2792-2793.



tanto como “conociendo conmigo y por mí mismo” o como “conocimiento de sí”<sup>671</sup>. Sin embargo, cabe señalar que el prefijo *in* no solo connota negación sino, también, interioridad: *in*, también significa «dentro».

Dado que hablar del «inconsciente» como un «espacio» invita a pensarlo como si éste fuera un objeto delimitado —como un recinto que puede ser comprendido como una sustancia o una cosa— es fácil advertir que al denominarlo inconsciente parece como si nos refiriésemos a algo que niega la consciencia pero que, no obstante, se encuentra *dentro* de ella. Un objeto que puede ser englobado dentro de la propia consciencia y, por esto mismo, quedar supeditado a ella. Expresiones del tipo: “te traicionó el inconsciente” o “he tenido un lapsus inconsciente” irían encaminadas hacia esta línea de interpretación.

Es posible que en las largas y arduas fases iniciales de su labor como investigador y como teórico Freud tuviera una noción similar respecto a su concepto de *Unbewusste*<sup>672</sup>. Su primera tópica del psiquismo<sup>673</sup> parece transcurrir al amparo de este esquema interpretativo. Sin embargo, en una segunda fase madurativa —tanto en su trabajo teórico de médico psicoanalista, así como de su propia identidad como ciudadano de origen judío en la Viena entregada al nazismo<sup>674</sup>— Freud reelabora esa primera distinción entre inconsciente, preconscious y consciente. Si bien sigue admitiendo una cierta diferenciación de la psique en tres organizaciones o partes, lo que le permite considerar a cada una de ellas como *lugares* o *espacios* en sentido metafórico, ya no las llama igual. A partir de 1920, aproximadamente, comienza a construir una nueva estratificación tripartita que conceptualiza como ello, yo y superyó<sup>675</sup>. Esta figuración metafórica de lo psíquico (que incluso llega a dibujar como si se tratase de un croquis en uno de sus textos<sup>676</sup>) no es una mera traslación del anterior esquema y supone una mayor permeabilidad del yo y del superyó a los contenidos del ello<sup>677</sup>. Dicho con otras palabras: en un segundo estadio de su vida y obra, Freud cambia su noción de

---

<sup>671</sup> Me refiero a la definición etimológica que discute Arendt en *La vida del espíritu* (p. 31).

<sup>672</sup> FREUD, “Lo inconsciente (1915)” en *Obras completas*, Volumen VI, traducción de Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, p. 2072.

<sup>673</sup> La tópica freudiana alude a la teoría por la cual se supone una diferenciación del psiquismo en cierto número de sistemas dotados de características o funciones diferentes y dispuestos en un determinado orden entre sí, lo que permite considerarlos metafóricamente como ‘lugares psíquicos’. Jean LAPLANCHE y Jean-Bertrand PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1996pp. 430.431.

<sup>674</sup> Ver, Moshe GRESSER, “Sigmund Freud’s Jewish Identity: Evidence from His Correspondence”: *Modern Judaism*, Vol. 11, N° 2 (May 1991), pp. 225-240.

<sup>675</sup> LAPLANCHE y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, pp. 431-434.

<sup>676</sup> Sigmund FREUD, “El «Yo» y el «Ello» (1923)” en *Obras Completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2708.

<sup>677</sup> Sigmund FREUD, “Neurosis y psicosis” (1924 [1923])” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Volumen XIX, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, p. 156-159.

«inconsciente» por la de *ello* (a veces denominado *id*), lo no-consciente. Esto supone una ampliación de este último en detrimento de las capacidades y el poderío de la consciencia del yo (*ego*), que empieza a ser caracterizado por sus servidumbres o vasallajes y no por su autonomía<sup>678</sup>.

En las páginas que siguen intentaré retomar este concepto desde una perspectiva teórico-política, partiendo de la base que el término “Ello”<sup>679</sup>, empleado por Freud, no es más que una palabra que alude a un fenómeno cuya complejidad no puede quedar clausurada por el campo del lenguaje por correspondencia ni por el de los conceptos científicos. Se trata, por mi parte, de un nuevo intento de evitar la aporía del lenguaje antes referida con el fin de no deslizarnos hacia una nueva cosificación de la experiencia del pensar<sup>680</sup>.

Se sabe del gusto de Freud por las metáforas arqueológicas como forma de hacer más fácil la comprensión de la labor psicoanalítica<sup>681</sup>. Así como Heinrich Schliemann<sup>682</sup> había excavado la colina de Hisarlik hasta encontrar las huellas de la antigua Troya; Freud y sus discípulos fueron buscando en estratos cada vez más profundos de la mente hasta encontrar los “tesoros mnémicos”<sup>683</sup> del alma humana. Según el psicoanalista Paul Watchel:

[e]sta relación entre la metáfora de lo profundo y la del excavar llevó a los psicoanalistas a la búsqueda de lo oculto, lo enterrado bajo la superficie, lo verdadero, [como] la meta de la tarea analítica<sup>684</sup>.

Freud estaba en cierta forma ensoñado con la analogía entre las labores de excavación de los arqueólogos y la propia tarea del análisis. Además de las referencias a Troya, otra

---

<sup>678</sup> Sigmund FREUD, “El «Yo» y el «Ello» (1923)”, pp. 2721-2728.

<sup>679</sup> Freud utiliza siempre la mayúscula y así la respetaré en cada cita entrecomillada; yo optaré, en cambio por la minúscula.

<sup>680</sup> Javier Roiz alude a la noción de “inteligencia silenciosa” como una manera de evitar caer en una nueva clausura y eludir, además, conceptos escuálidos o meros sucedáneos, por ejemplo, el de “inteligencia emocional”, tan en boga en la psicología y en las ciencias sociales de los últimos tiempos. Ver ROIZ, *El mundo interno y la política*, pp. 17-18.

<sup>681</sup> Paul WATCHEL, “The Surface and the Depths. The Metaphor of Depth in Psychoanalysis and the Ways in Which it Can Mislead”: *Contemporary Psychoanalysis*, Vol. 39, N° 1 (2003), pp. 5- 25. Y también, VERENE, “Freud’s Consulting Room Archaeology and Vico’s Principles for Humanity: A Communication”: *British Journal of Psychotherapy*, Vol. 13 N° 4 (1997), pp. 501ss.

<sup>682</sup> En una carta a su amigo Fliess, escribe sobre Schliemann: “Me he interesado mucho en la historia de su infancia. Ese hombre encontró la felicidad descubriendo el tesoro de Príamo, hasta tal punto es verdad que sólo la realización de un deseo infantil es capaz de engendrar la dicha”. Citado en Didier ANZIEU, *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*, siglo veintiuno editores, Volumen 2, México, 1998, p. 470.

<sup>683</sup> FREUD, “Neurosis y psicosis” (1924 [1923]), p. 156.

<sup>684</sup> WATCHEL, “The Surface and the Depths. The Metaphor of Depth in Psychoanalysis and the Ways in Which it Can Mislead” citado en Lidia MARGULIES, “Las metáforas en Psicoanálisis”: *Aperturas psicoanalíticas*, n° 52 (abril de 2016), disponible en: <http://www.aperturas.org/revistas.php?n=actual> , (1/5/2016).

ciudad de la Antigüedad, Pompeya, se volvió, a partir de la publicación de “El delirio y los sueños en la Gradiva de Wilhelm Jensen”, en una especie de Ítaca para él.

En efecto, para la represión, por la cual lo anímico se vuelve inasequible y al mismo tiempo se conserva, no hay mejor analogía que esta del entierro [Verschüttung], como el que fue destino de Pompeya y del que la ciudad pudo resucitar luego en virtud del trabajo del azadón<sup>685</sup>.

La acción de excavar en la psique del paciente con el fin de recuperar los tesoros de la huella mnémica queda metaforizada con la imagen del azadón del analista que, a través de su labor interpretativa, hace “resucitar” a la ciudad perdida del paciente (sus recuerdos y cavilaciones más profundos, buena parte de sus memorias infantiles). No me ocuparé ahora de la segunda metáfora aquí implicada, sobre la autoridad cuasi-mesiánica del analista que consigue “resucitar” en el paciente porciones enterradas de su ser y lo devuelve a una nueva vida, más completa e integral. Me gustaría avanzar, en cambio, sobre la primera metáfora: la de la ciudad interior del paciente, sepultada bajo las cenizas de la represión. Se trata, en primera instancia, de una imagen que sirve para introducir la compleja teoría freudiana de la memoria, tan extraña a ojos de la psicología empirista<sup>686</sup>.

Ya desde sus estudios sobre la histeria, Freud aludía a la función de la memoria como a una entrecruzada trama de *archivos* o registros en la que se inscribían los recuerdos según diversos modos de clasificación<sup>687</sup>. El orden cronológico no representaba aquí más que uno (tal vez uno de los más superficiales) modos de organización del recuerdo. A éste habría que sumar las cadenas asociativas y el grado de accesibilidad a la consciencia<sup>688</sup>, por ejemplo.

Por otro lado, como resalta Verene, a Freud le resulta extremadamente valiosa la analogía establecida por la novela de Jensen entre el particular proceso mental de un individuo (el delirio psíquico como producto de la represión del Dr. Hanold, en la novela de Jensen) y un acontecimiento aislado en la historia de la humanidad<sup>689</sup> (la sepultura de *toda una ciudad* tras la erupción del Vesubio y su posterior redescubrimiento, siglos más tarde). Esta imagen de la ciudad interior en el personaje de la novela, esta vez perdida o sepultada bajo

---

<sup>685</sup> Sigmund FREUD, “El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen (1907 [1906])” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Volumen IX, traducción directa del alemán José L. Etcheverri, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, p. 34.

<sup>686</sup> LAPLANCHE y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, p., 178ss.

<sup>687</sup> Sigmund FREUD y Joseph BREUER, “Estudios sobre la histeria (1893-1895)”, pp. 200-201, 215-217.

<sup>688</sup> LAPLANCHE y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, p. 178.

<sup>689</sup> VERENE, “Freud’s Consulting Room Archaeology and Vico’s Principles for Humanity: A Communication”, p. 501.

las cenizas de la represión, del falso olvido al que antes me he referido<sup>690</sup>, es la peculiar versión del *man written large*<sup>691</sup> freudiano. Pero ahora “large” también significa la incorporación del pensamiento y la memoria no consciente a los contenidos de la consciencia del individuo. Esta noción de *man written large* —y no tanto la que Voegelin atribuía a Platón— armoniza muy bien con el concepto de memoria verde al que me he referido ya en el capítulo anterior.

En un texto apenas dos años posterior a sus comentarios sobre la *Gradiva*, Freud explicaba a uno de sus pacientes una de las diferencias más notables entre lo consciente y lo no-consciente. Mientras aquello acontecido en el territorio de la consciencia estaba de alguna forma sometido a un proceso de desgaste, lo resguardado en la morada del *id* parecía conservarse de modo imperturbable.

Yo ilustro mis breves indicaciones sobre el distingo psicológico de lo consciente respecto de lo inconsciente, sobre el desgaste al que está sometido todo lo consciente, mientras que lo inconsciente es relativamente inmutable, mediante una referencia a las antigüedades colocadas en mi consultorio... En verdad son solo exhumaciones [pues] el enterramiento ha significado para ellas la conservación. Sólo después de haber sido descubierta corría Pompeya el peligro de caer en ruinas<sup>692</sup>.

No se trata de que lo no-consciente *resista* el paso del tiempo, pues resistirlo significaría, en última instancia, reconocerlo. Pienso que sería más adecuado decir que el *ello* muestra completa indiferencia ante el tiempo, le pasa por completo inadvertido. Y el desapercibimiento es mutuo: desde el punto de vista la consciencia temporal del yo, todo acaecer en el ello resulta ignoto. Hay que notar el gran desafío que esto supone para la consciencia lógica y analítica del individuo. Además, Freud no solo planteaba la ausencia de la función del tiempo en el dominio no consciente de la vida interior de las personas, también postulaba la ausencia de negación y, por lo tanto, de la duda y la contradicción. Ya había sido duramente vapuleado por buena parte de la comunidad médica de su época por plantear la relación estrecha entre símbolo y síntoma<sup>693</sup>. Con estas ideas sobre la dimensión atemporal y

---

<sup>690</sup> Ver capítulo 4, pp. 213ss.

<sup>691</sup> Ver capítulo uno, revisar pp. 43ss.

<sup>692</sup> Sigmund FREUD, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909)” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Vol. X, traducción directa del alemán de José L. Etcheverri, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, p. 140.

<sup>693</sup> La relación entre símbolo síntoma es descrita por Freud como un tipo de causalidad psicogenética. Y el rechazo que ello despertó entre la comunidad médica de la época es analizado por Freud en varios de sus textos. Ver, Sigmund FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis (1925 [1924])” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Vol. XIX, traducción directa del

no-consciente del pensamiento se encaminaba también a ser nuevamente rechazado por la otra comunidad en la que buscó amparo, la de los filósofos<sup>694</sup>. Su concepto de *Unwebusste*, sin tiempo ni contradicción, aparecía como un desatino<sup>695</sup> para quienes seguían a rajatabla el principio de identidad aristotélico. Al igual que sucedía con su teoría de las trazas o huellas mnémicas<sup>696</sup>, también sus primeros esbozos de una teoría de los *objetos internos* del pensamiento<sup>697</sup> venían a poner el dedo en la llaga de esta cuestión.

Freud mantenía que:

[e]s preciso recordar que todas las representaciones provienen de percepciones, son repeticiones de estas...[O]riginariamente ya la existencia misma de la representación es una carta de ciudadanía que acredita la realidad de lo representado. *La oposición entre subjetivo y objetivo no se da desde el comienzo*. Sólo se establece porque el pensar posee la capacidad de volver a hacer presente, reproduciéndolo en la representación, algo que una vez fue percibido, para lo cual no hace falta que el objeto siga estando ahí fuera. El fin primero y más inmediato del examen de realidad (*de objetividad*) no es hallar en la percepción objetiva (*real*) un objeto que corresponda a lo representado, sino *reencontrarlo*, convencerse de que todavía está ahí<sup>698</sup>. (Cursivas en el original).

En la morada del ello no se da la oposición objetivo-subjetivo. Esta separación llega establecerse *a posteriori*, cuando el pensamiento actualiza, mediante la representación de un objeto en la memoria, la presencia de algo cuya existencia externa puede rememorar, aunque sea de forma difusa o evocativa. Ahora bien, esta capacidad de hacer presente “dentro” algo que alguna vez estuvo o está “fuera” —acompañado de la interpretación de la percepción que esto conlleva<sup>699</sup>— trae aparejada la constitución de una línea divisoria. Una frontera que hace posible la organización y la interpretación de la realidad *para la consciencia* del individuo,

---

alemán de José L. Etcheverri, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, p. 229. Y también en Sigmund FREUD, “Autobiografía (1924 [1925])”, pp. 2776-2777.

<sup>694</sup> Ibid., p. 2792.

<sup>695</sup> “¿Qué puede decir, pues, el filósofo, ante una ciencia como el psicoanálisis según la cual lo psíquico, en sí, sería inconsciente, y la consciencia, solo una cualidad que puede agregarse o no, a cada acto psíquico sin que su eventual ausencia modifique algo en éste? Naturalmente, el filósofo afirmará que un ente psíquico inconsciente es un desatino, una *contradictio in adjecto*”. Sigmund FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis (1925 [1924])” en *Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2803.

<sup>696</sup> Ver Sigmund FREUD, “El Block Maravilloso (1924 [1925]) en Ibid., pp. 2808-2811.

<sup>697</sup> Profundizo sobre la constitución de los objetos internos en el próximo capítulo.

<sup>698</sup> Sigmund FREUD, “La negación (1925)” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Vol. XIX, traducción directa del alemán de José L. Etcheverri, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, p. 255.

<sup>699</sup> Interpretación no exenta de deformaciones, agregados, censura, omisiones, etc.

el “examen de realidad”, al que alude Freud. Notemos, sin embargo, que dicho examen de realidad, siempre desde el punto de vista de la consciencia del yo, no consiste en hacer corresponder un “adentro” con un “afuera”. Sobre todo, consiste en confirmar o *reencontrar* en el afuera algo que ya el individuo alberga dentro<sup>700</sup>. Según la expresión de Freud “convencerse de que [ese objeto] todavía sigue allí”. Y no cabe entender esto como un “subjetivismo radical” ni nada por el estilo pues, reiteramos, aquí la oposición subjetivo-objetivo no tiene cabida. Solo para la consciencia del yo, en un punto bastante más tardío en la evolución del psiquismo, ésta se vuelve útil.

Este mismo razonamiento es el que le brinda sustento para postular la ausencia de negación en el órgano perceptivo del *ello*. Desde el punto de vista de la teoría freudiana:

Armoniza muy bien con esta manera de concebir la negación el hecho de que en el análisis no se descubra ningún “no” que provenga de lo inconsciente, y que el reconocimiento de lo inconsciente por parte del paciente se exprese en una fórmula negativa. No hay mejor prueba de que se ha logrado descubrir lo inconsciente que esta frase del analizado, pronunciada como reacción: «No me parece», o «No (nunca) se me había pasado por la cabeza»<sup>701</sup>.

Pero si, como hemos visto, lo que caracteriza la fuerza de lo no-consciente proviene de su indiferencia ante la negación, así como también de su desconocimiento del tiempo y el espacio en estratos primordiales de la mente, entonces ¿dónde queda el valor de la metáfora arqueológica, con su simbolización del *id* como una ciudad interior perdida y sepultada en cada individuo? En la arqueología, la relación tiempo-espacio resulta muy apropiada pues, a medida que se excava, se encuentran las huellas de civilizaciones cada vez más primitivas. No obstante, para la psique, la metáfora de lo no-consciente como un «lugar» oculto en la que lo «más profundo» de nuestro ser se asimila a lo «más temprano» de nuestra vida, acarrea algunos problemas para el psicoanálisis. Incluso el “envidiado”<sup>702</sup> Schliemann había destruido

---

<sup>700</sup> Si *me* enamoro de alguien o *me* deleito ante un libro de filosofía, por poner dos ejemplos sencillos, es porque ese amor y ese deleite ya forman parte de mi ser. De ahí que tengamos que expresar verbalmente este tipo de relaciones con cualquier objeto o sujeto externo (sea un objeto inanimado o una persona) de forma reflexiva. La persona o el objeto simplemente actualizan partes del propio *self*, que se activa a través de ellos.

<sup>701</sup> FREUD, “La negación (1925)”, p. 257.

<sup>702</sup> Ver, Isabel PLATTHAUS, “Virtualmente inmortales: el inconsciente más allá de las excavaciones” en Jorge ALEMÁN (ed.), *Lo real de Freud*, ediciones Pensamiento, Consorcio del Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2007, p. 48.

involuntariamente porciones importantes de Troya en su afán de llegar más hondo con sus excavaciones<sup>703</sup>.

La metáfora arqueológica nos aporta la belleza de la imagen de una ciudad interior en el alma. Es decir, un ámbito público inserto en la subjetividad de cada individuo. Pero nos pone en duros aprietos cuando nos lleva a confundir muy fácilmente ese mundo interno con un objeto del mundo exterior, al que podemos acceder mediante el análisis hacia estadios más tempranos de la psique. Aunque las metáforas nos permiten construir puentes para el pensamiento, es importante no confundir sus imágenes con aquello que estamos estudiando. Más adelante me referiré a un enredo de esta clase en la teoría política del post-estructuralismo con su metáfora del “complejo de infra-estructura” formulado por Félix Guattari<sup>704</sup>. Por ahora, baste con resaltar que, a diferencia del exterior, en el mundo interno del individuo no rigen el principio de identidad, la negación y la lógica espacio-temporal. Con esto pareciera como si tocásemos el límite de las metáforas arqueológicas.

Poco a poco vamos descubriendo que, para Freud, dadas las complejas relaciones entre el territorio de la consciencia y lo no consciente, el vínculo entre tiempo y espacio se muestra como algo que ya no es seguro. En realidad —de atenemos al aporte que el psicoanálisis hace a la teoría de la identidad del *self*— ni para la facultad del pensar ni para la identidad de personas y grupos hay algo así como «espacios» totalmente seguros. Y esto nos reenvía hacia el segundo grupo de metáforas empleadas por Freud: las políticas y las militares.

### **5.3 MICROPOLÍTICA Y PSICOANÁLISIS**

Aunque las investigaciones de Freud sobre los aspectos no conscientes del pensamiento humano fueron elaboradas hace ya más de un siglo, y a pesar del profundísimo impacto que ello supuso para la medicina y la psiquiatría, a la teoría política contemporánea aun le resulta complicado el tomar en cuenta a un ciudadano cuya subjetividad ya no responde a la caracterización diáfana que la Modernidad le había proyectado. El ciudadano de pensamiento topográfico, consumidor y almacenador de objetos mentales, depredador insaciable de memorias comunitarias y soberano último de sus elecciones muestra

---

<sup>703</sup> Ver, Heinrich SCHLIEMANN, *El hombre de Troya: Autobiografía* traducción de Miguel Chamorro González, Interfolio, Buenos Aires, 2010, *passim*.

<sup>704</sup> Félix GUATTARI y Suely ROLNICK, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006, *passim*.

importantes síntomas de agotamiento. Tal vez no se trate solo de una cierta dificultad de la ciencia política para integrar las dimensiones no conscientes del pensamiento, sino más bien de atender al *id o ello* como un fenómeno de raigambre política y no meramente psicológica.

Uno de los rasgos que nos posibilitan una lectura de Freud en clave de teoría política es el lenguaje que utiliza a la hora de describir los fenómenos complejos que se manifiestan en la psique individual<sup>705</sup>:

Vemos ahora al yo con todas sus energías y debilidades. Se halla encargado de importantes funciones; por su relación con el sistema de la percepción establece el orden temporal de los procesos psíquicos y los somete al examen de la realidad...Este dominio es, de todos modos, más formal que efectivo. Por lo que respecta a la acción, *se halla el yo en una situación semejante a la de un monarca constitucional*, sin cuya sanción no puede legislarse nada, pero que reflexionará mucho antes de oponer su veto a una propuesta del Parlamento...<sup>706</sup>.  
(Cursivas añadidas).

Ahora las metáforas arqueológicas abren paso a las políticas. Freud representa al yo del individuo como un monarca constitucional. Si la consciencia aparece metaforizada como el territorio de un Estado moderno se debe, en parte, a que el yo cumple el papel de una de las funciones primarias del gobierno: la ejecutiva. Por un lado, este yo-monarca tiene trato habitual con su Parlamento, refrenda sus leyes o veta sus propuestas. El yo del individuo constituiría la parte ejecutiva del gobierno que cumple la función de autorizar y refrendar las acciones de la persona en el mundo exterior. Algo que podríamos entender como el control consciente de los actos. Sin embargo, esta expresión, aparentemente razonable, nos deja con varias dudas. Alguien podría preguntarse, por ejemplo, si ese control “consciente” de nuestros actos refiere a un plan previamente establecido por la consciencia del yo, y que posteriormente éste ejecuta, o si se trataría más bien de “hechos que se precipitan de dentro afuera *sin saber bien por qué* se han producido o *quién* los ha autorizado”<sup>707</sup>. Creo que a esto mismo se refiere Freud cuando señala que, en lo que toca al “examen de realidad” y al establecimiento del ordenamiento temporal en los procesos psíquicos, este dominio del yo es “más formal que efectivo”.

---

<sup>705</sup> ROIZ, *La Recuperación del Buen Juicio...*, pp. 304-307.

<sup>706</sup> Sigmund FREUD, “El Yo y el Ello (1923)”, en *Obras Completas*, Vol. VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2726.

<sup>707</sup> Javier ROIZ, “Sobre la Tolerancia en la Sociedad Vigilante”: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 13, N° 43 (2008), p.109.



El Parlamento, por otro lado, evoca en esta imagen a otra de las funciones gubernamentales: la legislativa. Aquí, el Parlamento no es solamente el lugar donde se elaboran y discuten las leyes, es decir: las normas de conducta por las que nos guiamos. Se trata sobre todo de la sede del *parlamentar*, el sitio del hablar, del escuchar y del decir, el espacio que más rápidamente podemos asociar con el *logos* del individuo, pero que, sin embargo, va más allá de él. Con cierta inventiva, se podría interpretar esta figura del parlamento interior empleada por Freud, como una alusión al pensamiento, a la facultad característica más bien del intelecto (*nous*) y no tanto del alma (*psiquè*). Tanto el Parlamento en la ciudad, como el pensamiento en el individuo, son los sitios de la representación por naturaleza. Y ambos se definen por su pluralidad constitutiva. En el caso del Parlamento su pluralidad resulta obvia, en la medida que es el órgano encargado de representar la multiplicidad de opiniones políticas para el conjunto de la *polis*. Mientras que, en el caso del pensamiento, la pluralidad se encuentra inserta al interior de cada individuo. Esto es lo que permitiría no solamente el *dos-en-uno socrático* que siempre conduce hacia lo dialógico<sup>708</sup>, sino también la verdadera conversación silenciosa del yo con las otras partes del *self* que caracteriza al pensamiento individual. Hannah Arendt, por ejemplo, se mostraba algo dubitativa al respecto<sup>709</sup>. Y, aunque en *La vida del espíritu* insistía en interpretar el diálogo interior del pensamiento como puro *dia-logos*<sup>710</sup>, también argumentaba en un sentido levemente parecido al de Freud:

*[U]a consciencia de sí no es lo mismo que el pensamiento; los actos de la consciencia de sí comparten con la experiencia sensible el ser «intencionales» y, por tanto, cognitivos, mientras que el yo pensante [para nosotros, el self] no piensa algo, sino sobre algo, y este acto es dialéctico, se desarrolla bajo la forma de un diálogo silencioso...Del mismo modo que la metáfora supera la brecha entre el mundo de las apariencias y las actividades mentales que se desarrollan en él, así el dos-en-uno socrático alivia la soledad del pensamiento; su intrínseca dualidad apunta hacia la infinita pluralidad que es la ley de la tierra<sup>711</sup> (cursivas añadidas).*

---

<sup>708</sup> Arendt toma a Sócrates por modelo y descubridor de la experiencia del pensamiento. A raíz del famoso pasaje de *Gorgias*: «es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo y me contradiga», Arendt argumenta en términos estrictamente dialógicos sobre esto. ARENDT, *La vida del espíritu*, pp. 202-203, 210-211.

<sup>709</sup> No siempre en Arendt el pensamiento es diálogo silencioso del yo con el sí mismo. En otras partes se refiere al pensamiento como a esa “conversación anticipada con los otros”. Voy a explorar más profundamente esta segunda caracterización del pensamiento hacia el final de nuestro recorrido. Ver capítulo 7, pp. 381-382.

<sup>710</sup> *Ibid.*, pp. 204, 205.

<sup>711</sup> *Ibid.*, p. 210.

En este aspecto, pareciera como si Freud describiese con más precisión y detalle que Arendt la relación entre la consciencia del yo y el pensamiento. También para la teórica política judeo-alemana parece estar presente, aunque de forma implícita, esta analogía entre tres poderes de gobierno en la ciudad (ejecutivo, legislativo y judicial) y los tres poderes de gobierno en el individuo (el pensamiento, la voluntad y el juicio)<sup>712</sup>. A pesar de que ella distingue al pensamiento de “la consciencia de sí” y de que conceptualiza un conjunto de relaciones mucho más amplias e indeterminadas para la facultad del pensar; es como si, finalmente, no pudiera resistirse al influjo griego, más bien aristotélico, de su formación como filósofa y cayera en el principio de no-contradicción como regla básica del pensamiento:

El rasgo común es que el diálogo del pensamiento sólo puede darse entre amigos, y que su criterio básico, su ley suprema, por así decirlo, reza: «No te contradigas»<sup>713</sup>.

Pero volvamos a Freud y su metáfora del yo como poder ejecutivo. El yo-monarca, que Freud describe es, ante todo, el custodio celoso de unos límites *al interior* de sus propias fronteras. Desde los inicios de la vida psíquica, el yo se siente amenazado por las incursiones diurnas y nocturnas de agentes que atraviesan sin su permiso los controles que, a pesar de la coerción de su voluntad o de los más elaborados principios proclamados desde el Parlamento, insisten en rebelarse contra la constitucionalidad de su gobierno.

El contenido del *Ello* puede pasar al yo por dos caminos distintos. Uno de ellos es directo, y el otro atraviesa el ideal del yo. La elección entre ambos resulta decisiva para muchas actividades anímicas. El yo progresa desde la percepción de los instintos hasta su dominio y desde la obediencia a los instintos hasta su coerción. En esta función participa ampliamente el ideal del yo, que es en parte una función reactiva contra los procesos instintivos del *Ello*. *El psicoanálisis es un instrumento que ha de facilitar al yo la progresiva conquista del Ello*<sup>714</sup>. (Cursivas añadidas).

Se entiende que, por un lado, a cuanta mayor vigilancia y represión en el territorio de la consciencia del yo, mayor será, por otro lado, la rebelión del ello que no desiste en hacerse escuchar. Surge entonces la subversión del cuerpo (la reacción somática) o de buena parte de

---

<sup>712</sup> Ibid., p. 91.

<sup>713</sup> Ibid., p.211. Como veremos en el capítulo final de este trabajo, esta no es una posición definitiva en el pensamiento de Arendt.

<sup>714</sup> FREUD, “El Yo y el Ello (1923)”, p. 2726.

la psique y con ella el conflicto<sup>715</sup>, produciendo así diversos síntomas de índole neurótica o psicótica, según la gravedad del caso. Es decir: según la intensidad del conflicto prácticamente bélico entre el yo y el ello. Que Freud seleccione un abanico de metáforas, analogías y correspondencias con el lenguaje propio de la política y de lo militar no forma parte, a mi juicio, de una técnica de explicación o convencimiento de su audiencia. Por el contrario, entendemos que Freud describe, precisamente y con profundidad retórica, un fenómeno complejo de relaciones intrapsíquicas en el individuo, pues éste es un ámbito político *per se*.

Términos como culpa y ley, palabras extraídas del foro judicial, represión, ataque o *amnesia*<sup>716</sup> aparecen en el lenguaje psicoanalítico para explicar aquello que hoy podríamos entender como la gobernanza del ciudadano<sup>717</sup>. Las metáforas políticas, a las que el psicoanálisis recurre una y otra vez, tienden un puente con lo que parece ser el funcionamiento de un estado moderno. Hacer una lectura política de varios de sus textos clave significa percatarse, en realidad, que dichas metáforas apuntan a iluminar y hacer viables aspectos del gobierno de la vida del ciudadano<sup>718</sup>. Este puente entre el gobierno de la *polis* y el gobierno de las realidades psicósomáticas del individuo es lo que nos permite tratar a las teorías del psicoanálisis como estudios de *micropolítica*.

A continuación, profundizaré sobre esta conexión en donde la interioridad del *self* individual aparece doblemente afectada. Hacia adentro, el individuo descubre su propia pluralidad interior: el dos-en-uno del pensamiento que Arendt reivindicaba con Sócrates, o la relación del «yo» con el «mí» que el uso reflexivo del lenguaje nos pone tan de manifiesto que es como si nos pasara desapercibida. Hacia afuera, no obstante, la persona se desenvuelve como «una más» entre otros seres humanos, independientemente de sus roles asignados. En este identificarse con ser *uno más entre otros*, el sujeto pone en juego su participación

---

<sup>715</sup> Éste es el punto de partida del psicoanálisis según el médico Freud, en función de las observaciones clínicas de Josef Breuer y las investigaciones de Charcot sobre la hipnosis. La hipótesis inicial que al final de su vida Freud creía haber probado fehacientemente con su trabajo, mientras que sus detractores descalificaban una y otra vez como pseudocientífica, consistía precisamente en afirmar cierta correspondencia entre la dolencia física y la psíquica. Afirmando, así, que “los síntomas somáticos de la histeria son psicogénicos, es decir, que representan sedimentos de procesos psíquicos transcurridos”. Sigmund FREUD, “Las resistencias contra el psicoanálisis (1924-1925)”, p. 2802.

<sup>716</sup> La palabra amnistía, el olvido de delitos políticos, tiene su raíz en la palabra amnesia, que proviene del griego, *a + mnásthai*, es decir: no recordar.

<sup>717</sup> ROIZ, *La recuperación del Buen Juicio*, p.319.

<sup>718</sup> A pesar de que Freud no lo menciona y desconocemos si lo había leído durante su infancia, un interesante paralelismo entre el pensamiento de Freud y el de Maimónides podría aquí ser establecido. Para el maestro sefardita, el primer estadio de la ciencia política era el gobierno de la vida del individuo. Ver, sobre esto, Leo STRAUSS, “‘Maimonides’ Statement on Political Science”: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 22 (1953), pp. 115-116; Juan DORADO, “Maimónides: letargia y conocimiento desarmado” en *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, pp. 637- 639 y Javier ROIZ, “Maimónides y la teoría política dialéctica”: *Foro Interno*, n° 6 (2006), pp. 11-38.

comunitaria y su papel mediador entre el «adentro» de su mundo interno y el «afuera» de su relación con los otros.

En las páginas sucesivas caracterizaré, a partir de la aportación psicoanalítica, esta vinculación entre el «adentro» y el «afuera» del sujeto como *ambivalentemente* marcada por la relación con la omnipotencia y el desamparo que impregnan tanto la vida psíquica individual como la colectiva. Pero, para introducirnos en el problema de la omnipotencia y su par complementario, el desamparo y la intemperie (esta vez ya no metafísica, sino psíquica y política), hace falta bucear en la estructura de la voluntad de la consciencia del yo y su perenne malestar ante los límites.

#### 5.4 CRISIS DE SOBERANÍA EN LA VOLUNTAD DEL YO

Aquí no todos...podemos ser reyes; no es un bien la soberanía de muchos; uno solo sea príncipe, uno solo rey...<sup>719</sup>.

Una ilustración muy sencilla de los factores micropolíticos que el psicoanálisis pone en juego queda estupendamente plasmada en las consideraciones de Freud sobre la hipnosis. El psicoanálisis, decía Freud, había nacido con el siglo veinte<sup>720</sup>. Sin embargo, no brotaba de la roca ni caía del cielo, “sino que se enlazaba a algo anterior, continuándolo”<sup>721</sup>. Ese antecedente eran los esfuerzos médicos por comprender mejor las enfermedades nerviosas, por entonces llamadas “funcionales”<sup>722</sup> y que, hasta ese momento, solamente eran tratadas desde una perspectiva estrictamente neurológica. Comentaba Freud que con “el factor psíquico no sabía qué hacerse: no podían aprehenderlo; lo abandonaban a los filósofos, a los místicos y a los curanderos”<sup>723</sup>. Aún más desalentador le parecían las terapias pretendidamente científicas, y brutales, como el uso de la electricidad para calmar las dolencias nerviosas. Tampoco le convencían, por ineficaces, las tácticas “de influenciación psíquica” consistentes en “intimidaciones, burlas y reprimendas”<sup>724</sup> al paciente por parte del médico. Freud parece percibir en esta clase de tratamientos no solo su fuerte dosis de

---

<sup>719</sup> HOMERO, *Iliada*, rapsodia II, 202-204, p. 84.

<sup>720</sup> Sigmund FREUD, “Esquema del Psicoanálisis (1923 [1924])” en *Obras completas*, Vol. VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2729.

<sup>721</sup> *Ibidem*.

<sup>722</sup> *Ibidem*.

<sup>723</sup> *Ibidem*.

<sup>724</sup> *Ibidem*.

autoritarismo sino también el terror del hombre sano a la enfermedad, especialmente a la enfermedad mental<sup>725</sup>.

En ese contexto, el viraje decisivo para el psicoanálisis se produjo con motivo de los innovadores trabajos de Bernheim, Charcot y Breuer, en torno al fenómeno de la hipnosis. Freud extrae de ellos la convicción que ahora “lo inconsciente” puede pasar del terreno de la especulación conceptual al laboratorio científico. Cree que, a partir de las experiencias y los influjos de la hipnosis o sugestión, el *id* se vuelve “corpóreo, tangible y objeto de experimentación”<sup>726</sup>. Hasta aquí no hay nada en el relato de Freud que lo distinga de cualquier otro médico de su época. Un investigador responsable, riguroso y amante de la ciencia, un científico dialéctico en toda regla, preocupado con el progreso de la teoría y, también, con el alivio de las dolencias de sus pacientes.

Sin embargo, un episodio en concreto le hace preguntarse hasta qué punto es factible y deseable *inducir* a otro individuo, incluso si es para arrancarlo de su dolencia, a partir de la sugestión. Se topa ante la experiencia de un paciente que, una vez ya iniciado el tránsito hipnótico, se resiste a las órdenes que emanan del médico. Freud se pregunta cuál es el *poder interior* que puede rebelarse contra la sugestión médica y *de dónde* proviene ya que, al encontrarse el paciente bajo el influjo de la hipnosis, no era posible que la resistencia viniese a cuenta de la consciencia del sujeto:

De este modo quedamos preparados para admitir que la sugestión (o, más exactamente, la sugestibilidad) es un fenómeno primario irreductible, un hecho fundamental de la vida anímica humana. Así opinaba Bernheim, de cuyos asombrosos experimentos fui testigo presencial en 1889. Pero recuerdo también haber experimentado por entonces una oscura animosidad contra tal *tiranía de la sugestión*. Cuando oía a Bernheim interpelar a un enfermo poco dócil con las palabras “¿qué hace Usted? *Vous vous contre-suggestionez!*”, me decía a mí mismo que aquello constituía una injusticia y una violencia. El sujeto poseía un evidente derecho a “contra-sugestionarse” cuando se le intentaba dominar por medio de sugerencias<sup>727</sup>. (Cursivas añadidas).

---

<sup>725</sup> Jaime MACABÍAS, “Sigmund Freud y la teoría política”: *Foro Interno*, nº 3 (2003), p. 106.

<sup>726</sup> *Ibidem*.

<sup>727</sup> Sigmund FREUD, “Psicología de las masas y análisis del Yo (1921)” en *Obras Completas*, Vol. VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid p. 2576.

El rechazo de Freud de la “tiranía de la sugestión o hipnosis”<sup>728</sup>, juntamente con la publicación de *La interpretación de los sueños*<sup>729</sup>, con el despuntar del siglo, señala el inicio del viaje de un médico vienés intensamente comprometido con los criterios más autoritarios de la ciencia del siglo diecinueve hacia nuevos caminos. Había descubierto que la sugestión de los expertos no garantizaba el convencimiento, menos aún la cura, del paciente. Además, en caso que lo hiciera, la hipnosis no era algo necesariamente meritorio. Al contrario, se trataba de una acción que constituía, según lo expresa, “una injusticia y una violencia”. El episodio con el paciente “poco dócil” es el que le lleva a cambiar el método de la hipnosis por el principio de libre asociación de ideas en la mente del paciente-ciudadano<sup>730</sup>.

Respecto de la sugestión, le preocupaban dos cosas: la primera, la arbitrariedad y violencia del método al que no duda en calificar de “tiranía”; la segunda, su comprobada ineficacia. Freud admite que eran “muchos los pacientes a los que no conseguía hipnotizar”<sup>731</sup>, lo que equivale a decir que topaba en el interior del enfermo con una fuerza de orden superior a la de la cura voluntariosa impuesta por el médico. Como se puede apreciar, tanto su preocupación por la vulneración de la libertad del paciente como su reconocimiento de la relación entre fuerzas conscientes y no-conscientes implicadas en la psique connotan una preocupación netamente política. En otras palabras, la pregunta de fondo para Freud sería: si no es la consciencia, ¿quién o qué gobierna la vida del ser humano?

Apenas hemos comenzado a desgranar algunos de los elementos de la teoría psicoanalítica que nos ayudarán en nuestra reformulación del concepto de identidad, pero ya se advierten muy sobresalientemente las críticas o resistencias que éstos pueden desatar. Desde los *Estudios sobre la histeria*, Freud había llegado a la conclusión que:

El campo de la actividad psíquica representadora no coincide...con el de la consciencia potencial; éste es más limitado que aquel. La actividad psíquica representadora se...descompone en consciente e inconsciente, y las representaciones, en susceptibles e *insusceptibles* de conciencia. No podemos,

---

<sup>728</sup> En su autobiografía explica que, en sus inicios, su “arsenal terapéutico no comprendía sino dos armas, la electroterapia y la hipnosis”. Freud, “Autobiografía (1925)”, p. 2766. También relata que pronto abandonó la idea de la curación a partir del electroshock por la profunda decepción que le produjo descubrir que “la obra del primer neuropatólogo alemán [se refiere a W. Erb] no tenga más relación con la realidad que un libro egipcio sobre los sueños, como los que se venden en baratillos, me fue harto doloroso, pero me ayudó a libertarme de un resto de mi ingenua fe en las autoridades”. *Ibidem*.

<sup>729</sup> Sigmund FREUD, *La interpretación de los sueños* (1901), traducción de Luis López-Ballesteros, Planeta, Buenos Aires, 1992.

<sup>730</sup> FREUD, “Esquema del Psicoanálisis (1923 [1924])”, p. 2732ss.

<sup>731</sup> *Ibidem*.

entonces, hablar de una escisión de la consciencia, pero sí de una *escisión de la psique*<sup>732</sup>. (Cursivas en el original).

¿Cómo es posible que exista algo *por fuera* de lo consciente pero que, al mismo tiempo, resida en *el interior* de lo anímico? ¿Qué clase de representaciones son esas que la consciencia no puede representarse? Tal y como se preguntaba Paul Ricœur con inquietud: “¿no es *dueño* de sí el sujeto consciente?”<sup>733</sup>. Bien, de atenernos al planteo freudiano, creo que ya podemos decir que no. La gracia es justamente ésta: el yo no es amo ni *dueño*, no controla lo acontecido en su propia casa. Vale decir que la consciencia del yo no puede *apropiarse* de aquello con lo que, por otra parte, se ve obligada a convivir.

Y la gracia no emana sin conflicto, pues esta declaración de cierto desvalimiento por parte del yo es contrarrestada por éste con creencias fantasiosas sobre su propia omnipotencia. La omnipotencia del pensamiento y los deseos<sup>734</sup> que, según Freud, asiste como consuelo al hombre desde sus épocas más primitivas y que se emparenta con la magia. Nosotros conjeturamos que, desde un punto de vista político, esta relación ambivalente con lo omnipotente (con el poder sin límites) se camufla como soberanía del yo y del nosotros mediante la exaltación de la voluntad individual o colectiva en tiempos más recientes.

El problema aquí radica en que el contorno del yo no puede —y el del nosotros tampoco— absorber o fusionarse con la omnipotencia sino es pagando el precio de su propia disolución. Por esta razón, los griegos consideraban a la *hybris* un delito cívico, una transgresión peligrosa y destructiva para la *polis*<sup>735</sup>. En este sentido, el planteo de Freud hace eco con el de Voegelin, aunque los dos difieran diametralmente en las implicaciones que extraen de ello.

La herida que las teorías del psicoanálisis producen sobre la pretensión de soberanía del yo, se inscribe como una tercera ofensa al “narcisismo general, el amor propio de la Humanidad”<sup>736</sup>. Freud se muestra en este punto como un científico ferviente. La primera de estas ofensas, la herida cosmológica, se corresponde con la creencia humana —desde la Antigüedad hasta Copérnico— de que la Tierra ocupaba el centro del Universo mientras que la Luna, el Sol y el resto de planetas giraban en derredor de ella. Aunque tres siglos antes de

---

<sup>732</sup> Sigmund FREUD y Joseph BREUER, “Estudios sobre la histeria (1895)”, p. 235.

<sup>733</sup> RICŒUR, *Caminos de reconocimiento...*, p. 151. En verdad, la pregunta de Ricœur es más amplia y apunta al problema de la responsabilidad, entra de lleno en el aspecto ético y relacional de esta misma cuestión política. Retomaré este problema en el capítulo séptimo.

<sup>734</sup> FREUD, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909)”, pp. 177, 182-183.

<sup>735</sup> Ver, por ejemplo, Mark BUTTON, *Political Vices*, Oxford University Press, New York, 2016, pp. 33-59.

<sup>736</sup> FREUD, “Esquema del Psicoanálisis (1923 [1924])”, p. 2434.

Cristo esa creencia ya había sido puesta en duda por Aristarco de Samos y los pitagóricos, Freud entiende que este descubrimiento no fue admitido de forma general hasta el Renacimiento y la teoría copernicana<sup>737</sup>. La segunda afrenta, de carácter biológico, vino de la mano de Charles Darwin, con su teoría de la evolución de las especies. Al enlazar la aparición de los hombres sobre la faz de la Tierra con el devenir genético de la escala zoológica, la noción del hombre como especie superior y completamente separada del reino animal comenzó a tambalear. Freud refresca en este punto, los estudios culturales que en los que ya había comenzado a interesarse desde *Totem y tabú*<sup>738</sup>. Señala que esta exaltación de lo humano, que se produce por efecto de negar en el hombre cualquier lazo de comunidad con la especie animal, tiene dos excepciones peculiares: los niños y los pueblos primitivos, lo que él llama “el hombre primordial”<sup>739</sup>.

Pero la ofensa más grave, la que proviene de su pensamiento y pluma, es la psicológica. Freud insiste en que:

El hombre, aunque exteriormente humillado, se siente soberano de su propia alma. *En algún lugar del nódulo de su yo se ha creado un órgano inspector, que vigila sus impulsos y sus actos, inhibiéndolos y retrayéndolos implacablemente cuando no coinciden con sus aspiraciones...su consciencia da cuenta al yo en todos los sucesos de importancia que se desarrollan en el mecanismo anímico, y la voluntad dirigida por estas informaciones ejecuta lo que el yo ordena y modifica aquello que quisiera cumplirse independientemente*<sup>740</sup>. (Cursivas añadidas).

Freud había observado, no obstante, que la fuerza ejecutiva de la voluntad no era lo suficientemente poderosa como para responder ante todos los sucesos internos transcurridos en el alma. Como ya dijimos, a menudo el yo puede tropezar con limitaciones que provienen de su propia casa. Y la voluntad o el empeño para sortearlas puede no ser un recurso eficaz. Sucede, por ejemplo, cuando ciertos olvidos, aparentemente fortuitos, revelan necesidades acuciantes, o cuando ideas inconfesables y recurrentes sobrevuelan la mente sin que podamos

---

<sup>737</sup> Ibidem. Una idea similar plantea el epistemólogo Thomas Kuhn. Ver, Thomas KHUN, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1976, p. 4.

<sup>738</sup> Sigmund FREUD, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos (1913 [1912-1913])” en *Obras completas*, Volumen XIII, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, pp. 7-163.

<sup>739</sup> FREUD, “Esquema del Psicoanálisis (1923 [1924])”, p. 2434.

<sup>740</sup> Ibid., p. 2435.



evitarlas. Alguien dice, por ejemplo, “me voy a dormir”; que lo logre o no es un acto que cae por fuera de la esfera de su voluntad. También sucede que:

[s]urgen impulsos, *que son como los de un extraño*, de suerte que el yo los niega, pero no obstante ha de temerlos y tomar medidas precautorias contra ellos. *El yo se dice que aquello es una enfermedad, una invasión extranjera, e intensifica su vigilancia.* Pero no puede comprender por qué se siente tan singularmente paralizado<sup>741</sup>.  
(Cursivas añadidas).

Hay un tono de radicalidad y repudio en la reacción del yo que le lleva directamente a exportar hacia el afuera el origen del problema. Ese “afuera” compartido con los otros y donde también se construyen y destruyen comunitariamente las circunstancias de la vida. Aunque en la perspectiva del yo, ese afuera empieza a funcionar ahora como la cristalización de una estructura proyectada que, tensada hasta su propio límite, se torna persecutoria o paranoide.

## 5.5 IMPOTENCIA Y VIGILANCIA

Admitamos que el mundo pulsional del *id* que Freud describe —ese territorio metafórico que conjuga fuerzas indómitas de la vida y la muerte, refractarias en gran medida ante los logros de la racionalidad intelectual— puede producir inquietud y desasosiego tanto para el individuo como para la cultura. Y que, ante este “miedo al descontrol”<sup>742</sup>, una salida un tanto desesperada y ansiosa pueda pasar por la vía autoritaria, por el gobierno dictatorial. Esto es: una vía de refuerzo de la autoridad del yo, de su voluntad y su racionalidad ejecutiva, como garante último del gobierno de cada persona. Por momentos, hasta Freud parece asustarse ante sus propios descubrimientos y ceder ante esta opción<sup>743</sup>.

De esta forma, una lectura posible sobre “la progresiva conquista del Ello”<sup>744</sup> por parte del yo —gracias a las técnicas de domesticación propuestas por los precursores psicoanalistas— podría lógicamente desembocar en lo que el propio Freud se atrevería a

---

<sup>741</sup> Ibidem.

<sup>742</sup> DORADO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, pp. 407ss.

<sup>743</sup> En la misma línea que Voegelin cuestionaba a Hegel, Dorado se pregunta muy lúcidamente si no se dejaba llevar Freud por el mismo pensamiento mágico que él ya creía superado y conjetura si, acaso, el teórico “riguroso de la mente” no puede en ocasiones “actuar como un hechicero capaz de exorcizar con palabras mágicas los males de la sociedad”. Ibid., p. 504.

<sup>744</sup> FREUD, “El Yo y el Ello (1923)”, p. 2726.

caracterizar, en su correspondencia con Albert Einstein, como “dictadura de la razón”<sup>745</sup>. Algo así como un gobierno despótico, pero benigno, claramente orientado al control férreo y la expansión invasiva del yo sobre el continente del ello. En teoría, esta invasión vigilante permitiría sofocar el conflicto interno y liberar al yo de parte de sus servidumbres<sup>746</sup>. El psicoanálisis vendría así a completar entonces el proyecto científico de la Ilustración. No solamente luchar contra las tiranías externas de los estados y las naciones, sino también liberarse de la tiranía del ello. Una opresión que Freud identifica con los mandatos de la vida instintiva y con la supra idealización del yo, especialmente manifiesta según nos describe, en los cánones de la cultura occidental.

Este super-yo es tanto el representante del Ello como el del mundo exterior. Ha nacido por la introyección en el yo de los primeros objetos...[se refiere fundamentalmente a las figuras paterna y materna]...El super-yo conservó así caracteres esenciales de las personas introyectadas: su poder, su rigor, y su inclinación a la vigilancia y el castigo. El super-yo, o sea la consciencia moral que actúa en él, puede, pues, mostrarse dura, cruel, e implacable contra el yo por él guardado. El imperativo categórico de Kant es, por tanto, el heredero directo del complejo de Edipo<sup>747</sup>.

Además del rol supraidealizador del yo, está también la dureza y convicción médica con la que Freud se refiere al tema de los instintos y las pulsiones en el *id*. Esto aparece como algo realmente complejo y angustiante de integrar, sobre todo desde el punto de vista político. Sus teorías sobre los dos tipos de pulsiones, eróticas y tanáticas en el individuo<sup>748</sup>, toman en algunos de sus trabajos un carácter biológico profundamente determinista, más que pesimista<sup>749</sup>. Particularmente me refiero a la idea, que comienza a desarrollar en *Más allá del principio del placer*, acerca de una fuerza mortífera *innata* en el ser humano. Esta fuerza destructiva sería, según Freud, la que impulsaría al hombre, más allá de toda elaboración, al exterminio de su entorno o a su propia autodestrucción.

---

<sup>745</sup> Sigmund FREUD, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) (1933 [1932])”, *Obras completas*, Volumen XXII, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1991, p. 196.

<sup>746</sup> FREUD, “El Yo y el Ello (1923)”, pp. 2721-2728.

<sup>747</sup> Sigmund FREUD, “El problema económico del masoquismo (1924)” en *Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2757.

<sup>748</sup> FREUD, “Más allá del principio del placer (1920)” en *ibid.*, p. 2507-2541.

<sup>749</sup> Para una interpretación en signo opuesto, donde se interpreta justamente el determinismo freudiano como puro pesimismo, ver, Ariana REANO, “Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden”: *Foro Interno*, nº 9 (2009), pp. 111-128.

El que el fin de la vida fuera un estado no alcanzado nunca anteriormente, estaría en contradicción con la Naturaleza, conservadora de los instintos. Dicho fin tiene que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo anorgánico, podremos decir: *La meta de toda vida es la muerte*. Y con igual fundamento: *Lo inanimado era antes que lo animado*<sup>750</sup>. (Cursivas en el original).

Es importante resaltar, sin embargo, que Freud es bien cauto respecto a estas especulaciones sobre los dos tipos de instintos, el de vida y el de muerte. En reiteradas oportunidades repite que se debe estar “siempre dispuesto a abandonar...en el momento que veamos que no conduce a nada útil el camino seguido”<sup>751</sup>. Y que, ya nuevamente con su tono de científico combativo, “sólo aquellos crédulos que pidan a la ciencia un sustitutivo del abandono del catecismo podrán reprochar al investigador...la modificación de sus opiniones”<sup>752</sup>.

Sin embargo, la mera consideración de la muerte y la destrucción como instintiva en el ser humano se acerca demasiado a la implantación de lo inherente en el carácter del individuo. Como ya se ha dicho, la expansión de lo inherente en el carácter suele hacerse a expensas de lo indeterminado y del ámbito propio de las facultades políticas. Una lectura psicoanalítica que no pudiese desencallar de sus postulados sobre lo instintivo corre el riesgo de naturalizar elementos importantes de la contingencia política. Tal vez el ejemplo retórico más claro en este sentido sea la importancia que ha tenido para la filosofía política de la Modernidad el tropo del estado de naturaleza, tanto en su versión violenta y destructora como en la supra idealizada o romántica. El problema, tanto en el caso de la idea del estado natural como en el de pulsión instintiva, parte de sus respectivas definiciones de universalidad y, por tanto, de inevitabilidad.

Este sentido opresivo que empieza y acaba con la adopción de los criterios biológicos de las ciencias naturales y su traslación al ámbito de lo humano es también fuertemente criticado por Félix Guattari en su estudio sobre micropolítica<sup>753</sup>. El psicoanalista y filósofo francés denomina a esta clase de reduccionismo “complejo de infraestructura”, en una

---

<sup>750</sup> FREUD, “Más allá del principio del placer (1920)”, p. 2526.

<sup>751</sup> Ibid., p. 2541.

<sup>752</sup> Ibidem.

<sup>753</sup> Félix GUATTARI y Suely ROLNICK, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

metáfora que conjuga marxismo con psicoanálisis de forma un tanto truculenta. Entiende Guattari que:

[l]os maleficios de este complejo se han ejercido en el seno de las ciencias humanas y sociales a medida que éstas se han ido afirmando en las sociedades industriales. «Sea cual sea el campo considerado, provéannos de una base energéticamente cualificable y nosotros construiremos con ella una ciencia verdadera». A partir de este paradigma se ha instaurado un «superyó entrópico», que tiene como principal efecto colocar a quienes estaban preocupados por ello en la incapacidad de percibir un movimiento, una transformación, una alteración...sin que hubiera que remitirla a una misma economía energética fundada sobre los dos sacrosantos principios de la termodinámica<sup>754</sup>.

Guattari parece estar apuntando directamente a la teoría económica de la consciencia basada, a su vez, en el concepto de libido y sus derivados sobre la sexualidad. Y pareciera ser que le apunta no por su potencial escandalizador, sino más bien por todo lo contrario. Al poner un fundamento instintivo y pulsional como causa, un fundamento cargado de connotaciones maquinales o mecanicistas, como los de cualquier economía energética, con su arrastre de principios termodinámicos, el psicoanálisis ha quedado petrificado, sostiene Guattari, en una “mera *performance* oral individual, basada generalmente en un modo familiarista de la subjetividad, en el contexto de las sociedades industriales «desarrolladas»”<sup>755</sup>.

El problema de la crítica posestructuralista encarnada en el texto de Guattari reside, a mi juicio, en que continúa en cierta forma instalada en la misma clase de prejuicios de los que dice emanciparse. Así, frente al problema de la percepción como pura inherencia —que es la cuestión de fondo que está en juego: las leyes invariables (*de hierro*) de la historia, los complejos universales en el individuo— el postmodernismo termina proponiendo una multiplicidad<sup>756</sup>, dislocación, descentramiento, fragmentación, cualquiera sea el término escogido, igualmente inherente. En el caso de Guattari, por ejemplo, aunque rechace las intentonas científicas por aprehender lo no consciente (así “pulsiones” y “libido” deberían ser términos a descartar, sin embargo “deseo”, no) acaba por proponer un estudio modélico del *id* con nueve elementos que lo compondrían<sup>757</sup>. Se trata, por lo tanto, de un estudio topográfico (y nuevamente reduccionista) de lo no cognoscible. “En otra ocasión me atreví

---

<sup>754</sup> Ibid., p. 251.

<sup>755</sup> Ibid., p. 312.

<sup>756</sup> Ibid., p. 248-249.

<sup>757</sup> Ibidem.

—dice Guattari, casi como admitiendo la envergadura un poco omnipotente de su empresa— a proponer *una modelización*...una cartografía general de las formaciones del inconsciente, un modelo de inconsciente en el que esos diferentes modos de semiotización pudiesen articularse entre sí<sup>758</sup>.

Pienso que los intentos de aprehensión de lo no consciente, incluso los más reduccionistas o topográficos, también albergan en cierta forma la esperanza de mantener abierta la pregunta por el ser. Es verdad que, por un lado, al brindar una respuesta, un esquema, “un modelo”, como decía Guattari, este preguntar queda relegado para pasar a convertirse en un dominio, un “terreno”, un campo abonado a la exploración y la «explotación», en el sentido del término más antiecológico posible, por decirlo de algún modo. Por otro lado, en la medida que ninguno de estos intentos consigue responder completamente la pregunta que plantea —al punto que tal vez sería legítimo plantearse la posibilidad de que no exista una respuesta y que sea *ese vacío* el que permita crearla o inventarla— es que nos podemos permitir seguir investigando.

Si se toma como ejemplo la pregunta: ¿por qué o en post de qué es necesario librar al yo de sus mandatos? Una posible respuesta que el psicoanálisis, asumirá como inobjetable, vendría de la mano del principio de realidad. Realidad que contiene el viejo compromiso con la idea de verdad de sabios y filósofos<sup>759</sup> y que Freud no abandona precisamente por considerarla la fuente terapéutica de la vida. La reconciliación política entre el principio de realidad y las contingencias afectivas y somáticas prevenientes del *id* será la tarea asignada por Freud al yo del individuo. Esta legitimación del yo, en parte algo despótica, como único garante de la vida anímica saludable del ciudadano guarda importantes analogías con la tarea que los filósofos políticos modernos venían ensayando como diversas soluciones a las contingencias de la vida en común. Para el canon filosófico de la Modernidad, pensemos en Hobbes o Marx por ejemplo, las distorsiones que opacan la mente del ciudadano provienen de dos tipos de fuentes: congénitas unas, y generadas por el ambiente o *milieu*, las otras. Bien se trate de ídolos, prejuicios o fobias este tipo de deformaciones plantean la carga del sufrimiento y la irrealidad para la vida del individuo. La tarea asignada al yo cognitivo será justamente liberarse de todas estas distorsiones.

---

<sup>758</sup> Ibid., p. 247.

<sup>759</sup> “Desde Bacon hasta nuestros días, son muchos los filósofos que han afrontado esta tarea. Desttut de Tracy, Helvetius, Holbach, Condillac, Hegel, Feuerbach, Marx, Nietzsche, son tan solo nombres sobresalientes de una colección bien nutrida de ellos. Unos hombres empeñados en realizar un trabajo en realidad terapéutico: conectar más directa e intensamente con la realidad.” ROIZ, “Los espacios públicos internos”: *Revista de Estudios Políticos*, N° 58 (octubre de 1987), pp. 121-122.

Por otra parte, también es cierto que la tarea de aceptación del principio de realidad propuesta por el psicoanálisis puede ser muy pobremente interpretada y degenerar en mera asimilación del yo a la configuración social existente. La “mera performance oral individual y familiarista” que mencionaba Guattari o, también, tantas de las lecturas conductuales y cognitivas que la psicología experimental hace en claro repudio de lo indeterminado del *id* freudiano<sup>760</sup>.

Aquí, sin embargo, nos inclinamos por hacer de la teoría freudiana una interpretación diferente. En clave micropolítica, la aceptación del principio de realidad conlleva una reevaluación a la baja de las fuerzas del yo en el mundo interno del individuo. Resituarse al yo no significa en ningún caso eliminarlo, ni sublimarlo o diluirlo en post de instancias superiores. Pero sí implica reconocer que no gobierna en solitario el tejido de la propia identidad. No se trata solo de admitir que el “yo es otro”, como decía Rimbaud. A esto cabe agregar que cada uno de nosotros es, en la expresión que George Kateb rescata de Ralph Waldo Emerson, “un alma densamente poblada”<sup>761</sup>, una idea ya implícita en *Song of Myself*, de Walt Whitman. No solo “otro” sino muchos e infinitamente diversos. En la medida que la diferencia y su reconocimiento ya no viene desde fuera impuesta al sujeto, cabe decir que late aquí cierta noción de democratización del *self*. Democratización que viene dada no por el movimiento irrestricto y despegado de su libre albedrío, sino por la pluralidad interna de su propia subjetividad. En palabras de Kateb:

Si la gente se para a pensar, tendrán que reconocer, en primer lugar, que poseen todos los impulsos o inclinaciones o deseos (para bien y para mal) que ven realizados a su alrededor, aunque se guíen por otros, y consecuentemente, que cada uno de nosotros es en palabras de Emerson una “infinidad” ...«un alma densamente poblada». El sentido moral y existencial más profundo de la igualdad de derechos es este tipo de reconocimiento equitativo concedido por todo individuo a todo individuo. *El rechazo de cualquier otro ser humano...tanto por razones aparentemente buenas como por malas, es autorrechazo*. Una obligación importante de las enseñanzas de Whitman es, por tanto, que *las diferencias entre los individuos no lleguen tan profundo como lo común. La personalidad no es el alma (secular)*<sup>762</sup>.

---

<sup>760</sup> Ver, sobre este punto, el capítulo que Leslie Farber dedica al influyente psiquiatra norteamericano Harry Stack Sullivan, “Harry Stack Sullivan and the American Dream” en Leslie FARBER, *The Ways of the Will*, Basic Books, New York, 2000, pp. 47-71.

<sup>761</sup> KATEB, “Whitman y la cultura de la democracia”, p. 207.

<sup>762</sup> *Ibidem*.

Esto requiere diferenciar la personalidad del alma y, además, distinguir lo más claramente posible entre las nociones de un alma concebida puramente en términos religiosos y un alma secular, que creo es la que más interesaba a Freud y también a nosotros. Por ahora, nos aventuramos a sugerir que esta tarea implica la aceptación de la pluralidad democrática de la constitución de nuestra identidad y el abandono de la omnipotencia de la monarquía interna del yo. En el universo de la subjetividad postcopernicana que Freud propone, el yo ya no ocupa el lugar del *rey sol* en torno del cual giran los demás planetas. Y, por ende, las facultades de la vigilancia de la consciencia del yo quedan atemperadas. Las enseñanzas de Freud, el rétor y teórico político, se asemejan bastante a una petición de principios republicanos y democráticos dirigida a la soberbia soberana del yo:

El psicoanálisis procura...por fin decir al yo: "...una parte de tu propia vida anímica se ha sustraído a tu conocimiento y a la soberanía de tu voluntad. Por eso es tan débil tu defensa...Confías en que todo lo que sucede en tu alma llega a tu conocimiento, por cuanto la consciencia se encarga de anunciártelo... Llegas incluso a identificar «lo anímico» con «lo consciente»; esto es, con lo que te es conocido, a pesar de la evidencia de que a tu vida psíquica tiene que suceder mucho más de lo que llega a ser conocido a tu consciencia...*Te conduces como un rey absoluto*, que se contenta con la información que le procuran sus altos dignatarios y no desciende jamás hasta el pueblo para oír su voz...*Adéntrate en ti, desciende a tus estratos más profundos y aprende a conocerte a ti mismo*"<sup>763</sup>. (Cursivas añadidas).

Pero para que el yo se conozca "a sí mismo" requiere de, al menos, otro *self*. La consciencia del yo, en soledad, no puede descender por desde los estratos más superficiales de la personalidad hasta los más profundos del alma. El yo, en tanto y en cuanto se encuentra en un estado de ignorancia sobre sí mismo y de "guerra civil interna"<sup>764</sup> en relación al *id*, no solo lo ignora prácticamente todo sobre sí; sino que fervientemente *desea ignorarlo*. Freud hace pie sobre estos problemas. Al postular que la consciencia del yo no puede por sí sola curarse a sí misma, le corta el paso a cualquier noción de interioridad que es reflexivamente capaz de iluminarse en solitario. Nadie podría así autoanalizarse, digamos<sup>765</sup>. Si hay algo que parece dispuesto a diluir Freud es "el prejuicio de que la reflexión humana [individual] es una luz

---

<sup>763</sup> FREUD, "Una dificultad del psicoanálisis (1917)", pp. 2435-2436.

<sup>764</sup> José Luis VILLACANAS BERLANGA, "Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen": *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 35 (2002), p. 22.

<sup>765</sup> Nadie, excepto él. Freud sí emprende su propio autoanálisis, lo que ya nos dice mucho sobre las dificultades, incluso para las mentes más brillantes, de ceder soberanía y autorizar a que *otros* incidan e intervengan sobre el gobierno de la propia vida.

blanca, diáfana, divina”<sup>766</sup>. Mientras el sujeto se encuentre en un estado de guerra civil interna, escindido y tironeado por facciones; es decir, mientras la terapia no consiga restaurar “la unidad del grupo psíquico divorciado de la consciencia del yo”<sup>767</sup>, ni la paz ni el gobierno de la persona estarán a buen resguardo.

## 5.6 IDENTIDAD Y FANTASÍAS DE OMNIPOTENCIA

Para la teoría política actual el problema de la identidad se vuelve de importancia clave. El cultivo de las democracias requiere de ciudadanos y ciudadanas preparados para el reconocimiento de sus diferencias, así como también para la nutrición y el sostén de las circunstancias que amparan el bienestar del cuerpo y la madurez de su psique. Una teoría realista de la democracia y la identidad para la ciudadanía debería de prestar atención a los procesos contingentes y complejos por los que se desarrolla, o por los que se trunca, la madurez y la integración psíquica que requiere la política. Si la cuestión moderna por la identidad del sujeto no puede dejar a un lado la pregunta por la identidad del yo o del nosotros, ¿en qué lugar queda, entonces, lo relativo a la diferencia? Diferencia que, como hemos visto, se encuentra tanto fuera como dentro del sujeto.

Es importante enfatizar, sin embargo, que identidad en este caso no se circunscribe al famoso principio de identidad aristotélico, en donde un objeto es lo que es, pongamos por caso A o B, pero no puede ser otro, C, D o Z, al mismo tiempo. En el lenguaje del psicoanálisis, el concepto de identidad parece haberse desprendido del axioma indefectible que postulaba Aristóteles en *Metafísica*:

Es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido...Éste es el más firme de todos los principios...Es imposible que un individuo, quienquiera que sea, crea que lo mismo es y no es, como algunos piensan que Heráclito dice. Y es que no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo...y si la opinión que contradice a otra opinión es su contraria, es evidente que es imposible que el mismo individuo crea que lo mismo es y no es...Por eso, todos los que llevan a cabo demostraciones se remiten, en último

---

<sup>766</sup> Ibidem.

<sup>767</sup> Sigmund FREUD y Joseph BREUER, “Estudios sobre la histeria (1895)”, p.139.



término, a este convencimiento: porque, por naturaleza, él es principio también de todos los demás axiomas<sup>768</sup>.

Puesto que el principio de identidad presupone, para el aristotelismo, el de no contradicción y la ordenación sucesiva del tiempo, implica, nada menos que la negación de la diferencia a partir de la afirmación de la mismidad (decimos que A es A, puesto que no es B, D o Z...). Aunque esta lógica tenga cierta vigencia en el mundo de las ciencias físicas y los objetos materiales, es imposible comprometer en ella a otras dimensiones de la realidad existencial y de la interioridad política del ciudadano. Tal vez sea éste el descubrimiento freudiano más valiente e inquietante para la micropolítica de la ciudadanía: tiempo y no contradicción no son principios válidos en el continente del ello<sup>769</sup>. Freud parece ir más allá de Aristóteles en este punto. No sin osadía, a riesgo de perforar con su argumento el corazón de la filosofía y la epistemología de la Modernidad, mantiene que:

El principio kantiano de que el tiempo y el espacio son dos formas necesarias de nuestro pensamiento, hoy puede ser sometido a discusión como consecuencia de ciertos descubrimientos psicoanalíticos. Hemos visto que los procesos inconscientes se hallan “fuera del tiempo”. Esto quiere decir que, en primer lugar, no pueden ser ordenados temporalmente, que el tiempo no cambia nada en ellos y que no se les puede aplicar la idea del tiempo.

Para el psicoanálisis, la identidad definida en forma lógica —junto con el principio de individuación, que se desprende de ella— no resulta útil para comprender las fuerzas primordiales que operan en la interioridad política del sujeto. Un ejemplo cotidiano arriba a la superficie de la consciencia del yo a través de los sueños. Mientras duerme, el ciudadano puede, por ejemplo, encontrarse en Roma y Buenos Aires al mismo tiempo. No es que pueda desplazarse de una ciudad a otra, sino que se encuentra en ambas ciudades a la vez. También en sueños se puede ser persona y animal simultáneamente, como las figuras con las que los pueblos originarios representaban a sus dioses. Tanto el intento de segregar o discernir como la aplicación del *principium individuationis* fracasan ante las representaciones condensadas o metafóricas del mundo interno. Por otro lado, las manifestaciones del ello no se limitan a las horas del sueño. Existen, por el contrario, tanto las ensoñaciones diurnas, como los enamoramientos, los terrores ancestrales que se subliman como actos temerarios a plena luz

---

<sup>768</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1005b, pp. 173-174.

<sup>769</sup> FREUD, “Más allá del principio del placer (1919-1920)”, en *Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972, p. 2520.

día, así como también las inspiraciones artísticas o científicas que nos permiten componer o disfrutar de una obra de arte o de una teoría. También existen la seducción del líder y la despersonalización del grupo.

Aunque la rigidez lógica de la identidad no funcione en el ámbito no consciente del pensamiento humano, parecería ser, según Freud lo entiende, que sí existe la identificación, y también la catexis<sup>770</sup> del objeto de referencia por parte del yo del ciudadano. En el fondo, en tanto que el yo aparece como una superficie sedimentada sobre las fuerzas no cognoscibles del ello, está de alguna forma en permanente intercambio con él. Y, aunque tienda también a diferenciarse a través de diversos controles mediante de los que experimenta la realidad externa, permanece genéticamente ligado a esta matriz insondable de la que él mismo emerge. En otras palabras, los poderosos sentimientos de la identidad —decisivos para la continuidad espacial y temporal de la *polis*— se entrelazan a partir de emociones y pensamientos conscientes y no conscientes<sup>771</sup>.

Según Freud, la forma en que el ciudadano va elaborando sus identificaciones se torna relevante puesto que a través de ellas se cristalizan sus primeros enlaces afectivos con el mundo exterior. Su naturaleza es profundamente ambivalente, puesto que tanto puede manifestar un deseo de cariño y cuidado como uno de supresión y hostilidad. Freud instala en etapas arcaicas del yo, junto con sus identificaciones, al deseo de supresión del objeto cristalizado a través del complejo de Edipo, algo que muy fácilmente podría interpretarse como una pulsión de agresión. El psicoanalista Heinz Kohut, por su parte, reelabora esta idea argumentando que la agresión no debería ser interpretada tanto como un imperativo biológico de destrucción sino como una respuesta reactiva a diferentes experiencias traumáticas, deficitarias desde el punto de vista afectivo, en las que el sujeto puede quedar envuelto.

In other words, if left alone I do not believe that people would develop great urges to destroy, even though they have the capacity to respond aggressively. I think that the aggressive urge, with its quality of *driveness*, that this drive toward destructiveness, that these aggressive fantasies are always mobilized

---

<sup>770</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo (1921)”, en *Obras completas*, Vol. VII, p.p. 2585-2588. El concepto de catexis en Freud está muy relacionado con su teoría económica y libidinal de la consciencia. Brevemente puede decirse que para Freud la catexis permite que cierta energía psíquica se cargue (invista) sobre una representación o grupo de representaciones mentales, o bien una parte del cuerpo, o bien un objeto del mundo exterior. Ver, LAPLANCHE Y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, pp. 49-52.

<sup>771</sup> León GRINBERG y Rebeca GRINBERG, *Identidad y cambio*, Paidós, Barcelona, 1993, p. 20.

for specific reasons. The aggressive urge always arises under very specific psychological circumstances<sup>772</sup>.

Kohut resitúa el problema de la agresión y la violencia en la dimensión relacional o inter-subjetiva, en el *vis-a-vis* de las relaciones humanas. De esta forma, se escapa de la interpretación determinista de la teoría sobre los instintos. Así, oxigena y libera de estos pesados anclajes al pensamiento del maestro.

Las relaciones de identificación del ciudadano son, por otra parte, difusas, inaprensibles desde el punto de vista de la consciencia del yo. Estas vinculaciones afectivas comienzan antes que el yo se consolide como tal; es decir: en la vida infantil. Sus tentativas primigenias son ensayos un poco omnipotentes: tanto en los niños como en los grupos primitivos o arcaicos las primeras identificaciones se desarrollan como formas de incorporar o *comerse* al objeto. Es decir, como formas *totalizadoras de fusión* y trituración del objeto, que tanto puede ser animado como inanimado. Freud traza en este punto una analogía entre los estados mentales del niño, los de la horda primitiva y los del canibalismo:

Durante esta fase...el sujeto se incorporaba al objeto ansiado y estimado, comiéndoselo, y al hacerlo así lo destruía. Sabido es que el caníbal ha permanecido en esta fase: ama a sus enemigos, gusta de ellos o los estima para comérselos, y no se come sino a aquellos a quienes ama desde este punto de vista<sup>773</sup>.

Aquí el verbo “comer” conviene ante todo interpretarlo de forma metafórica. Y profundamente ambivalente, también. Pues, como refiere Freud en relación con el canibalismo «comer» también significa amar (o más bien desear) y matar al mismo tiempo. Obviamente, las distintas identificaciones entre grupos humanos que transcurren en el seno de la polis no habilitan al canibalismo. Pero sí que admiten (y a veces alientan) a la fusión y destrucción identitaria que comporta la lucha a muerte por el reconocimiento, por ejemplo. El lenguaje cotidiano está lleno de expresiones que reflejan este tipo de apetitos. Cuando, por ejemplo, en una disputa verbal alguien bate a alguien con sus argumentos, decimos que «se lo comió». Algo de esto resuena en la versión dialéctica del reconocimiento a la que ya me he referido y sobre la que volveré más adelante, en donde el sujeto, reducido a su íntima expresión negativa, no es más que el deseo del deseo del otro<sup>774</sup>. Desde un punto de vista

---

<sup>772</sup> Heinz KOHUT, *The Chicago Institute Lectures*, la versión que cito se encuentra disponible en: <http://www.psychologyoftheself.com/iapsp/index.htm>, (4/4/2016).

<sup>773</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del yo (1920-1921)”, p. 2585.

<sup>774</sup> Ver capítulo 7, pp. 362ss.

psicoanalítico, sin embargo, esto es tan solo un momento, el más original y primitivo de todos si se quiere, en el marco de las relaciones de identificación entre las personas<sup>775</sup>.

No obstante, en una segunda fase, si las contingencias del ambiente material, afectivo y mental son lo suficientemente buenas, es posible que las formas de identificación del ciudadano maduren y, en estos casos afortunados, ya no sería necesaria una identificación de tipo simbiótica. Un pasaje hacia unas relaciones identitarias —o relaciones objetales<sup>776</sup>, según entiende el psicoanálisis— algo más elaborado podría fructificar. Las urgencias omnipotentes por incorporar hacia adentro —fusionando o fagocitando y, por tanto, destruyendo— al objeto amado; o el imperativo de expulsar hacia fuera el objeto odiado (por ejemplo: un amigo, un maestro, un país) se transformarían entonces en algo parecido a una “elección del objeto”<sup>777</sup>. El ciudadano continúa añorando y, en cierta forma, necesita aún retener sus objetos amados (sus padres, su grupo de referencia, sus colegas o compañeros de trabajo, por mencionar tan solo algunos de ellos) sin embargo, al apaciguarse la compulsión simbiótica, puede distinguir ciertas partes de estos referentes *sin fusionarse* con ellos. Y para distinguir, hace falta respetar. Puede escuchar al otro sin dejarse arrebatar por el pánico a ser invadido, puede dar prestigio al diferente sin por ello exigirle una renuncia incondicional, una conversión, a cambio. Puede *re-conocer* en el otro (el extranjero, el desamparado, el desposeído) un barrio en miniatura de su propia ciudad interna. Emergerían —y mantener el verbo en su forma condicional es importante— unos vínculos afectivos y políticos más generosos y creativos en el seno de la *polis*.

Pero hay que tener muy presente que este segundo paso en la madurez y la integridad psíquica de la persona entra de lleno en el ámbito de la contingencia política. No está garantizado por ningún devenir inexorable. Cabe preguntarse, por lo tanto, qué sucede cuando este camino a la madurez no prospera.

---

<sup>775</sup> Isidoro BERENSTEIN, “The Link and the Other”: *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 82 (2001), pp. 141-149.

<sup>776</sup> Ver, por ejemplo, Otto KERNBERG, *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, Jason Aronson, New York, 1976, pp. 19-54 y Otto KERNBERG, “Internal World and External Reality: Object Relations Theory Applied”: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 32, n° 3 (May 1984), pp. 655-661.

<sup>777</sup> GRINBERG y GRINBERG, *Identidad y cambio*, pp. 70-72.

## 5.7 «CASA TOMADA»: POSESIÓN IDENTITARIA Y ABANDONO DEL *SELF*

Mantengamos abierta una pregunta clave y que destapa cierta angustia para la teoría política contemporánea. Si se reconocen las facultades del *id* y su irrupción en el escenario corpóreo de la vida y de la *polis*, ¿quién o quienes podrán gobernar un poder que, por definición, no acepta órdenes, sino que más bien tiende a imponerlas? Vimos cómo la manera en la que Freud quiso resolver esta tensión fue mediante la “dictadura de la razón”. Es decir: la legitimación despótica de un yo benigno e ilustrado, cuya autonomía buscó restaurar, a pesar de que en un primer momento la había rebajado notablemente ante el ello. De ahí su proclama: “*Wo Es war, soll Ich werden*”, donde era ello, ha de ser yo<sup>778</sup>; según lo tradujo al castellano Luis López Ballesteros<sup>779</sup>. Sabemos que Freud se refería sí mismo como *un conquistador*, hasta utilizaba la expresión en castellano, para que no quedaran dudas de lo belicoso de la empresa. En una carta a su amigo Wilhelm Fliess, confesaba:

No soy en absoluto un hombre de ciencia, ni un observador, ni un experimentador, ni un pensador. Por temperamento no soy más que un *conquistador*, un aventurero, si quieres traducir esta palabra, con toda la curiosidad, la osadía y la tenacidad de este tipo de hombre<sup>780</sup>. (Las cursivas reflejan el término en castellano, tal y como lo empleaba Freud).

Quien había postulado la soberbia soberana y los apetitos dominadores de la conciencia del yo —el monarca absoluto del foro interno— paradójicamente se rendía ante las mismas inclinaciones imperiales hacia el final de su vida. Algo que, por otra parte, estaba muy a tono con la idiosincrasia del siglo diecinueve, lo que se suele entender como «la mentalidad de la época». Se ha mencionado ya un momento político hobbesiano, tal vez más superficial, en la teoría pulsional y en las imágenes de la horda primitiva de Freud<sup>781</sup>. Y, también, un segundo momento en su pensamiento, escondido o implícito, de carácter más democrático y republicano<sup>782</sup>. Nos referimos al punto en que su teoría le abre un hueco

---

<sup>778</sup> Sigmund FREUD, “Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis (1933)” en *Obras completas*, Vol. II, traducción de Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003, p. 3146. Utilizo aquí la traducción de López Ballesteros, en este punto más precisa que la de José Etcheverri.

<sup>779</sup> Agradezco especialmente esta referencia a Juan Dorado. Para una discusión sobre el significado del postulado de Freud y la reformulación que hace Castoriadis al respecto, puede consultarse, Juan DORADO ROMERO, “La mónada psíquica y la omnipotencia del ciudadano: Cornelius Castoriadis”: *Revista de Estudios Políticos*, N° 157 (julio-septiembre 2012), pp. 105-133.

<sup>780</sup> Freud a Fliess, 1 de febrero de 1900. Citado en DORADO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, p. 344.

<sup>781</sup> REANO, “Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden”, pp. 113-115.

<sup>782</sup> VILLACAÑAS BERLANGA, “Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen”, p. 23.

inquietante a las pretensiones de soberanía de la voluntad y de la consciencia del yo para dar cuenta de la pluralidad de fuerzas interiores que intervienen en el gobierno de *self* del ciudadano. Dar cuenta de las diferentes fuerzas que gobiernan el ámbito de lo anímico, es también una manera de establecer unos nuevos límites para el yo, límites que le permiten participar de la vida con un mayor grado de libertad, responsabilidad y compromiso.

Sin embargo, desde el punto de vista de la ciencia política, que la renuncia a la soberanía pueda comportar cuotas más altas de libertad política es algo que dista mucho de ser evidente. Más bien al contrario, parecería ser como si la ciencia política contemporánea continuara aún fascinada por este concepto, esperando que la soberanía de la voluntad —la del científico, la del votante-consumidor, la del Estado, la nación o la del pueblo, en este caso sería indistinto— interponga orden y concierto en la madeja inefable de la que brota la vida. No por nada se habla de “sombras schmittianas”<sup>783</sup> en las constelaciones políticas de hoy.

En lo que respecta a la cuestión identitaria, pienso que no se ha meditado lo suficiente sobre la estrecha relación que existe entre los conceptos de soberanía, pertenencia y exclusividad. El de la soberanía es el camino de la apropiación y, por esto mismo, el de la exclusividad y el monopolio. Tal apropiación se puede dar diversas maneras: ocupar, perseguir, asentarse, aposentarse, conquistar o colonizar, sea cual sea la forma, casi siempre se mantiene el tono agresivo y desconfiado en lo *intrapsíquico* que, recordemos, se tiende a proyectar sin escrúpulos sobre el escenario político exterior. No es de extrañar, por lo tanto, que ciertos discursos sobre la pertenencia recalquen tan a menudo en la idea de que la identidad, grupal o individual, es inseparable de la posesión o la apropiación de determinados atributos<sup>784</sup>. Ser y tener parecen siempre, en este aspecto, ir de la mano. Se responde habitualmente a la pregunta de quién soy o quiénes somos enumerando muy rápidamente los vicios y virtudes que tenemos o que podemos conseguir en nuestro empeño, solo porque de alguna forma hemos asimilado las cualidades con las cosas. Y las cosas con las que nos relacionamos se han vuelto metáforas de nuestra identidad<sup>785</sup>. Leemos, por ejemplo, en el discurso de un teórico contemporáneo del patriotismo:

Además de igualitarias, las leyes también deben ser justas: «las leyes deben ajustarse para el provecho del pueblo y ser ajustadas a su situación». De lo contrario, por igualitarias que sean, crean aversión y aborrecimiento hacia la

---

<sup>783</sup> Annika THIEN, “Schmittian Shadows and Contemporary Theological-Political Constellations”: *Social Research*, Vol. 80 N° 1 (2013), pp. 1-32.

<sup>784</sup> Ver Helena BÉJAR, *El corazón de la república*, Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 192.

<sup>785</sup> *Ibid.*, p. 193.

patria. Igual de importante es la protección de la propiedad, tanto «personal como mental», y de las dos, «la propiedad de la mente es más importante que la del cuerpo»<sup>786</sup>.

¿Pero en qué sentido podemos ser “propietarios” de la mente? ¿Esto querrá decir que controlamos todo lo que allí sucede? Ya vimos que esta no parece una alternativa posible; excepto como una de las fantasías omnipotentes del yo. Por otra parte, cuando el yo pretende controlar y poseer la identidad completa, su *self* individual, suele expresarlo mediante proyecciones hacia el afuera de su propio interior desgarrado. Ese individualismo posesivo que los críticos del liberalismo atribuyeron por primera vez a Hobbes y al contractualismo inglés del siglo diecisiete<sup>787</sup>, es en verdad un mecanismo mucho más complejo y extendido del que ellos denuncian. En este sentido, decimos que los discursos sobre la identidad suelen llevar implícita algún tipo de apropiación y posesión no solo del espacio exterior (la tierra y las armas, por ejemplo) sino también del mundo interno de la persona. Voltaire lo tenía muy presente, por ejemplo, cuando proyectaba su yo sobre la patria:

Qu'est-ce donc la patrie? Ne serait-ce pas par hasard un bon champ, dont le possesseur, logé commodément dans une maison bien tenue, pourrait dire: Ce champ que je cultive, cette maison que j'ai bâtie, sont à moi; j'y vis sous la protection des lois, qu'aucun tyran ne peut enfreindre. Quand ceux qui possèdent, comme moi, des champs et des maisons, s'assemblent pour leurs intérêts communs, j'ai ma voix dans cette assemblée ; *je suis une partie du tout, une partie de la communauté, une partie de la souveraineté* : voilà ma patrie<sup>788</sup>. (Cursivas añadidas).

Pero, ya se sabe, el que posee puede también *ser poseído*. No resulta nada infrecuente observar que proyecciones de esta naturaleza suelen hacerse a costa de ideas delirantes y de numerosos abandonos internos. Mientras la porción de la consciencia del yo se proyecta sobre el afuera proclamando sus preceptos brillantes y apropiándose de los ideales más nobles, partes importantes del *self* de la persona quedan relegadas a la penumbra. Aunque nadie las vea ni las oiga, están allí y por algún lado pueden salir. Algunos ejemplos: maestros de libertades, que en su interior viven aterrorizados si desobedecen una orden injusta<sup>789</sup>. O, como personalmente me ha tocado testimoniar, ciudadanos excelentes que loan la

---

<sup>786</sup> Maurizio VIROLI, *Por amor a la patria*, p. 130.

<sup>787</sup> C.B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005, *passim*.

<sup>788</sup> VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, citado en VIROLI, *Por amor a la patria*, p. 103.

<sup>789</sup> ROIZ, *El mundo interno y la política*, p. 194.

democracia sin recato, pero que no pueden escuchar otra opinión más que la suya “propia”<sup>790</sup>. Porque más allá de declarar que se vive al servicio de las leyes y que el yo es “solo una parte de la comunidad” y “una parte de la soberanía” ¿qué pasará en la patria querida cuando ese yo que vive respetando las leyes puertas afuera se desempeñe dentro de su casa (o en su puesto de trabajo) como un tirano o un esclavo? ¿Por qué debería el yo aceptar los límites de otros (las leyes de la Asamblea) cuando en su casa, con su *self*, se comporta como si nadie más que él y sus deseos existieran? Y, si se quiere aún más inquietante, ¿por qué los otros habrían de respetar los límites de la casa del yo, por mucho que éste la declare como propia e inalienable?

Como en el cuento *Casa tomada* de Julio Cortázar —donde los propietarios de un antiguo caserón se dan cuenta un día que no viven allí solos y, poco a poco, se sienten forzados sin saber cómo ni por quién a retroceder en la casa hasta abandonarla por completo a los misteriosos ocupantes<sup>791</sup>— al yo se le presentan, por lo menos, dos caminos cuando se da cuenta que ni está solo ni ordena lo que acontece en su propio *self*. La huida hacia adelante y sin mirar atrás, tal y como se comportan los personajes del cuento, sería la primera opción. Algunos ejemplos frecuentes, en donde el recurso a la novedad no es más que la tapadera de la planicie y el aburrimiento depresivo, incluyen: viajes incesantes, acumulación de títulos, propiedades, cambios de pareja, amigos o trabajo. Esto equivale a la enajenación del yo hacia la realidad externa. Ídolos de todo tipo aparecen por estos senderos. Los cuatro tipos de ídolos del pensamiento<sup>792</sup>, que mencionaba Francis Bacon en *Novum Organum*, que se instalan y usurpan la mente:

The human understanding, when any proposition has been once laid down (either from general admission and belief, or from the pleasure it affords), forces everything else to add fresh support and confirmation; and although most cogent and abundant instances may exist to the contrary, yet either does not observe or despises them, or gets rid of and rejects them by some distinction,

---

<sup>790</sup> Silvina VÁZQUEZ, *Elementos y significados del malestar con la política en Catalunya. Un acercamiento cualitativo a partir de la indagación con grupos de discusión*, Centre d'Estudis d'Opinió (CEO), Col·lecció Monografies, Barcelona, 2011, pp. 42-45.

<sup>791</sup> Julio CORTÁZAR, “Casa tomada” en *Bestiario*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970, pp. 9-18.

<sup>792</sup> Bacon se refería a los ídolos o prejuicios de la tribu o comunidad, los de la caverna o la personalidad, los del mercado o intercambio con otros individuos en sociedad y por último los del teatro o espacio público entre los que habría que reseñar la ideología y el dogmatismo. Francis BACON, *Novum Organum [1620]*, I, XL, ed. By Joseph Devery, Collier, New York, 1902. Esta versión se encuentra disponible en: <http://oll.libertyfund.org/titles/bacon-novum-organum> (10/05/2016).



with violent and injurious prejudice, rather than sacrifice the authority of its first conclusions<sup>793</sup>.

La segunda opción consistiría en la expulsión o repudio violento, por parte del yo, de los objetos internos, que en el cuento de Cortázar estarían representados en la figura de los misteriosos ocupantes: las maniobras bélicas dentro de uno mismo. Se los expulsa o controla a estos objetos internos (distintos aspectos e imágenes internas de la personalidad) porque pueden poner al yo en aprietos: contradecir sus intenciones, boicotear su programa de acción, hacerle preguntas incómodas.

En la perspectiva psicoanalítica, el mundo de los objetos internos del individuo es complejo, rizado, para nada previsible. Al igual que la infancia, la complejidad e imprevisibilidad de este mundo interno no tiene caducidad mientras la persona vive, pues respira con ella desde su nacimiento hasta su muerte. En palabras de Melanie Klein:

...el proceso de introyección y proyección, desde los comienzos de la vida, conduce a la institución, dentro de nosotros mismos, de objetos amados y odiados que son sentidos como “buenos” y “malos”, que están interrelacionados los unos con los otros y con el sujeto; es decir: constituyen un mundo interno...[Éste] consiste en una gran cantidad de objetos dentro del yo que corresponden...a multitud de aspectos variados, buenos y malos, en que los padres (y las otras personas) aparecen en el inconsciente del niño, a través de varias fases de su desarrollo. Aún más, también representan todas las personas que internaliza continuamente en una gran variedad de situaciones que provienen de las múltiples y siempre cambiantes experiencias del mundo externo, tanto como las fantaseadas. Además, todos estos objetos están en el mundo interno en una relación infinitamente compleja, tanto los unos con los otros, como con el sujeto mismo<sup>794</sup>.

Al controlar y mantener a raya su propio mundo interior, el yo se convierte un centinela y la vigilancia, en una facultad inestimable. Siguiendo la metáfora del cuento de Cortázar, podríamos decir que los discursos identitarios, como el de la nación o el de la patria, constituyen una herramienta valiosa a la hora de mantener la casa del yo en orden. Pero nos

---

<sup>793</sup> Ibid. I, XLV.

<sup>794</sup> Melanie KLEIN, “El duelo y su relación con los estados maníacos-depresivos” en *Obras completas*, Vol. I, Paidós, Buenos Aires, 1990, pp. 364-365.

permitimos dudar sobre la autenticidad de ese tipo de acomodamientos, sobre todo cuando se erigen a costa del abandono del *self* y para enseñoreo del yo o del nosotros.

## **5.8 EL MIEDO A LA PSICOSIS EN LA CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD**

Ante un contexto que puede parecer deprimente o frustrante, la ciencia política empírica del pasado siglo se ha orientado predominantemente hacia el mundo exterior. Es decir: hacia la interacción manifiesta entre instituciones y comportamiento humano grupal e individual. Una percepción en el fondo teñida por la capacidad científica de aprehender la realidad como objetos externos y las relaciones con ellos establecidas. Nada habría que objetar a este enfoque si no fuera por el mayúsculo desprecio que supone respecto al mundo interno, a la compleja subjetividad del ciudadano. Las ciencias sociales, incluida la ciencia política moderna, construyen sus teorías al precio de eviscerar lo genuinamente político, aquello que anima la vida de la ciudadanía. Esto ya se admite incluso en las versiones más dialécticas de la ciencia política norteamericana:

Why not, however, consider the politics of the inner self, internal structures of perception and feeling that contain political aspects? We know internal forms of organization through indirect representation, through the often confusing but real expressiveness of dreams, hallucinations, and the language of delusion. *External and internal work dialectically, a phenomenon not recognized enough in the study of the political life.* The internal maps reality of the external —and its methods of organization— by projecting onto externality the emotional dynamics implicit in inner or subjective symbolologies<sup>795</sup>. (Cursivas añadidas).

¿Por qué no considerar las estructuras interiores de la identidad como políticas?, se pregunta el autor. Sabemos que las estructuras perceptivas de la persona se hacen presentes mediante representaciones simbólicas, a las que Glass se apresura a clasificar como indirectas y confusas, pero reales. Sueños, alucinaciones y el discurso delirante de la psicosis serían pruebas suficientes, para el politólogo norteamericano, de la existencia de este mundo interno. Su forma de justificar que dicho mundo tiene relevancia política se centra básicamente en dos asunciones de carácter aximático: primero, la relación “dialéctica” existente entre lo interno y lo externo. Y, segundo, la forma en que este mundo interno

---

<sup>795</sup> James GLASS, ‘Schizophrenia and Language: The Internal Structure of Political Reality’: *Ethics*, Vol. 92, n° 2 (Jan. 1982), p. 283.

“mapea” o recorta la realidad exterior. Esto último es, según Glass, una forma política en sí misma de organizar la vida y la acción exterior de la persona.

Hay que reconocer el mérito del planteamiento del politólogo estadounidense. A inicios de la década del ochenta, cuando la ciencia política norteamericana se embarcaba hacia una conversión en masa a las teorías económicas de la democracia y de la elección racional<sup>796</sup>, Glass se sumerge en el *Sheppard and Enoch Pratt Mental Hospital*, en Maryland, para observar y entrevistar a pacientes diagnosticados con esquizofrenia. Glass sigue una línea de investigación que tanto ayer como hoy podría interpretarse, como mínimo, de controvertida. La investigación que emprende parte de dos premisas: 1) que la realidad interna psicológica se “refleja” en propiedades políticas y 2) que la esquizofrenia representa una experiencia psicológica que amenaza la “soberanía” de la “racionalidad” en la estructura argumental de la teoría política. También forma parte de sus hipótesis de partida poner en cuestión los límites del yo racional (*rational ego*). Glass sospecha que este cuestionamiento puede darse a partir de la confrontación del imaginario de la esquizofrenia y de la crítica a los procesos sociales de exclusión en instituciones psiquiátricas, supuestamente «racionales». Es decir: el politólogo norteamericano se propone abordar el auténtico contenido de aquello que la cultura define como «locura» o irracionalidad como un tema político en sí mismo:

That exclusion, I would argue, is political; what we do not want to see reflected in ourselves –the extremes of scorn, hate, fear, dread and need- we make invisible by hiding the possessor of these extremes and objectifying their speech, studying it as some aberrational, sick dynamic<sup>797</sup>.

Aunque este análisis contiene aspectos que iluminan en parte el funcionamiento político del psiquismo, el argumento de Glass tiene, a mi juicio, dos problemas y un peligro importante. En primer lugar, asumir que el mundo interno del individuo se “refleja” en propiedades políticas significa, en cierta medida, concebir a la dimensión externa de la realidad política como un mero espejo de la psique, algo así como pura correspondencia. Esto es lo que le permite sostener que la organización o desorganización de este mundo interno “mapea” la realidad exterior de la persona. Es argumentar, en buena medida, que la dimensión interior del *self* engloba y determina su realidad externa; si bien se trata en este

---

<sup>796</sup> Ver, por ejemplo, Anthony DOWNS, *An Economic Theory of Democracy*, Harper, New York, 1957, *passim*; también Mancur OLSON, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1965, *passim*; James BUCHANAN y Gordon TULLOCK, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, en *The collected Works of James Buchanan*, Vol. 3, Liberty Fund, Indianapolis, 1999, *passim*. Para una aproximación desde la ciencia política española a las teorías de la elección racional, ver, Josep M. COLOMER, “La teoría económica de la política” en Fernando Vallespín Oña (coord.), *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1995, pp. 361-386.

<sup>797</sup> GLASS, ‘Schizophrenia and Language: The Internal Structure of Political Reality’, p. 280.

caso de un determinismo al revés. El planteo de Glass parece poner cabeza abajo el derruido postulado conductista que entendía cualquier factor de la vida interna de individuos, grupos y sistemas políticos como “caja negra”<sup>798</sup> o, en versiones pretéritas, a la consciencia como mero epifenómeno de la materia<sup>799</sup>. Pero subvertir o dar vuelta no es brindar alternativas ni trascender posiciones. Es simplemente cambiar el sentido lineal del mismo tipo de argumento.

El segundo problema de las investigaciones de Glass radica, en mi opinión, en concebir la relación entre mundo interno y externo como exclusivamente dialéctica, lo que ya nos pone como punto de partida, único e irreductible, en el *logos* y no en sus suelos y sedimentos previos. Lo dialógico, además, imprime un componente de segregación y polarización entre ambos mundos (el interno y el externo) que no puede darse por descontado como una realidad en sí misma, sino tan solo un marco referencial analítico. Un marco de análisis bastante tenso y constrictivo, por cierto. Anteriormente, ya me he referido a la tendencia por la cual la dialéctica se funda en una aplicación sobredimensionada del principio del tercero excluido (*tertium non datur*)<sup>800</sup>.

Y de ambas dificultades en los presupuestos teóricos deviene lo que constituiría una conclusión errónea, pero habitual, al tenor de los temores modernos. Dicha conclusión consiste en suponer, a veces de forma velada, que el mundo interno de la persona es pura esquizofrenia, psicosis o, sencillamente, *irracionalidad* que tanto asusta como fascina. En este aspecto, la ciencia política empírica se da la mano con el romanticismo. Expresiones coloquiales del tipo “no me lo estoy inventando”, “no te hagas el loco”, “debes de estar alucinando”, etc.; son pequeñas y significativas muestras no solo del repudio de la locura sino de su asimilación directa con la facultad *política* de la imaginación y con el mundo interno del ser humano. A esta asociación entre mundo interno y locura, tan frecuente en la cultura moderna, se le agregará otra igualmente lesiva para la integridad psíquica del ciudadano, entre

---

<sup>798</sup> Sobre el concepto de “caja negra” en sistemas políticos dinámicos ver, por ejemplo, David EASTON, *Esquema para el análisis político*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999, pp. 17-45; 76-90. La teoría de las cajas negras, tomadas de la cibernética, fue importada por el conductismo norteamericano y directamente aplicada por Easton a su idea de interacción o comportamiento político. Es importante destacar que el concepto de caja negra incorpora solapadamente una teoría altamente especulativa sobre la consciencia, en donde ésta queda exclusivamente definida en términos de insumos (inputs) y productos (outputs) que entran o salen de ella. Es decir: *la consciencia no existe en sí ni para sí*, más bien se circunscribe a una función de los objetos externos con los que se relaciona. Este principio juega a la par y se complementa con un escepticismo epistemológico radical a la hora de describir y comprender la dinámica interna de los procesos de la consciencia. De ahí que tienda a ser percibida como un mero epifenómeno de la realidad exterior.

<sup>799</sup> Armando DONOSO, “El concepto de la consciencia como epifenómeno (según Le Dantec)”: *Revista de Artes y Letras*, Año II, n° 1 (enero de 1918), pp. 84-90.

<sup>800</sup> Ver capítulo 3, pp. 162-163.

locura y creatividad<sup>801</sup>. Al menos desde Hobbes, se ha insistido mucho en que el terror político primordial de los hombres era el de la muerte; en especial el pavor a la muerte violenta. Sin embargo, quizás no habría que menospreciar tampoco el miedo a la locura o al estallido irreversible de la mente que es, al fin y al cabo, otro tipo de muerte, la psíquica.

## 5.9 EL OCÉANO INTERIOR Y LA DISTINCIÓN DENTRO-FUERA

Hasta ahora hemos estado aludiendo de diversas maneras a una delimitación conceptual que tiene ciertos inconvenientes pero que, sin embargo, nadie con buen juicio descartaría sin más. Hablar de mundo interno y externo es referirse al campo de significación de la persona y su manera de interpretar la experiencia a través de una pluralidad de significados. Dividimos constantemente nuestras experiencias vitales y esas divisiones toman distintas bifurcaciones: dentro-fuera; irreal-real; malo-bueno; amigo-enemigo; compatriota-extranjero. Variaciones que corren emparejadas a la distinción filosófica trascendental entre el Mismo y lo Otro. Solo que mientras nos mantengamos en un plano *anterior* al metafísico (ya sea político, ético o psicológico) ese Otro, es plural y se escribe en minúsculas: *otras, otros*.

De todas estas separaciones que he mencionado, parecería ser que a la que más sustancialmente asidos estamos es a la distinción entre interior y exterior. Es esta distinción la que nos permite *reconocernos* como seres individuales y también como sujetos colectivos, distintos unos de otros. Abocados cada uno de nosotros a la tarea del significado, lo que acostumbramos a llamar vida cotidiana nos resultaría irrespirable sin la diferenciación entre lo interior y lo exterior. Según explica Robert D. Laing:

En circunstancias normales la distinción entre lo interno y lo externo es una de las que, combinadas con otras distinciones según reglas de una sintaxis de la experiencia, contribuyen a darnos la sensación que nuestra experiencia tiene sentido. Pertenece al orden socio-familiar, no al orden natural<sup>802</sup>.

---

<sup>801</sup> Según el psiquiatra Antonio Rodríguez Piedrabuena hasta Freud parece, en reiterados momentos de su obra, caer en esta confusión entre neurosis y creatividad. A pesar de ser Freud un creador y escritor nato, Rodríguez Piedrabuena señala cierta ambivalencia conflictiva en la valoración que hacía respecto de los escritores y artistas. Artistas a los que, por otra parte, analizaba con fruición y aprovechaba para sus propias teorías psicoanalíticas. Para Piedrabuena, atribuir la actividad creadora a la desmesura fantástica, “la abreacción emocional”, o al intento de sublimación de los conflictos intrapsíquicos equivaldría a no comprender la esencia el proceso creativo. Ver, José Antonio RODRÍGUEZ PIEDRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, pp. 127ss.

<sup>802</sup> Robert D. Laing, *El cuestionamiento de la familia*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 109.

No obstante, esta distinción «dentro-fuera» puede suspenderse momentáneamente en la vida de una persona. Desde el nacimiento y durante buena parte la infancia esta diferenciación no opera, lo dijimos ya y lo retomaré con más detalles en el próximo capítulo. Sin embargo, incluso desde el punto de vista de la consciencia adulta, es factible haber experimentado el cese de esta distinción en algún momento de la vida. La experiencia extática<sup>803</sup> —sea del orden que sea— da cuenta de la supresión de la frontera interior-exterior. No obstante, por nuestra propia integridad, solo se puede atravesar el cese de esta distinción a condición de que se trate de una experiencia momentánea, de corta duración. Permanecer más tiempo del recomendable sin distinguir el afuera del adentro comporta la inmersión del sujeto que experimenta. Y la inmersión siempre tiene algo de violencia y algo de abandono: suele dejar a su suerte a la persona, desamparada, disuelta o deshecha en cualquiera de los ámbitos de fusión de la experiencia sin límite.

Entre 1926 y 1936, ya muy entrado en su madurez científica y creativa, Freud mantiene una afectuosa e interesante correspondencia<sup>804</sup> con su amigo Romain Rolland, quien lo incita a reflexionar en profundidad sobre lo que, para este escritor, era sin lugar a dudas la fuente de todo pensamiento religioso; algo que Rolland llama el “sentimiento oceánico”.

Le fait simple et direct de la sensation de l'Éternel (qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles, et comme «océanique»<sup>805</sup>.

Hay que tener en cuenta que la petición de Rolland le llegaba a Freud, luego de la publicación, en 1927, de su tremendamente crítico ensayo sobre la religión, *El porvenir de una ilusión*. Como ya lo venía planteando desde 1912 en *Tótem y tabú*, en este trabajo posterior Freud asignaba a los sentimientos religiosos una simple función compensatoria ante las angustias causadas por los mecanismos represivos de los instintos que el proceso civilizatorio

---

<sup>803</sup> Las experiencias extáticas también son bastante habituales y no se circunscriben al imaginario romántico, ni al del éxtasis religioso ni a la unión erótica entre sexos. Una fiebre alta, la audición de música, la inanición o el insomnio persistente pueden provocar una experiencia de este tipo en el ser humano.

<sup>804</sup> Ver, por ejemplo, “A Romain Rolland”, Viena 26 de enero de 1926, una copia de la carta aparece en Sigmund FREUD, *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, Volumen XX, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, p. 269.

<sup>805</sup> Citado en Jussi Antti SAARINEN, “The oceanic state: a conceptual elucidation in terms of modal contact”, *The International Journal of Psychoanalysis* n° 93 (2012), p. 941. Ibidem. Para consultar la versión completa de la carta original, ver C. CORNUBERT, *Freud et Rolland: essai sur la découverte de la pensée psychanalytique par quelques écrivains Français*, Thèse n° 453 pour le Doctorat en Médecine, Paris, Faculté de Médecine de Paris, 1966, *passim*.

había puesto en funcionamiento. Una de las principales tesis del ensayo la resume Freud de la siguiente manera.

He intentado mostrar que las representaciones religiosas han nacido de la misma fuente que todas las demás conquistas de la cultura: de la necesidad de defenderse contra la abrumadora prepotencia de la Naturaleza; necesidad a la que más tarde se añadió un segundo motivo: el impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización. También es absolutamente exacto decir que la civilización procura al individuo estas ideas, pues el individuo las encuentra ya acabadas entre sí, y sería incapaz de hallarlas por sí mismo. Son para él como la tabla de multiplicar o la geometría: un legado de generaciones anteriores...las ideas religiosas [no deberían] ser presentadas como una revelación divina. Esa pretensión es ya una parte del sistema religioso, y desatiende por completo la evolución histórica de tales ideas y sus diferencias en las distintas épocas y civilizaciones<sup>806</sup>.

Ante una tesis de este calado sobre los sentimientos religiosos, no es de extrañar que la pregunta de Rolland incomodara en cierta forma a Freud<sup>807</sup> que, luego de resistirse indirectamente a la petición de su amigo, acepta el envite como una forma de analizar los contenidos idealizados de este peculiar sentimiento. En *El malestar en la cultura*, publicado en 1930, se decide finalmente a abordar esta cuestión.

Para el modo tan medicinal de ver de Freud, este sentimiento de lo eterno e ilimitado (que, dicho sea de paso, él reconoce no haber experimentado jamás)<sup>808</sup> habría que interpretarlo en términos ontogenéticos<sup>809</sup>. Es decir, como un remanente del psiquismo en el que se guarda la memoria filogenética previa al complejo de Edipo<sup>810</sup> y que es extensivo al momento de fusión corpórea y emotiva entre el infante y la madre<sup>811</sup>. Notablemente, Freud señala que este sentimiento de lo ilimitado —de profusa omnipotencia que el individuo lleva dentro de él como la semilla envuelta por el fruto— puede existir codo a codo con la consciencia del yo en la madurez, mucho más estrecha y acusadamente definida. Para

---

<sup>806</sup> Sigmund FREUD, “El porvenir de una ilusión (1927)”, pp. 21-22.

<sup>807</sup> SAARINEN, “The oceanic state: a conceptual elucidation in terms of modal contact”, p. 942.

<sup>808</sup> “Yo no puedo descubrir ese sentimiento «oceánico». No es cómodo elaborar sentimientos en el crisol de la ciencia”. Sigmund FREUD, “El malestar en la cultura (1930 [1929])” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, Volumen XXI, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992, p. 66.

<sup>809</sup> FREUD, “El porvenir de una ilusión (1927)”, pp. 17ss.

<sup>810</sup> Es decir, desde el momento cero del nacimiento hasta los dos o tres años en la vida del individuo, según Freud. Retomo esta cuestión en el próximo capítulo.

<sup>811</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

descartar del sentimiento oceánico el carácter místico que Rolland le atribuye y circunscribirlo dentro de la mundanidad que profesa, Freud remarca:

Originariamente el yo lo contiene todo; más tarde segrega de sí un mundo exterior. Por tanto, nuestro sentimiento yoico de hoy es sólo un comprimido resto de un sentimiento más abarcador —que lo abraza todo en verdad—, que correspondía a una atadura más íntima del yo con el mundo circundante... [N]os es lícito suponer que ese sentimiento yoico primario se ha conservado...en la vida anímica de muchos seres humanos, [y que] acompañaría...al sentimiento yoico de la madurez, más estrecho y de más nítido deslinde<sup>812</sup>.

Así como el panteísmo de Rolland se sumergía en las profundidades del alma en comunión extática con las fuerzas del Universo<sup>813</sup>; Freud —que había abierto las compuertas de la ciencia médica al estudio de estas cuestiones— cerraba sin cortapisas el paso a incursiones místicas de cualquier tipo. En verdad, el planteo de Rolland era en sí más complejo y no se ceñía tanto a la disolución y fusión del ego en la corriente oceánica de lo metafísico, sino al contacto mutuamente beneficioso entre ambos. Esto supondría más bien una comunicación antes que un encuentro totalizador y fusionante. La de Rolland, era más bien la imagen de una pequeña barca (el *ego*) navegando por la inmensidad del océano y no tanto la de la inmersión disolvente en la totalidad<sup>814</sup>. También podría haber sido la del hombre asido a una roca contemplando, en solitario, la vastedad del océano. Inmensidad que calma y espanta, de forma ambivalente<sup>815</sup>. Pero volvamos a Freud.

Al insistir en una etiología del sentimiento oceánico que se inicia con el nacimiento y la infancia, Freud *reduce* dicho sentimiento a una intensa necesidad y lo pone en la trayectoria de las dependencias ancestrales. Como ya vimos, las dependencias ancestrales del ser humano serían aquellas que no tienen fondo ni borde: las dependencias que *no pueden ser extinguidas* ni caducan con la adultez puesto que conectan directamente con el suelo sin fondo de la existencia. Su fuerza radica entonces en el anhelo de protección primordial, la necesidad de cobijo y consuelo, que Freud asocia directamente con la figura del padre. El padre protector

---

<sup>812</sup> Sigmund FREUD, “El malestar en la cultura (1930 [1929])”, p. 69.

<sup>813</sup> En palabras del propio Rolland: “now of all rivers the most sacred is that which gushes out eternally from the depths of the soul...from the source to the sea, from the sea to the source, everything consist of the same Energy, of the Being without beginning and without end”. Fragmento extraído de Romain Rolland “The Life of Ramakrishna” [*Essai sur la mystique et l'action de l'inde vivante. La vie de Ramakrishna*], Malcolm-Smith EF, translator, Kolkata, Swami Bodhasarananda, 1929, p. xvii. Citado por SAARINEN, “The oceanic state: a conceptual elucidation in terms of modal contact”, p. 960.

<sup>814</sup> SAARINEN, “The oceanic state: a conceptual elucidation in terms of modal contact”, pp. 943-944.

<sup>815</sup> ESQUIROL, *La resistencia íntima...*, p. 135-136.



y postulador de los límites que ya en la tesis filosófica de Feuerbach (continuada por Freud en este aspecto) se condice con la proyección *del* individuo y la cultura *sobre* la deidad y el sentimiento religioso.

Y en cuanto a las necesidades religiosas, me parece irrefutable que derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre...tanto más si se piensa que...[el sentimiento oceánico] es conservado duraderamente por la angustia frente al *hiperpoder* del destino. No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre. De este modo, el papel del sentimiento oceánico que...aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto, es forzado a salirse del primer plano<sup>816</sup>.

Creo que con esta asimilación de la protección primordial con lo paterno se produce un salto por encima de la *figura materna* que no es inocuo en lo que concierne al sentimiento oceánico y su papel en la conformación de la identidad y de la facultad del pensamiento. Freud intuye y menciona oportunamente la relación del bebé con la madre. Pero fue la discípula de Sandor Ferenczi, Melanie Klein, quien años más tarde se dedicó de lleno al estudio de este vínculo y su incidencia en la configuración de las facultades del pensamiento y los mecanismos defensivos de la identidad. Me ocuparé de la brecha que esto abre sobre el planteo de Freud en el próximo capítulo. La alusión final de la cita en donde se equipara al sentimiento oceánico con la aspiración del “narcisismo irrestricto” es nuevamente oportuna y muy sugestiva, puesto que abre la puerta hacia una ampliación de la construcción identitaria más allá de la consciencia del yo.

Sin embargo, se podría ya resaltar una ligazón específica y habitual. En la medida que la teoría psicoanalítica se recorta sobre la alianza de amparo y protección construida primordialmente a partir de la función paterna, la clave filosófica preponderante será la existencial, la del miedo a la muerte. “La angustia ante el *hiperpoder* del destino”, en palabras de Freud. En este sentido, acierta el maestro vienés cuando le atribuye al sentimiento oceánico un rol protector y apaciguador, más que consolador.

Desde una perspectiva metafísica, además, este sentimiento de lo atemporal ilimitado evoca el camino de las almas muertas de los filósofos, del que hablaba Voegelin<sup>817</sup>. Cuando la dilatación del yo en un *Otro* más amplio (del cual el yo forma parte) se produce hay, efectivamente, un aprendizaje que nos prepara ante la muerte. Si el sentimiento oceánico

---

<sup>816</sup> Sigmund FREUD, “El malestar en la cultura (1930 [1929])”, pp. 72-73.

<sup>817</sup> Ver capítulo 1, pp. 35-36.

absorbe la muerte, es porque se bebe con ella también el miedo a morir<sup>818</sup>. Por esta razón, no es de extrañar que andando por el sendero de las filosofías de la totalidad lleguemos tan fácilmente al precipicio de la muerte, a menudo antes de tiempo y llenos de ansiedad. Pues en el temor a la muerte anida también su deseo e impulso: morir ya sea en nombre de la Naturaleza, la Historia, el Espíritu Absoluto<sup>819</sup>. Y, también, morir o matar en nombre de un amor malogrado a la Nación y la Patria, grabadas ahora a fuego con inicial mayúscula en el blasón de las identidades.

Sin embargo, lo dicho no agota la ambivalencia primordial del vínculo con lo indiferenciado ni con el océano matricial de la vida. La metáfora del sentimiento oceánico también puede ser empleada en relación a la experiencia afectiva de unión con los *otros*. Este deseo de unión —cuando se funda el amor a la vida y no tanto en el temor a la muerte— persiste como componente esencial de la condición humana y en detrimento de cualquier totalización u homogeneización de la identidad. Apela a la trascendencia; pero no a la trascendencia metafísica. Se trata de un trascender que alude a la primera experiencia de relación del *self* infantil con el entorno materno. Esta relación se da como una secuencia en tres instancias: fusión, separación y, si hay suerte y buenos cuidados, posterior integración del entorno materno en el interior del *self* adulto. A esta secuencia se debe no solamente el establecimiento de los límites que separan el «adentro» del «afuera». También a ella se puede atribuir el éxito o el fracaso de las complejas tareas que posibilitan la integración de la identidad y de la facultad del juicio. En esta conjunción entre la capacidad humana del juicio y la elaboración de los componentes identitarios reside lo que algunos psicoanalistas llaman “la constelación del pensamiento”<sup>820</sup>. A través de la huella que la función materna del cuidado y la protección imprime sobre la mente humana parece posible también rastrear la pista del pensamiento creativo, del *re-conocimiento* de las diferencias y, aún más importante, del respeto por la alteridad. A desarrollar y relacionar los términos de esta relación, compleja y multívoca, me dedicaré a continuación.

---

<sup>818</sup> ESQUIROL, *La resistencia íntima...*, p. 133.

<sup>819</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>820</sup> Lawrence J. BROWN, “Bion’s Discovery of Alpha Function: Thinking under Fire on the Battlefield and in the Consulting Room”: *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 93 (2012), pp. 1191-1214.



## Capítulo 6:

### De la identidad al pensamiento: las sustancias públicas desde el inicio de la vida

Pensar es pensar siempre algo de forma diferente<sup>821</sup>.

#### 6.1 EL YO-PIEL DE LA CIUDADANÍA

Si se toma como muestra el vocabulario de la literatura psicoanalítica, observamos que tanto los términos *yo* como *self* se emplean con frecuencia, si bien no como sinónimos. Por el contrario, existen varias discusiones en torno al arco de interpretaciones que evocan y al contorno de la experiencia que intentan definir<sup>822</sup>. Desde el punto de vista de la teoría política, en cambio, impera el tratamiento del concepto de ciudadano como si éste fuera asimilable a las funciones del ego o del yo (cuando se alude a individuos por separado) y de un *nosotros* o *ellos* cuando se piensa en términos grupales. Sin embargo, aun cuando el protagonismo corresponde a la primera y segunda persona del plural, al *nosotros* o al *ellos*, es el yo o *ego* el que se sigue proyectando como el núcleo rocoso, como nudo de referencia, por detrás de esos pronombres: el nosotros se vuelve una prolongación del yo y el ellos un antagonista del nosotros. Claro que, en política, y muy especialmente en ciencia política, la noción del yo viene envuelta por otros nombres y conceptos: *sujeto* o *actor* suelen ser de los

---

<sup>821</sup> Proverbio cabalístico anónimo.

<sup>822</sup> León y Rebeca GRINBERG, *Identidad y cambio*, pp. 28-29.

términos más empleados, a los que cabría añadir otros, como por ejemplo: individuo, persona, agente y, sobre todo en los últimos tiempos, identidad<sup>823</sup>.

Desde una perspectiva psicológica, no obstante, el *ego* o el yo son conceptos útiles en la medida que denotan:

Un conjunto de procesos psicológicos tales como pensar, recordar, sentir, que tienen una función organizativa y de regulación en relación con el *self* y que son responsables del desarrollo y ejecución de un plan de acción para lograr la satisfacción de los impulsos internos, por un lado, y por otro las exigencias ambientales<sup>824</sup>.

Como hemos mantenido a lo largo del capítulo anterior, no es nuestra intención disolver ni revocar la función política del yo ni en el mundo interno ni en la actuación pública exterior de la ciudadanía. El yo mantiene *cierta* autoridad a la hora de organizar, regular y ejecutar los planes de acción del ciudadano. Como Freud metaforizaba, el yo aparece como una suerte de monarca constitucional con pretensiones de soberanía que madura, *si madura*, a partir de su relación con una multitud de espacios externos e internos, públicos y privados, muchos de ellos secretos, olvidados y reprimidos, incluso para el propio yo. Reiteramos también lo ya mencionado: al referirse a este monarca que es el yo, Freud juega con una ambivalencia interesante y que nosotros hemos caracterizado como constitutiva del concepto. Por momentos, el yo aparece cargado de tareas trascendentales para la vida psíquica: nada de lo que el pensamiento y el juicio del individuo elabora parece salir hacia el mundo exterior sin que la consciencia del yo lo refrende. Pero Freud también se refería al yo como a esa “pobre cosa”<sup>825</sup>, agobiada desde dentro por las fuerzas irreconocibles del ello y asfixiada desde arriba por las exigencias tiránicas del ideal del yo (superyó).

Algunos esfuerzos se han hecho, en una línea psicoanalítica más reciente, por re-conceptualizar al yo al amparo de un horizonte más amplio. Pongo por caso, la teoría del psicoanalista francés Didier Anzieu y su teoría del yo-piel<sup>826</sup>. Anzieu desarrolla su teoría sobre

---

<sup>823</sup> Me refiero a aquellos enfoques que, a pesar de utilizar una terminología más amplia para definir al sujeto individual o colectivo, siguen fundamentando su postura psicológica en términos de la voluntad o de la consciencia del yo (ego). Ver al respecto, Jane KROGER and James E. MARCIA, “The Identity Statures: Origins, Meanings, and Interpretations” en Seth J. Schwartz, Koen Luyckx and Vivian L. Vignoles (editors), *Handbook of Identity Theory and Research*, Volume 2, Springer, New York and London, 2010, pp. 31-53.

<sup>824</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>825</sup> FREUD, “El Yo y el Ello (1923)”, p. 2726.

<sup>826</sup> Didier ANZIEU, *El yo-piel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998, *passim*. Los fragmentos que cito a continuación están extraídos de Didier ANZIEU, “Funciones del Yo-piel”: *Publicación periódica orientada al tratamiento de la periódica violencia* N° 2, Año I (noviembre 2001), s/p. disponible en: <http://www.vivilibros.com/excesos/02-a-02.htm> (2/6/2016).

el yo, retomando dos principios de inspiración freudiana. El primero de ellos remite directamente a la relación primeramente establecida por Freud entre símbolo y síntoma: toda función psíquica se despliega como apuntalada a partir de una función del cuerpo, pero que al mismo tiempo se traspone al plano mental. Este apuntalamiento, a diferencia de lo argumentado por las corrientes más ortodoxas del psicoanálisis, no se reserva exclusivamente a las pulsiones sexuales ni a las funciones de auto-conservación del organismo<sup>827</sup>. Para Anzieu, este apuntalamiento o soporte entre lo corporal y lo psíquico tiene un sentido más amplio puesto que el desarrollo del psiquismo se concreta mediante “grados sucesivos de ruptura con base biológica, rupturas que, por una parte, le permiten escapar a las leyes biológicas y, por otra, hacen necesaria la búsqueda de un apuntalamiento de todas las funciones psíquicas en funciones del cuerpo”<sup>828</sup>.

El segundo principio que retoma de Freud para elaborar su teoría del yo tiene también una fuerte impronta neurológica pero que, sin embargo, al igual que en el anterior postulado, la trasciende. Anzieu mantiene que el órgano más reciente, respecto de la evolución, y cercano a la superficie del cerebro, el córtex, tiende a tomar la dirección o jefatura del sistema cuando consigue de forma efectiva integrar los otros subsistemas neurológicos. Para Anzieu, esto mismo ocurre con el yo consciente del individuo, que dentro del psiquismo tiende a ocupar la “superficie de contacto”<sup>829</sup> con el mundo exterior y pretende controlar el funcionamiento íntegro de la mente (aunque ya vimos que esto último no siempre con resultados exitosos). Anzieu continúa aportando datos biológicos, pero no como forma de regimentar y hacer más incuestionable su teoría, sino, me da la sensación, como una forma de estudiar mediante analogías lo corpóreo y lo mental.

Argumenta, por ejemplo, que en el embrión humano la piel (como superficie del cuerpo) y el cerebro (como superficie del sistema nervioso) proceden de la misma estructura embrionaria (el ectodermo). También observa una correlación inversa y muy significativa de la evolución de los mamíferos hasta el hombre: a medida que el cerebro de la especie aumenta de tamaño y se complejiza, la piel de los individuos pierde su dureza y la cobertura protectora de pelos, que queda reservada solo al cráneo y alrededor de los orificios corporales de la

---

<sup>827</sup> Ver al respecto el concepto de apoyo en LAPLANCHE y PONTALIS, *Diccionario de Psicoanálisis*, pp. 31-33.

<sup>828</sup> ANZIEU, “Funciones del Yo-piel”, s/p.

<sup>829</sup> *Ibidem*. La idea del yo como “barrera de contacto” resuena como un eco de la teoría neuronal de Freud. La hipótesis de las barreras de contacto fue originalmente concebida por Freud para dar cuenta de la transmisión y retención de información entre neuronas y los alcances de los primeros esbozos de su teoría de la memoria. Ver Sigmund FREUD, “Proyecto de una psicología científica (1895)” en *Obras completas*, Volumen I, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 323-446.

cabeza y el tronco. A medida que la piel humana se desnuda y queda en mayor medida expuesta al exterior, ciertas pulsiones de la especie mamífera se tornan más complejas de sostener. El ejemplo obvio es el de la pulsión de agarramiento del pequeño a su madre, que para la especie humana resulta mucho más difícil que para la animal. El bebé no puede prenderse por sí mismo al cuerpo de su progenitora, sino que deberá ser la madre misma quien lo sostenga y acune en sus brazos de forma prolongada. La necesidad de amparo y apego a los cuidados maternos, cobran en el humano un relieve mucho más pronunciado que en el animal ya que, proporcionalmente, el período de apego es en éste mucho más prolongado que en aquel. El bebé aparece al mundo definido por una situación de *poder cero* y esto marcará indeleblemente el resto de su existencia humana en comunidad<sup>830</sup>. Según el psiquiatra y psicoanalista José Antonio Rodríguez Piedrabuena:

El ser humano nace prematuro porque su cerebro no cabría por el canal de parto si naciera a “término”. Y fuera del útero termina la muy complicada estructura anatómica cerebral en un útero social. Ahí radica la vulnerabilidad humana<sup>831</sup>.

Este desamparo, que abarca la escala humana tanto en su fase existencial y metafísica como corpórea, también es calificado como “originario”<sup>832</sup> por Anzieu. La necesidad de cobijo y protección es relevada, primero, por la madre y luego por el grupo familiar que de alguna forma la envuelve y prolonga. En tercer lugar, la comunidad, “el útero social” que menciona Piedrabuena, en condiciones favorables, sostiene y alimenta a todos los miembros del grupo familiar. Es importante aquí no quedarse prendado del lenguaje biologicista que a veces emplean los psicoanalistas. Anzieu remarca constantemente que lo que él llama la “pulsión de apego”<sup>833</sup> en el recién nacido tiene como objeto identificar las señales provenientes de sus cuidadores. Esta pluralidad de señales constituye algo mucho más complejo que las funciones básicas de la autconservación (alimentación, respiración y sueño). Anzieu menciona, por ejemplo, “[la] sonrisa, [la] suavidad del contacto, [el] calor físico del abrazo, [la] diversidad de emisiones sonoras, [la] solidez del transporte, [el] acunamiento, [la] disponibilidad para dar alimento, los cuidados, la compañía”<sup>834</sup>. Todos estos

---

<sup>830</sup> “El hombre nace...en una posición de poder cero, y depende de su familia o de quienes la sustituyan para sobrevivir. Depende de su ciudad también. Lo compensa con fantasías y con una percepción del mundo visto como una colección de automatismos, de palancas y explosiones, de sensaciones muy drásticas y concretas que se resuelven de forma inmediata”. Javier ROIZ, “Maimónides y la teoría política dialéctica”, p. 27.

<sup>831</sup> José Antonio RODRÍGUEZ PIEDRABUENA “Sobre el poder y la creatividad”: *Foro Interno* N° 15 (2015), p. 181.

<sup>832</sup> ANZIEU, “Funciones del Yo-piel”, s/p.

<sup>833</sup> *Ibidem*.

<sup>834</sup> *Ibidem*.

registros enriquecen y exceden los de la mera auto-conservación del cuerpo, señalan más bien los del *intercambio* específico de la condición humana. Anzieu se refiere a esos primeros intercambios benéficos entre miembros de la misma especie como a un registro de “comunicación (preverbal e infralingüística)”<sup>835</sup> sobre la que se asientan o apuntalan el resto de lenguajes que posteriormente el humano neonato incorporará. La cuestión del intercambio sensorial y afectivo benéfico entre el recién nacido y sus primeros cuidadores es crucial, puesto que:

Sabemos que una satisfacción material de las necesidades vitales, sistemáticamente desprovista de esos intercambios sensoriales y afectivos, puede conducir al hospitalismo o al autismo. Se comprueba igualmente que, con el crecimiento del bebé, la parte que dedican él y su entorno a *comunicar por comunicar* va creciendo independientemente de las necesidades de auto-conservación. *La comunicación originaria es una comunicación directa en la realidad y más aún en la fantasía, no mediatizada, de piel a piel*<sup>836</sup>. (Cursivas añadidas).

En *El Yo y el Ello*, Freud había descrito como el recorrido de las pulsiones provenientes del ello derivaban en un conjunto de estrategias defensivas y en rasgos del carácter cuyo correlato podía constatarse tanto en las actividades del cuerpo como en las de la psique. La consciencia del yo aparecía así metaforizada como esa barrera de contacto entre el ello y el mundo exterior. El yo funciona más bien como *una instancia* y no solo como uno más de los nódulos de la personalidad<sup>837</sup> junto con el ello y los apéndices del super-yo o el ideal del yo<sup>838</sup>. Tanto para Freud, como para Anzieu, el yo comienza muy lentamente a desarrollarse justamente a partir del cúmulo de experiencias de cuidado y amparo prodigadas por el entorno materno. Dichas experiencias constitutivas del yo poseen un carácter eminentemente “táctil”<sup>839</sup>: sostén, amamantamiento, arrullo, caricias, etc. Y aquí se inserta la analogía cuerpo-mente que tanto reivindica este psicoanalista, pues la superficie sensibilizadora y asimiladora de la piel del bebé es la que de alguna forma simboliza o representa a la superficie cognitiva del yo que —aunque en estos momentos es aún rudimentaria— comienza desde entonces a formarse. Esta superficie del yo, además, en tanto que instancia en permanente contacto con los estratos primordiales del psiquismo, funciona no solo como “barrera protectora” de la mente, sino también como “filtro” de los

---

<sup>835</sup> Ibidem.

<sup>836</sup> Ibidem.

<sup>837</sup> LAPLANCHE Y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, p.458.

<sup>838</sup> FREUD, “El Yo y el Ello (1923)”, pp. 2710-2716.

<sup>839</sup> Ibid. p. 2709.



intercambios en un doble sentido: hacia dentro, con respecto al ello, y hacia afuera en relación a las interacciones con el entorno. También se inscriben sobre esta piel del yo, las primeras caligrafías del carácter<sup>840</sup>, resultantes de ese juego permanente y misterioso entre el afuera y el adentro.

[A]l Yo-piel le asignaba yo tres funciones: una función de barrera protectora del psiquismo y una función de filtro de los intercambios y de inscripción de los primeros rasgos, función [esta última] que hace posible la representación. A estas tres funciones corresponden tres figuraciones: el saco, la pantalla y el tamiz. El trabajo de Pasche sobre *Le Bouclier de Persée*<sup>841</sup>, me llevan a tomar en consideración una cuarta función, la de espejo de la realidad<sup>842</sup>.

Si la piel, tanto del cuerpo como la de la psique nos resulta extremadamente valiosa, esto se debe a que, como destaca Anzieu, cabe añadir a este esquema algo infinitamente más profundo:

...me parece necesario añadir que preexiste una tópica más arcaica, tal vez originaria, con el sentimiento de existencia del Sí-mismo: Sí-mismo en cuyo exterior se proyectan tanto los estímulos endógenos como los exógenos<sup>843</sup>.

Al igual que la piel del cuerpo recubre el esqueleto y los músculos —protegiéndolos del contacto con el exterior y al tiempo recortando y *dando forma* al cuerpo— el yo-piel que plantea Anzieu “sostiene” la compleja organización de la personalidad y del alma. A esta tarea del sostén (*holding*), también alude Donald Winnicott, para referirse a la manera en que el cuerpo de la madre, especialmente sus brazos y sus manos, contienen y envuelven al bebé durante los primeros años de vida<sup>844</sup>. La verticalidad de la especie humana depende muy

---

<sup>840</sup> La imagen del carácter, en su acepción de letra y temperamento, “escrito” sobre la piel evoca el cuento de Kafka, “En la colonia penitenciaria”. Anzieu menciona esta referencia y establece una nueva correspondencia psicósomática entre lo que Bruno Bettelheim llama heridas simbólicas (eczemas, rubores, sarpullidos) y la máquina infernal descrita por Kafka en el cuento, cuya función consistía en grabar en letras góticas y hasta la muerte sobre la piel del condenado el artículo del código que éste había transgredido. Ver también sobre este punto Bruno BETTELHEIM, *Heridas simbólicas: los ritos de la pubertad y el macho envidioso*, Barral, Barcelona, 1974, *passim*.

<sup>841</sup> El trabajo de Francis Pasche que Anzieu cita transita la problemática de la percepción en la psicosis. Pasche pone en relieve, al igual que Winnicott, el rol del cuerpo de la madre como primer reflejo de la realidad en la estructuración de la percepción infantil. El cuerpo de la madre se muestra para el niño como la primera superficie reflectante tanto de la realidad exterior, como de sí mismo. Winnicott, por su parte, había observado que durante el incipiente desarrollo emocional del bebé, *el rostro* materno era el precursor del espejo de realidad. Ver Francis PASCHE, «Le bouclier de Persée, ou psychose et réalité» en *Le sens de la Psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, pp. 30-37. Y también, Donald W. WINNICOTT, *Playing and Reality*, Routledge Classics, Oxford, 1991, pp. 149ss.

<sup>842</sup> ANZIEU, “Funciones del Yo-piel”, s/p.

<sup>843</sup> Ibidem.

<sup>844</sup> Donald W. WINNICOTT, *Los bebés y sus madres*. Prólogo de Sir Peter Tizard, Paidós, Barcelona, 1998, pp. 83-90.

estrechamente de este gesto de inclinación de los cuidadores maternos que es físico y psíquico *al mismo tiempo*:

El yo-piel es una parte de la madre —especialmente sus manos— que ha sido interiorizada [por el bebé] y que mantiene el funcionamiento del psiquismo...de la misma forma que la madre mantiene en ese mismo tiempo el cuerpo del bebé en estado de unidad y solidez. La capacidad del bebé para mantenerse psíquicamente a sí mismo condiciona el acceso a la posición de sentado, después a la posición de pie y a la marcha. El apoyo externo sobre el cuerpo materno conduce al bebé a adquirir el apoyo interno sobre su columna vertebral... [Este apoyo y sostén se vuelve] uno de los núcleos que anticipan al Yo [pues] asegura el espacio mental, en vías de constituirse un primer eje, del orden de la verticalidad y la lucha contra la pesantez y que prepara la experiencia de tener una vida psíquica para sí<sup>845</sup>.

Anzieu propone dos ejemplos, uno filosófico y otro pictórico, para ilustrar este concepto del yo-piel que vale la pena rescatar. Menciona a Blaise Pascal<sup>846</sup>, tempranamente huérfano de madre, como uno de los teóricos por excelencia del horror al vacío interior a consecuencia de esta falta de un objeto-soporte necesario para que el psiquismo encuentre su centro de gravedad<sup>847</sup>. También pone el ejemplo de la pintura de Francis Bacon, con especial atención a sus trípticos. La pintura de Bacon es emblemática de esas violencias *abandonónicas* congénitas al siglo veinte, toda vez que su figuración corpórea describe unos cuerpos casi siempre decadentes, a los que la piel y los vestidos prestan una apariencia de unidad, pero cuyo porte, estructura y solidez se distorsionan para, inevitablemente, decaer o degradarse. Los cuerpos que Bacon pinta son como «sacos» o bolsas deformadas. Físicos que parecen carecer de una espina dorsal que vertebrar tanto el cuerpo como el pensamiento y que, según Anzieu, representan muy bien la imagen del alcohólico (algo de lo que Bacon sabía) y del sujeto perdido en la adicción, tan recurrente en nuestro tiempo<sup>848</sup>. Con

---

<sup>845</sup> ANZIEU, “Funciones del Yo-piel”, s/p.

<sup>846</sup> Antes de dedicarse al psicoanálisis, Anzieu ejerció como profesor de filosofía. Su primer intento de tesis doctoral se enfocó hacia la teoría del pensamiento de Blaise Pascal. Sin embargo, a partir de su encuentro con Daniel Lagache y Jacques Lacan, decidió abandonar sus estudios filosóficos y escribir una tesis doctoral “a petición” de Lagache sobre el autoanálisis de Freud. Lacan se convirtió en su primer analista, pero, promediando la década del sesenta, Anzieu se distanció de él, para reflotar sus intereses filosóficos en torno a Pascal, Platón y Aristóteles. Ver, Dominique WINTREBERT, “El yo-grupo, el grupo-cuerpo: entrevista a Didier Anzieu”: Vertex, N°1 (agosto de 1990), pp. 50-54.

<sup>847</sup> Ibid. p. 388. También en Didier ANZIEU, “Del horror al vacío a pensar en él: Pascal” en *El cuerpo de la obra. Ensayos psicoanalíticos sobre el trabajo creador*, siglo veintiuno editores, México, 1993, pp. 355-366.

<sup>848</sup> Didier ANZIEU, “La piel, la madre y el espejo en los cuadros de Francis Bacon” en *ibid.*, pp. 367-374.

sensibilidad, a mi juicio, Anzieu incide, a partir de la pintura de Bacon, en la importancia de ese vínculo fundamental entre el yo-piel y el otro:

Primera impresión: los trípticos, tan apreciados por Bacon, representan series de deformaciones de la fisonomía o de la estatura, diferentes de aquellas a las que Picasso nos ha acostumbrado. El español intentaba captar, en la inmovilidad de la tela, las huellas del movimiento humano, o mejor el movimiento mismo de nuestra percepción de las cosas. La pintura de este inglés de Irlanda nos evoca más bien la imagen de nuestro propio cuerpo que se opaca y se altera cuando el otro, antes y aún ahora, nos devuelve un reflejo vago de él, despojado de atención, desinvertido e inconstituyente<sup>849</sup>.

El cuerpo, al igual que el alma, se deteriora cuando *ese otro* al que alude Anzieu nos devuelve un reflejo carente de gracia y vida, “despojado de atención”, “desinvertido” de afecto, desprestigiado: “inconstituyente” desde el punto de vista de la realidad interna del ciudadano. Puede interpretarse a ese *otro* primigenio como a la madre o, como preferiría hacerlo a partir de ahora, a los cuidadores maternos<sup>850</sup> que tanto pueden ser la madre, como el padre o quien de forma sustitutiva y continuada se dedique al amparo y la protección del pequeño humano. Ese *otro* al que refiere Anzieu puede también ser, en el contexto del desarrollo psíquico de los primeros años del ciudadano, *otros*, en plural y letra minúscula. Sin bien la diversidad de cuidadores no aligera en ningún caso la extrema dependencia ni la asimetría con respecto a ellos.

Es muy importante no confundir este desvalimiento congénito de la especie humana con la impotencia. Desvalimiento o desamparo originario que nos confronta con nuestra perenne dependencia y necesidad de vínculo con los demás, pero que no nos debería de llevar como habitualmente nos lleva —Freud lo comprendió hondamente— por el camino de las fantasías de omnipotencia. La omnipotencia (en el sentido de un poder trascendental sin límites) no tiene como reverso la impotencia humana<sup>851</sup> (pues solo para los gnósticos y las ideologías románticas el hombre compite con Dios). La impotencia humana no alcanza para negar a la omnipotencia divina, cuya contracara es más bien el desvalimiento y la vulnerabilidad. Cuando creemos que los temores producto de nuestro desamparo y pequeñez ante la inmensidad pueden ser curados mediante el deseo absoluto de un poder sin límites *a*

---

<sup>849</sup> Ibid., p. 367.

<sup>850</sup> WINNICOTT, *Playing and Reality*, pp. 149ss. Para una versión que admite una lectura de la maternidad en clave sustitutiva puede verse Paul B. PRECIADO, “Otras madres”: *El estado mental* (marzo 2016), disponible en <https://elestadomental.com/especiales/cambiar-de-voz/otras-madres> (15/06/2016).

<sup>851</sup> ROIZ, *El mundo interno y la política*, pp. 32-33.

*nuestro alcance*, es porque ya nos hemos deslizado por el túnel decadente de la magia y las manipulaciones narcisistas de la idolatría.

Es este mismo razonamiento el que nos lleva, en definitiva, a ir más allá de las teorías del yo, incluso la del yo-piel, como la que plantea Anzieu. Pues, a pesar de su fecunda sensibilidad, y tal vez precisamente por esto, el yo como concepto filosófico, psíquico y político no puede ser desligado de sus estrategias defensivas. Según Melanie Klein, las sensaciones de radical dependencia respecto de un entorno desconocido, así como las dosis de ansiedad que esto conlleva, suelen ser mitigadas por el yo rudimentario del niño a través de fantasías omnipotentes de control. Siguiendo a Freud, la propia Klein denomina estas primeras formaciones del yo<sup>852</sup> como “mecanismos de defensas”:

Parece que no existe ningún aspecto de la vida mental que en los estadios tempranos que no sea utilizado por el yo como defensa contra la ansiedad. También la tendencia a reparar, utilizada en un principio en forma omnipotente, es transformada en defensa<sup>853</sup>.

En el mejor de los casos, el yo podría ser entendido como una envoltura, un recipiente o un contenedor, una *midot* (medida o virtud) en el sentido que le daban a este término los cabalistas judíos<sup>854</sup>, cuyo valor radica precisamente en delinear los límites de la receptividad y del respeto, antes incluso que los de la personalidad y el carácter. ¿Receptividad de qué o ante qué? ¿Respeto para quién y entre quienes? Me gustaría avanzar que se trata de la receptividad ante la pluralidad de lo alterno y del respeto ante el prójimo, entre los *otros* y ante lo *Otro*. Pero no será hasta el tramo final de nuestro trabajo que consideraré detenidamente esta idea.

## 6.2 LOS SENTIMIENTOS DE LA IDENTIDAD: LA VIDA SIN PALABRAS DEL *SELF*

«Yo soy» o «nosotros somos» suelen ser las formas coloquiales del lenguaje mediante las cuales expresamos corrientemente nuestro sentimiento de identidad. Me propongo ahora

---

<sup>852</sup> Es propio de la escuela kleiniana de psicoanálisis la postulación de un yo temprano en el individuo. Esto abre un debate intenso entre los psicoanalistas ya que no todos concuerdan con este principio. Recordemos que, para Freud, la estructura psíquica del yo comienza a desarrollarse recién con posterioridad al conflicto edípico. Retomo este desacuerdo en las próximas páginas.

<sup>853</sup> KLEIN, “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé” en *Desarrollos en Psicoanálisis*, Paidós-Hormé, Buenos Aires, 1967, pp. 182- 190.

<sup>854</sup> Ver, Mario SABAN, *El misterio de la creación y el árbol de la vida en la mística judía: una interpretación del Maasé Bershit*, Departament d’Antropologia, Filosofia i Treball Social, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, tesis doctoral, 2012, p. 255.

describir el proceso por el cual una persona en concreto, puede llegar a experimentar ese sentimiento de ser alguien en el mundo, diferente a todos los demás. Aunque al llegar a nuestra adultez, nos parece como si nuestra identidad fuese la más natural y silvestre de todas nuestras adquisiciones, el sentimiento de ser *una* persona única en el mundo emerge de un proceso que atraviesa una multitud de aspectos e intrincados recorridos. En cierto sentido, podemos decir que la integridad de nuestra identidad no es un bien adquirido de una vez por todas y para siempre. Más bien se trata de un lento y singular viaje: un viaje que nace y muere abierto a una multiplicidad de posibilidades, además. La integración de la identidad, como una expresión única y original que nos representa desde el inicio al fin de nuestra vida, no llega en un momento dado o un día concreto, no se la puede agendar ni marcar con una cruz en el calendario. Tiene altibajos, vericuetos, remolinos, grumos y, a veces, agujeros. Incluso cuando la integridad de la identidad se ha logrado con un relativo éxito, cabe siempre la posibilidad de que se pierda, debido a algún factor desafortunado, interno o externo<sup>855</sup>.

En la literatura psicoanalítica, fue Víctor Tausk quien empleó por primera vez el término identidad, en un trabajo pionero sobre el origen de lo que él denominó “el aparato de influencia”<sup>856</sup>. Tausk describió cómo el niño iba descubriendo en su interior toda una serie de «objetos» en relación consigo mismo que le permitían experimentar lo que simultáneamente iba configurándose como su propia individualidad<sup>857</sup>. Freud llamaría a estos objetos “identificaciones” y al rico entramado de hipótesis que desarrolló a partir de aquí, le puso el nombre de “teoría de las relaciones de objeto u objetales”<sup>858</sup>. Según consignan León y Rebeca Grinberg, Freud se refirió a “la identidad”, como tal, solamente una vez en toda su obra y con connotaciones que remitían a una suerte de puente entre lo psicológico y lo social,

---

<sup>855</sup> Ver, Donald W. WINNICOTT, “Agresión y desarrollo emocional (1950-1955)” en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1999, p. 276.

<sup>856</sup> Víctor TAUSK, “Acerca de la génesis del aparato de influir en el curso de la esquizofrenia”, disponible en: <http://www.indepsi.cl/indepsi/Servicios/%20Indepsi/arti-tausk.htm>, s/p., (17/6/2016), artículo publicado originalmente como: “Über die Entstehung des Beeinflussungsapparates in der Schizophrenie”: *Zeitsebrift für ärztliche Psychoanalyse*, V (1919), pp. 1-33.

<sup>857</sup> *Ibidem*.

<sup>858</sup> Es materia de discusión, no obstante, que en la teoría psicoanalítica el término “objeto” sea asimilable al concepto de relaciones objetales. Como destaca Tubert-Oklander, la teoría de las relaciones objetales puede verse tanto como “un capítulo” de la teoría psicoanalítica freudiana, o bien, como una de sus versiones no del todo encuadrables dentro de los lineamientos del concepto de objeto de Freud (particularmente, el concepto “objeto de la pulsión”). Lo importante a retener sería que, siempre que se habla de “objeto”, en la perspectiva de las relaciones objetales, se está refiriendo a una persona, es decir: a un “objeto humano”, o a una imagen más o menos distorsionada de éste. A diferencia del concepto de objeto de la pulsión, en Freud, el “objeto” al que alude la teoría de las relaciones objetales, apela al interlocutor del yo en su búsqueda de relación intersubjetiva y de vinculación con otros seres humanos. Se trata, por tanto, de un objeto/sujeto investido de amor u odio, pero siempre de un “objeto intensamente personal y, por tanto, irremplazable”. Ver Juan TUBERT-OKLANDER, “Proceso psicoanalítico y relaciones objetales”: *Aperturas psicoanalíticas. Revista Internacional de Psicoanálisis*, n° 3 (noviembre de 1999), s/p., disponible en: <http://www.aperturas.org/revistas.php?n=005> (17/06/2016).

entre el individuo y el grupo<sup>859</sup>. En un discurso dirigido a explicar su vínculo con el judaísmo, Freud mencionó “oscuras fuerzas emocionales que eran tanto más poderosas cuanto menos se las podía capturar con palabras y [aludió a] una clara consciencia de *identidad* íntima, a la familiaridad en una misma construcción anímica”<sup>860</sup>.

Aunque de las palabras de Freud brotan destellos religiosos y étnicos, creo que es importante destacar que su connotación directa y prioritaria tiene más que ver con la relación *entre* el individuo y el grupo. Nos detenemos, por tanto, en este punto: lo importante para pensar en relación a la identidad se sitúa en este “entre” que vincula a la persona y al conjunto. Secundario, aunque no por ello descartable, resulta la ontología de la mismidad, es decir: lo esencial a cada uno de los términos de esa relación. Al igual que señalábamos con respecto a la estructura psíquica del yo, también la identidad comporta una estructura psíquica relacional. Una estructura que se puede pensar como de frontera, con toda la transcendencia política que este concepto tiene, y de tamiz entre diversos elementos. Podemos aproximarnos, por tanto, a la identidad como a otro tipo de instancia que se desenvuelve entre una pluralidad de términos, por lo menos dos, como veremos a continuación. Dicho con otras palabras: la identidad se define mejor por su cualidad vincular o relacional, que por una serie de atributos o características asignadas. En términos generales, el discurso psicoanalítico tiende a comprender el proceso de formación de la identidad como:

...un proceso que surge de la asimilación mutua y exitosa de todas las identificaciones fragmentarias de la niñez que, a su vez, presuponen un contener exitoso de las introyecciones tempranas. Mientras ese éxito depende de la relación temprana con la madre y luego con la familia en su totalidad, la formación de la identidad más madura depende...del desarrollo del yo, que obtiene apoyo para sus funciones de los recursos de una comunidad más amplia<sup>861</sup>.

Sin embargo, cuando pretendemos definir la identidad del «yo», del «nosotros» o «ellos», generalmente la de cualquier colectivo, pareciera como si solamente la consciencia del yo (cognitiva) estuviese implicada en este proceso. Nada más lejos de lo que venimos planteando hasta ahora. Excepto en el caso de Erik Erikson (cuyo énfasis sobre el rol del yo en el proceso identitario remite específicamente a la síntesis que éste produce durante la

---

<sup>859</sup> León y Rebeca GRINBERG, *Identidad y cambio*, p. 17.

<sup>860</sup> Sigmund FREUD, “Alocución ante los miembros de la Sociedad B’nai B’rith (1941 [1926])” en *Obras Completas*, Volumen XX, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, p. 264.

<sup>861</sup> GRINBERG, *Identidad y cambio*, p. 18.

adolescencia<sup>862</sup>), varios psicoanalistas han optado por aludir a la expresión “identidad del *self*” como forma de sortear esta limitación<sup>863</sup>.

Anteriormente ya nos habíamos referido a nuestra elección de no traducir la voz inglesa *self* por la de «sí mismo», como una forma de eludir sus resonancias dialécticas. Sin negar el componente reflexivo y de *ipseidad* y *mismidad* del término «sí mismo», nosotros pretendíamos ir un poco más allá para incluir en él aquellos estratos no conscientes del psiquismo que despliegan un papel protagónico en su configuración. Nuevamente, siguiendo a los Grinberg, concordamos con la siguiente expresión:

El sentimiento de la identidad es el conocimiento de las personas de ser una entidad separada y distinta de las otras. Todo aquello que el individuo considera “suyo” está incluido en los “límites fluctuantes del *self*”, corresponde al *self* con sus pertenencias<sup>864</sup>.

En este sentido, aludimos también a la problemática de la apropiación y posesividad que comportan los sentimientos de la identidad, fundamentalmente a cuenta del yo y del nosotros<sup>865</sup>. En verdad, éste es un problema serio para cualquier configuración identitaria que lleva el sello de occidental: tanto si se trata de la familiar, la nacional, la de género, la etaria, la étnica o la religiosa. Hay un pasaje muy ilustrativo de la *Odisea*, en donde Telémaco le deja muy clarito a Penélope, su madre, quién será el déspota y dueño del *oikos*, mientras Ulises/Odiseo está ausente:

Vete dentro de la casa y ocúpate de tus labores propias, del telar y de la rueca, y ordena a las criadas que se apliquen al trabajo. El relato [arco] estará al cuidado de los hombres, y sobre todo al mío. Mío es, pues, el gobierno de la casa<sup>866</sup>.

Al retomar la cita anterior de los Grinberg, no obstante, podemos ampliar un poco más el foco de esta cuestión. Esas palabras aluden, es verdad, a las diversas apropiaciones que el individuo transforma en sus pertenencias (todo lo que considera como «suyo») pero,

---

<sup>862</sup> Erik HOMBERGER ERIKSON, “The Problem of Ego identity”: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 4 n° 1 (February 1956), pp. 56-121.

<sup>863</sup> Es el caso de los Grinberg, quienes a su vez se basan en el trabajo de Edith JACOBSON, *The Self and the Object World*, International University Press, New York, 1964, *passim*.

<sup>864</sup> GRINBERG, Identidad y cambio, p. 19.

<sup>865</sup> Ver capítulo 5, pp. 268ss.

<sup>866</sup> HOMERO, *Odisea*, canto XXI, Introducción y notas de Ángeles Cardona de Gibert, Bruguera, Barcelona, 1974, p. 396.

en lugar de adscribir esta tarea a la consciencia del yo, ambos autores la asignan dentro de “los límites fluctuantes del *self*”<sup>867</sup>.

Un ejemplo del lenguaje cotidiano nos permite entender más fácilmente a qué se refieren estos dos autores. El ser humano tiene —por virtud de la imaginación y, posteriormente, del lenguaje— la capacidad de depositar o *transferir* a otros seres humanos trozos o fragmentos de su propio *self*. Esta capacidad de transferir hacia otras personas partes de uno mismo tiene que ver, por un lado, con la comunización de elementos psíquicos que ya hemos mencionado<sup>868</sup>. Por el otro lado, esta capacidad también se relaciona con las posibilidades retóricas del lenguaje a las que también me he referido extensamente. Recordemos que la palabra metáfora, figura elemental de la retórica, quiere decir justamente esto: transferir, trasladar, traspasar<sup>869</sup>. Lo dicho se comprenderá mejor si lo planteamos a partir de ciertas expresiones del lenguaje cotidiano que revelan algunas de estas transferencias. Alguien, expresando su confianza, puede decir de un tercero que éste es «su mano derecha», por ejemplo. También encontramos varias frases hechas, un tanto más adobadas, pero igualmente útiles para expresar la misma idea, que *identifican* a otra persona con expresiones tales como: «la niña de *sus* ojos», «la luz de *nuestro* camino», «el origen de *mis* desgracias», etc. Todos estos clichés del lenguaje son formas en las que una persona en concreto puede prolongarse, *proyectar* o depositar, sobre otro individuo (o grupo) fragmentos de su propio *self*. Es fácil advertir que, una vez detectado el mecanismo psíquico en una dirección, éste puede funcionar en sentido inverso: así como yo puedo *proyectar* (depositar o expulsar) partes de mi *self* en el de otros, también puedo *introyectar* (adquirir o asimilar) partes del *self* de otros en *mi* interior.

Éste es el sentido que el verbo proyectar toma para el psicoanálisis y es un fenómeno que colinda con el de la apropiación, la posesión y, como lo detectó por primera vez Melanie Klein, el repudio y el rechazo. Fue posiblemente esta analista austríaca, discípula de Sándor Ferenczi, la que más tiempo dedicó a estudiar este fenómeno de dos direcciones, cuyo anverso y reverso nominó como “identificación proyectiva” e “introyección”<sup>870</sup>. Ambas

---

<sup>867</sup> GRINBERG, *Identidad y cambio*, p. 19.

<sup>868</sup> Ver capítulo 3, pp. 169-170

<sup>869</sup> La palabra griega metáfora (μεταφορά), proviene de *metapherein*, cuyo significado puede descomponerse entre *meta* (camino hacia, más allá) y *pherein* (trasladar, transferir, transportar). Una metáfora sería, literalmente, una transferencia de significados, mientras que para el psicoanálisis la transferencia (y contratransferencia) es el vínculo paciente-analista en el que se escenifica la cura psicoanalítica. En este contexto, la transferencia designaría un proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, especialmente dentro de la relación analítica.

<sup>870</sup> Tanto la identificación proyectiva como la introyección remiten al concepto freudiano de fantasía inconsciente. Para Hanna Segal, Klein amplió e intensificó el uso del concepto de fantasías inconscientes,



actividades mentales son consideradas por Klein como fantasías inconscientes que tienen asiento en la vida infantil pero que —esto es consustancial a la teoría kleiniana y tal vez lo más inquietante en perspectiva política— subsisten de diversas maneras en la vida del ciudadano adulto:

A la luz de mi labor analítica con niños, llegué a la conclusión de que la introyección y la proyección funcionan desde el comienzo de la vida postnatal como dos de las primeras actividades del yo, el cual, según mi criterio, actúa a partir del nacimiento... Considerada desde este ángulo, la introyección significa que el mundo exterior, su impacto, *las situaciones vividas por el bebé y los objetos que éste encuentra no sólo se experimentan como externos, sino que se introducen en el sí-mismo y llegan a formar parte de la vida interior... incluso en [la vida interior] del adulto*. La proyección, que tiene lugar de manera simultánea, implica la existencia en el niño de una capacidad de atribuir a quienes lo rodean sentimientos de diversa clase, entre los que predominan el amor y el odio<sup>871</sup>. (Cursivas añadidas).

No puedo ocuparme ahora de las críticas que Klein recibió por haber introducido el concepto del yo en etapas tan tempranas de la vida ni de las técnicas que desarrolló con el fin de observarlo en niños tan pequeños<sup>872</sup>. Me interesa en cambio, en aras de alcanzar una mayor claridad expositiva, dejar bien consignada esta diferencia entre los conceptos de yo y *self* que ella también recoge e instaura en etapas muy prematuras de la vida del ciudadano<sup>873</sup>. Si, como antes dijimos, el yo del individuo se entiende mejor como una instancia organizativa encargada de regular y ejecutar las acciones tendientes a lograr “la satisfacción de los impulsos internos, por un lado, y por otro las exigencias ambientales”<sup>874</sup>; el *self* refiere más bien a un término de características mucho más porosas y fluctuantes. Algunos autores coinciden en

---

haciéndolo extensivo desde el nacimiento y a lo largo de toda la vida del individuo. Para Klein, las fantasías inconscientes enlazaban la actividad de los instintos con la funcionalidad creativa del yo. Ver, Hanna SEGAL, Introducción a la obra de Melanie Klein, Paidós, Barcelona, 1982, pp. 19-20.

<sup>871</sup> Melanie KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia (1959)”, en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras Completas*, Vol. 3, Paidós, Barcelona, 1988, pp. 260ss.

<sup>872</sup> Podría decirse que Winnicott comparte la hipótesis de Klein respecto al yo rudimentario del niño y sus mecanismos de defensa omnipotente del mundo interno. Ver, Donald W. WINNICOTT, “Agresión y desarrollo emocional (1950-1955)”, pp. 280-282. Respecto a las técnicas de observación desarrolladas por Klein, puede consultarse, Melanie KLEIN, “La técnica psicoanalítica del juego: su historia y su significado” y “Observando la conducta de bebés”, en *Envidia y gratitud... passim*.

<sup>873</sup> En un su estudio sobre el sentimiento de soledad, Klein reitera que “el yo existe y actúa desde el momento del nacimiento. Al principio acusa una considerable falta de cohesión y está dominado por mecanismos de escisión”. Melanie KLEIN, “Sobre el sentimiento de soledad (1963)”, *ibid.*, p. 306.

<sup>874</sup> GRINBERG, *Identidad y cambio*, p. 30.

etiquetar al *self* como a un concepto que “engloba la personalidad *total* del individuo”<sup>875</sup>. (Cursivas añadidas).

Claro que al decir “total” se nos plantean ciertos reparos, puesto que totalidad suele implicar homogeneización, cierre y clausura que nada deja afuera<sup>876</sup>. Cuando en verdad — desde el punto de vista del individuo que experimenta su *self*— lo que se percibe es más bien la ausencia de límites, una sensación ambivalente y abrumadora de infinitud que no excluye la relación con la omnipotencia. Sensación perenne de no-límite, que según todos estos investigadores, ya comporta niveles de ansiedad de índole psicótica<sup>877</sup>. Según Klein, al inicio de la vida, el *self* trae consigo la *vivencia* de lo ilimitado. No la idea o la racionalización de lo indiferenciado, que es algo muy distinto. El pequeño se percibe confundido tanto con el ambiente y las figuras de sus cuidadores como con sus propias demandas e impulsos internos. Esta confusión tiene mucho que ver con un conjunto de emociones ubicuas y sin freno provenientes del ello, de un lado, y con la percepción desintegrada y esquizoide de las primeras identificaciones que el *self* del niño introyecta y a partir de las cuales, poco a poco, se irá diferenciando. Por eso la imagen del océano matricial le resulta tan propicia. Sin dentro ni fuera, la fluidez afectiva que el bebé experimenta resulta terrorífica en grado superlativo, cuando conecta con la angustia. Del mismo modo, los sentimientos de alegría, placer y vitalidad son vividos como excitación desbordante y, por lo tanto, también requieren ser contenidos y compartidos con sus cuidadores. Es como si el bebé viviera inserto en la conjunción entre el ser y la nada; en un preciso (y peligroso) punto de fricción entre ambos.

---

<sup>875</sup> Ibidem. También en Heinz HARTMANN, *Psychoanalytic Study of the Child*, New York, International University Press, 1950, pp. 74-96; Heinz HARTMANN, *La psicología del Yo y el problema de la adaptación*, Edit. Pax-México, México, 1961, *passim*; Edith JACOBSON, *The Self and the Object World*, International University Press, New York, 1964, *passim*.

<sup>876</sup> Resultaría ser más bien el ello, y no el *self*, el que manifiesta cierta tendencia de encapsulamiento y de apercebimiento como “totalidad”. En este punto, la precisión y el deslinde conceptual se torna muy difuso, puesto que además de un solapamiento entre ambos términos, en la literatura psicoanalítica, para mayor complicación, no son pocos los autores que toman el concepto de ello y el de *self* casi como sinónimos. Dorado encuentra en la teoría de Cornelius Castoriadis, por ejemplo, una imagen que expresaría este solapamiento conceptual. Menciona que “la fantasía primordial de la psique” es, para Castoriadis, “el sujeto psíquico originario, representación de un Sí-mismo (o “*self*”) que lo es Todo... en este nivel no hay ningún objeto ausente, y por lo tanto, no hay deseo”. Por esto mismo, aunque algunos psicoanalistas siguiendo a Freud denominan a este estado como narcisismo primario, Dorado, siguiendo a Castoriadis, denomina a este estado “autismo”. Ver DORADO ROMERO, “La mónada psíquica y la omnipotencia del ciudadano: Cornelius Castoriadis”, pp. 115-116.

<sup>877</sup> De hecho, este estado es el que Klein denomina la posición esquizo-paranoide, común tanto al desarrollo normal infantil como al anormal. Grinberg indica que este estado primitivo de indiferenciación es un punto regresivo al cual se vuelve en la enfermedad psíquica, en donde se pierde la diferenciación lograda entre el *self* y los objetos, entre un mundo interno y otro externo, “entre la realidad y la fantasía”. GRINBERG, *Identidad y cambio*, p. 31. Ver también en Donald W. WINNICOTT, “Agresión y desarrollo emocional (1950-1955)”, pp. 280-281. Retomo este punto más adelante de la mano de Wilfred Bion en relación al nacimiento del grupo político.

Huelga decir que, desde el punto de vista psicológico, esta es una situación tremendamente exigente y delicada para él. Por eso mismo:

El bebé no solo espera el alimento de la madre, sino que también desea amor y comprensión. En las primeras etapas, el amor y la comprensión se expresan a través del manejo del niño por la madre y llevan a cierta unicidad inconsciente, basada en el hecho de que el inconsciente de la madre y el del niño están en estrecha interrelación... Al mismo tiempo, la frustración, la molestia y el dolor que, según sugerí, se experimentan como persecución, aparecen también en sus sentimientos hacia la madre, pues, en los primeros meses, ella representa para el niño la totalidad del mundo exterior<sup>878</sup>.

Me interesa especialmente señalar este aspecto: la vinculación emocional entre el bebé y la madre se produce entre los aspectos inconscientes del *self* de cada uno. El *logos* (de la madre, puesto que en el bebé aún no se ha desarrollado) no tiene protagonismo alguno en esta ligazón. En el mejor de los casos, el *logos* materno puede acompañar muy secundariamente este proceso, permitiendo que las emociones de la madre fluyan libremente con las del bebé; dándoles cobijo y amparo: es decir, conteniendo la afectividad del pequeño. La “devoción” de la madre, decía Winnicott, era la condición esencial de la fundación de la salud en el infante<sup>879</sup>. Winnicott, que además de psicoanalista era pediatra, despojaba de connotaciones estereotipadas, novelescas o sentimentales, la imagen de la madre devota. Lo que a él le interesaba resaltar era el rasgo esencial sin el cual la madre no puede hacer su aportación: una adaptación sensible y activa a las necesidades del niño. La madre devota no se parece a la *mater dolorosa*, sino a una progenitora “lo suficientemente buena”<sup>880</sup>. Para que no cupiesen dudas, Winnicott señalaba que la palabra “devoción nos recuerda así mismo que, a fin de tener éxito en su misión, la madre no necesita ser inteligente”<sup>881</sup>. Esta devoción a la que se refiere también puede ser llamada ensoñación o *reverie* y jugará un papel importante en la futura facultad de pensar del niño.

Visto en la perspectiva de la escuela kleiniana de psicoanálisis, entonces, en el origen de la vida psíquica normal, el ser humano debe atravesar todo un conjunto de desafíos que

---

<sup>878</sup> KLEIN, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia (1959)”, p. 263.

<sup>879</sup> Donald W. WINNICOTT, “La psicosis y el cuidado de niños (1952)” en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1999, pp. 296-297.

<sup>880</sup> *Ibidem*.

<sup>881</sup> *Ibidem*.

son experimentados muy tempranamente como “ansiedades de contenido psicótico”<sup>882</sup>. Esa canción que refiere a los niños como a “locos bajitos” guarda un *quantum* de verdad, pero sus implicaciones son tal vez menos simpáticas de lo que al cantautor le hubiese gustado significar. El bebé *siente* que su vida se juega a cada instante y esto es justamente lo que dispara su ansiedad. Una ansiedad de tipo persecutoria, pues la dependencia del bebé con respecto del entorno es absoluta y, por lo tanto, cualquier perturbación, tanto interna como externa, es vivida por el bebé como un ataque. Según lo describe esta autora, al no poder controlar el entorno que le provee de alimento, calor y amor, el recién nacido experimenta el miedo a ser aniquilado. A la vez, será justamente este tipo de ansiedad la que el infante intentará aplacar mediante fantasías y mecanismos de control omnipotente<sup>883</sup>.

Debido a la falta de control sobre su realidad tanto interna como externa, y la ansiedad que esto depara, una compensación posible radicará en la búsqueda extenuante del orden y el afianzamiento a rajatabla de los primeros objetos que el *self* del niño comienza a introyectar. Basta con observar la rigidez con que un niño expresa las primeras distinciones que incorpora: la palabra «no»; la diferencia entre lo masculino y lo femenino; la importancia irrevocable que otorga a esos personajes de fantasía *buenísimos* o *malísimos* de los cuentos y juegos que pueblan sus horas, por ejemplo. Quien lo observa desde fuera notará que los matices y mixturas de la realidad exterior nunca son reconocidos como tales por los niños y esto es así porque en el mundo interno del pequeño sucede precisamente todo lo contrario. La experiencia psíquica de la desintegración, la fragmentación y lo ilimitado (un sin dentro ni fuera continuo) inunda todo su arco vital interior<sup>884</sup>.

Hay que notar aquí la gran similitud de este planteo con el de Eric Voegelin<sup>885</sup> que, me parece, nunca tuvo conocimiento de las ideas kleinianas ni tiene en toda su obra una sola alusión a la niñez. Sin embargo, en *Anxiety and Reason*, Voegelin había teorizado con agudeza cómo las comunidades humanas primigenias (que él llamaba «compactas»), en su deseo de

---

<sup>882</sup> Melanie KLEIN, “Sobre el sentimiento de soledad (1963)”, p. 309. También en Melanie KLEIN, “El duelo y su relación con los estados maniáco-depresivos (1940)”, en *Contribuciones al psicoanálisis*, Hormé, Buenos Aires, p., 349.

<sup>883</sup> Melanie KLEIN, “Sobre la teoría de la ansiedad y de la culpa (1948)”, en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras Completas*, Vol. 3, Paidós, Barcelona, *passim*.

<sup>884</sup> Winnicott remarca que, en la perspectiva del bebé “los instintos aún no están claramente definidos como internos. Pueden ser tan extremos como un golpe o un trueno. El yo del infante está acopiando fuerza y se va acercando [poco a poco] a un estado en que las exigencias del ello serán sentidas como parte del *self* y no como ambientales”. Donald W. WINNICOTT, “La distorsión del yo en términos del *self* verdadero y falso (1960)” en *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, Paidós, Buenos Aires, 1965, p. 65. El fragmento que cito está extraído de Julieta BARREIRO, “La problemática de la subjetividad y la clínica de Winnicott: verdadero y falso self”: *Perspectivas en Psicología*, Vol. 8 N° 2 (noviembre 2011), p. 46.

<sup>885</sup> También lo advierte Dorado, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, pp. 548-549.

existir en correspondencia con cierta noción de la verdad, al afirmarla victoriosos, más bien descubrían que:

[i]n spite of its embracingness, the shelter of the cosmos is not safe — and perhaps is not shelter at all. The pride inspiring the reports of victory can barely veil an undercurrent of anxiety, a vivid sense of existence triumphant over the abyss of annihilation<sup>886</sup>.

Pensando en estas experiencias primarias de la mente humana, podríamos parafrasear a Voegelin nuevamente. La ansiedad es, tanto en el niño como en el adulto, la respuesta ante una existencia misteriosa que él percibe todavía muy pegada a la nada: una desintegración *desolada*, en el más literal de sus sentidos, de suelo sin fondo ni certezas. La extrema rigidez que expresan las primeras introyecciones infantiles —tan parecida a la idolatría o a la ideologización de la identidad en el adulto— como compensación, provee al menos un tipo de respuesta precisamente a este tipo de ansiedad<sup>887</sup>. En el niño éste puede ser un paso necesario a fin que su mundo se constituya y afiance. En el mundo adulto, por el contrario, la ideología y el dogmatismo suelen ser sinónimos, como ya advirtió Voegelin, de delirio, fanatismo y ahogo espiritual.

### 6.3 LOS INFANTES DE LA POLIS Y LA PERSONALIDAD POLÍTICA EN CIERNES

En la playa de interminables mundos,  
los niños juegan<sup>888</sup>.

Un punto preocupante de la teoría política contemporánea es la displicencia con la que suele tratar a los infantes de la *polis*. Infantes en este caso refiere, como ya hemos dicho en más de una ocasión, no solo a los niños y bebés de la ciudad, sino también a lo *in fans*, es decir, a todos aquellos que —aun pudiendo *hablar*— expresan una voz sin *logos* que pueda ser articulado en el espacio público de la ciudad.

En un sentido más próximo a la vida cotidiana, no obstante, si intentamos pensar cómo la ciencia política percibe a la niñez, la preocupación puede ser incluso mayor. Al no

---

<sup>886</sup> Eric VOEGELIEN, “Anxiety and Reason”, p. 61.

<sup>887</sup> La expresión de Voegelin concretamente dice: “Anxiety is the response to the mystery of existence out of nothing. The search of order is the response to anxiety”. Ibid., p., 71.

<sup>888</sup> Fragmento de un poema de Rabindranath Tagore citado por Donald W. WINNICOTT, *Realidad y Juego*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 129.

gozar los niños y adolescentes de derechos políticos, víctimas de una metonimia de privación, casi se los deja de percibir como ciudadanos. Por otro lado, no faltan las propuestas que, impacientes con esta ausencia de *logos*, precipitadamente se arrojan hacia la falsa consideración del niño<sup>889</sup>. A los niños se los suele comparar con los adultos, se los rebaja hasta el punto de considerarlos solamente como potenciales mayores. Son seres humanos «en desarrollo», se nos dice, como si se tratase de cintas enrolladas que el inevitable proceso de la vida política terminará por alisar y estirar. La educación cívica de la que tantas veces se hace alarde no significa, en este contexto, nada más que la implantación de contenidos y procedimientos que programan al infante para comportarse de forma adecuada a los parámetros de su grupo<sup>890</sup>. Así, un niño destacará en función de su capacidad de mimetizarse con el adulto: «¡es muy maduro!», «¡sabe tantas cosas!», «¡este niño es una luz!». Todas estas expresiones habituales que a pesar del aparente reconocimiento de las cualidades del niño que declaman, encubren verdaderos ataques del adulto al mundo infantil. En su estudio sobre la actividad mental fanatizada de Roc, un niño de 8 años, María Cristina Betrian sostiene que estos argumentos emuladores de la adultez en el niño son la manifestación de una formalidad programada y no genuinamente educada. Algo que ella relata en su encuentro con Roc del siguiente modo:

[a]bro la puerta de mi despacho y encuentro un niño que me tiende la mano formalmente cuando su madre nos presenta... Enseguida me explica lo que ocurre, utilizando prácticamente las mismas frases empleadas por sus padres. Después de dejar claro que no quiere que nadie sepa que viene a este lugar de locos, se aligera e ilusiona al pensar que le ayudará... Inmediatamente dice: “yo

---

<sup>889</sup> No es extraño encontrarse en situaciones, conversando sobre la idea de ciudadanía, sobre la interioridad del ciudadano, o sobre los problemas que a ellos afectan, como si en realidad *ellos* estuvieran definidos a partir de su capacidad de voto. En general, salvo contadas excepciones, los niños y bebés de la *polis*, son en el mejor de los casos para la teoría política, menores de edad a los que hay que vigilar y, sobre todo, abastecer, como si se tratase de meros receptáculos de almacenamiento para la ciudad futura. Aun más curioso resulta, desde la perspectiva teórica, el intentar paliar lo que las teorías sistémicas y empíricas de la democracia denominan un déficit de ciudadanía ampliando el derecho de voto a los niños, siempre que éste sea ejercido por sus padres. Como comenta un reputado politólogo: “Con el Consejo de Europa estamos estudiando algunas propuestas: para paliar la falta de participación electoral de los jóvenes, por ejemplo, podría pensarse en dar el derecho de voto a los niños, que sería ejercido por los padres hasta su mayoría de edad. Es el concepto de una “ciudadanía universal”, que puede parecer algo descabellado, pero que se está planteando ya actualmente en algunos sectores en Alemania.” Philippe SCHMITTER, “Las democracias pueden ser más entretenidas y virtuosas” en Clarín, 27 de junio de 2004, Buenos Aires, <http://www.clarin.com/suplementos/zona/2004/06/27/z-03216.htm>, (28/5/2016).

<sup>890</sup> Algo así sostiene Hannah Arendt cuando analiza el papel de la educación en las utopías políticas. Especialmente en Europa, comenta Arendt, “la idea de que quien quiera producir nuevas condiciones debe empezar por los niños, fue monopolizada sobre todo por los movimientos revolucionarios de corte tiránico: cuando llegaron al poder arrebatában los niños a sus padres y sencillamente los adoctrinaban”. Arendt parece concluir que, con el advenimiento de la Modernidad, la palabra “educación” adquiere un rasgo perverso en política. Hannah ARENDT, “La crisis en la educación” en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 2003, p. 274.

leo mucho”. Seguido, remarca con mucho interés que él es el descubridor y el primero que ha leído una colección de libros...Hacia el final de la sesión, en la que ya no acepta la sugerencia de jugar con los objetos de una caja dispuesta para esta actividad, empieza a hablar de un tema propio de adultos. Acabo con la sensación de estar con *un hombre en pequeño*<sup>891</sup>. (Cursiva en el original).

Este encuentro, tirante y frío, en que la analista descubre ante sí la cáscara encorsetada del yo del niño es tal vez lo opuesto al significado de la voz latina *educar*. Si educar es canalizar o conducir hacia fuera lo que se lleva dentro<sup>892</sup>, una cuestión clave que el maestro o el político debería abordar sería cómo atender y escuchar, sin invadir ni descomponer, aquello que habita dentro del niño-ciudadano y que puebla su mundo mental y emocional cuando todavía las fantasías que lo inundan son muy extremas y poderosas<sup>893</sup>.

Desde el momento de su nacimiento<sup>894</sup> para el grupo y para la ciudad, el bebé de la *polis* se encuentra crudamente expuesto, al menos, a dos fuentes de profunda tensión y, también, de gratificación. La primera, obviamente externa, proviene de su entorno de acogida. Está compuesta por todas las características y cualidades del grupo humano que le da la bienvenida al mundo exterior, así como también por todas las confluencias políticas y comunitarias en las que este grupo se inserta. Un niño que es recibido en períodos de guerra o privación, tanto al nivel íntimo familiar como al nivel público o político, aparecerá en un escenario significativamente más hostil que aquel bebé que llega en momentos de paz y alegría pública. En su *Verse Life*, Thomas Hobbes evocaba de esta forma los difíciles acontecimientos de su alumbramiento:

Mother Dear  
did bring forth Twins at once,  
both Me, and Fear<sup>895</sup>.

Estos versos de Hobbes, escritos más de ochenta años después del día de su nacimiento, refieren seguramente a la atmósfera aterradora que recorría Inglaterra hacia

---

<sup>891</sup> María Cristina BETRIAN I PIQUET, “Desvelando fanatismos cotidianos de la mano de un niño”: *Foro Interno*, N° 3 (diciembre de 2003) pp. 15-16.

<sup>892</sup> Ya el diccionario de la Real Academia Española parece inclinarse a la interpretación moderna del vocablo, definiéndolo como: “1) Dirigir, encaminar, adoctrinar y 2) Desarrollar o perfeccionar las facultades intelectuales y morales del niño o del joven por medio de preceptos, ejercicios, ejemplos, etc.” Educar, sin embargo, considerado desde su origen latino alude al *edūcāre*, emparentado con *dūcēre*, que quiere decir conducir, extraer o más precisamente conducir o sacar hacia fuera (lo que se lleva dentro). Guido GÓMEZ DE SILVA, *Diccionario etimológico de la lengua española*, Fondo de cultura económica, México, 1999, p. 241.

<sup>893</sup> Melanie KLEIN, “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé”, p. 180.

<sup>894</sup> Tomamos el momento del nacimiento como punto de partida, un punto de partida que, sin embargo, mantiene unos límites muy porosos con el mundo prenatal. *Ibidem*.

<sup>895</sup> Citado en GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, p. 207.

finales del siglo dieciséis. La amenaza de la *Armada Invencible* española, los primeros estruendos de la guerra entre protestantes y católicos y el desembarco inminente de los temidos “papistas” en la isla. Según relata Michael Allen Gillespie:

In 1588, a young woman lay in childbirth in a small vicarage in southwestern England. The baby was coming earlier than she'd expected. But then, she'd not expected *those Catholics* to come with all their ships either. It had terrified her. A foreign invasion, here in England! *An invasion of Papists!* ...Fear was in the air, and everyone expected the worst<sup>896</sup>. (Cursivas en el original).

Hobbes escribiría una teología política soterrada a partir de las nutrientes del miedo. Y para ello asignó como condición primaria y universal de la mente humana lo que era la raíz emocional y existencial de su propio nacimiento que, en cierta forma, era también el de toda una época. Gillespie coincide con otros especialistas<sup>897</sup> en resaltar que Hobbes suscribía junto con sus predecesores nominalistas, luteranos y calvinistas la doctrina de la predestinación y de la elección incondicional de la omnipotencia divina<sup>898</sup>. Solo que Hobbes pareció asumir políticamente lo que ninguno de sus predecesores había asumido tan explícitamente como él: el mundo político *interno y moral* que todas estas doctrinas dejaban tras de sí. La cualidad *abandonica, desmadrada* y violenta que subyace a las pasiones desatadas por el terror a la muerte forman parte de la frondosa escritura de Hobbes. Y por detrás aparece, como flotando entre los espacios en blanco de la letra hobbesiana, el *fantasma* del miedo, retratado de forma inigualable en *Kingdome of Darknesse*<sup>899</sup>, cuarta parte de su *Leviathan*<sup>900</sup>. Por este motivo, cuando “el miedo está en el aire”, según la sugerente expresión de Gillespie, la manera en la que el

---

<sup>896</sup> Ibidem.

<sup>897</sup> Ver Julie E. COOPER, “Vainglory, Modesty, and Political Agency in the Political Theory of Thomas Hobbes”: *The Review of Politics* N° 72 (2010), pp. 241-269. El texto de Cooper representa un paso más en la línea de la investigación de Strauss sobre Hobbes y la de Joshua Mitchell. Ver, Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952, passim. Joshua Mitchell, *Not by Reason alone: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1993, pp. 46-72.

<sup>898</sup> GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, pp. 210-211. Ver también, Javier ROIZ, “Hobbes como coartada del pensamiento borbónico”: *Revista de Estudios Políticos*, N° 91 (enero-marzo 1996), pp. 59, 66-67.

<sup>899</sup> Lejos de cualquier sensualismo mecánico, Hobbes leía e interpretaba muy hondamente la Biblia cristiana para extraer de ella una mitología enjundiosa y repleta de analogías entre el mito bíblico y la mente humana. En *Kingdom of Darknesse* (generalmente traducido al castellano como reino de las tinieblas), Hobbes menciona a Belzebub, “un príncipe del poder del aire”, un príncipe que reina en las oscuridades de *este* mundo, monarca de fantasmas y de los “niños de la oscuridad”. Son todas imágenes que él sitúa *antes* de la trascendencia y que podrían ser entendidas como “regiones oscuras de la percepción humana” a las que el sabio de Malmesbury atiende con especial cuidado. Ibid., pp. 70-73.

<sup>900</sup> Thomas HOBBS, *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, 4, 44, pp. 472ss.



entorno materno<sup>901</sup> labore resultará decisiva. Ya que de este factor del amparo maternal dependerá buena parte de la vida mental saludable, o no tanto, del ciudadano.

Además de las condiciones externas, la otra fuente de gratificación y de dolor para el bebé está compuesta por su propio mundo de fantasías. Un mundo desbordante de imaginaciones que, gracias al cuidadoso estudio de Klein y sus discípulos<sup>902</sup>, hoy podemos vislumbrar mucho mejor. Es importante recalcar que, desde la perspectiva del bebé o del niño, este mundo imaginario es tan real y concreto como las mamaderas que recibe o los muñecos con los que juega. Las sensaciones en este ámbito están amplificadas a grados realmente complejos de entender para la mente del adulto, para quien es imposible acceder a través de la memoria roja a estos archivos de su biografía<sup>903</sup>.

Al inicio de la vida del ciudadano, el pasaje de la dependencia total al desamparo absoluto puede producirse en cuestión de segundos y sin motivo aparente para los cuidadores. El bebé y el niño sienten que se juegan la vida a cada instante, aunque el entorno materno se esfuerce por hacer efectivos y bondadosos los cuidados necesarios. Los atributos racionales tranquilizadores —como, por ejemplo, la organización temporal o el relativo control del cuerpo— que les permitirían desplegar ciertos recursos frente a las contingencias de la vida diaria, resultan para el niño y el bebé completamente ajenos. El temor o la tristeza, cuando el niño conecta con sensaciones como éstas u otras, adquieren para él dimensiones cósmicas. Es entonces cuando las figuras maternas son de extrema necesidad y provecho, ya que contienen (ponen unos límites) y apaciguan al *self* infantil. Esta función de lo materno, será conocida entre los discípulos de Klein como la *reverie* de la madre<sup>904</sup>, concepto de ecos poéticos, que alude la capacidad de contención y transformación nutricia de las ansiedades del infante por parte de sus cuidadores. La *reverie* o ensoñación materna es algo diferente de la sola presencia materna:

---

<sup>901</sup> Sin menoscabo de la importancia biológica y psíquica que la mujer ostenta en este aspecto, nuestra hipótesis se acercaría hacia una consideración no tanto de la madre, sino de *los maternos*, en plural, y expresado de una forma que pudiera albergar tanto a la mujer como al hombre adulto.

<sup>902</sup> Hanna Segal relata que en la Sociedad Británica de Psicoanálisis existía un gran interés por las etapas iniciales de la vida psíquica y que esto facilitó, en sus comienzos, la inserción de Klein en Londres. Allí conoció a sus más cercanos colaboradores que desde diversos ámbitos ya venían trabajando con niños. Es el caso de Nina Searle, Joan Rivière, Susan Isaacs, que llegaba al psicoanálisis desde la actividad educativa o el del propio Winnicott, desde la pediatría. Hannah SEGAL, *Klein*, William Collins Sons & Co., Glasgow, 1979, p. 47.

<sup>903</sup> Por memoria roja o predadora entendemos a la función voluntaria del recuerdo que —especialmente en la Modernidad donde pasado y posesión se asimilan— es percibida como una cazadora de objetos mentales. Ver capítulo 4, pp. 213ss.

<sup>904</sup> Wilfred R. BION, “Attacks on Linking” en *Second Thoughts. Selected Papers of Psychoanalysis*, Maresfield Reprint, London, 1984, pp 93-109. Una versión preliminar puede encontrarse en Wilfred. R. BION, “Attacks on Linking”: *The International Journal of Psychoanalysis* Vol. 40 (1959), pp. 308-315.

The dutiful response [of the mother] had in it an element of impatient 'I don't know what's the matter with the child'. My deduction was that in order to understand what the child wanted the mother should have treated the infant's cry as more than a demand for her presence. From the infant's point of view she should have taken into her, and thus experienced, the fear that the child was dying. It was this fear that the child could not contain<sup>905</sup>.

En principio, la *reverie* es entendida en el contexto teórico que desarrolla Bion como la capacidad de los cuidadores maternos para sentir y experimentar de forma contenida lo que acontece en el mundo interno del infante. Acontecimientos fundamentalmente emocionales que excluyen el uso convencional de las palabras. Por este motivo, los cuidados (y los abandonos) primarios se vuelven *constitutivos* de la persona del niño y de muchas de sus capacidades o incapacidades futuras. Entre ellas, la del pensar asociado al juicio y a las contingencias de la emocionalidad y de la vida práctica y política.

#### **6.4 UNA ASAMBLEA DE OBJETOS MENTALES**

En otras palabras, el mundo de la infancia es un mundo de letargia. La vida infantil roza muy de cerca la del sueño y la imaginación. Desde muy pequeño, el bebé humano convive con un hervidero de fantasías previas al lenguaje verbal —de ahí su extrema radicalidad— en donde la ausencia de límites fusiona constantemente los contornos de los objetos y las personas del entorno<sup>906</sup>. El bebé no percibe ni la idea ni la sensación de límite y tardará bastante tiempo en aprehenderlos<sup>907</sup>. Es, podríamos decir, un ciudadano que no reconoce las fronteras del propio estado, empezando por las de su cuerpo. Y también podríamos decir que la infancia es en sí misma un estado de la mente que no se clausura del todo en nuestra etapa adulta. Al menos, podemos sospechar que continúa presente bajo formas y moldes para el pensamiento que creímos haber dejado atrás. La labor analítica de Klein la llevó a concluir que:

...la percepción del niño pequeño de la realidad externa y los objetos externos está perpetuamente influida y coloreada por sus fantasías, y esto en cierta medida continúa a lo largo de toda la vida. Las experiencias externas que provocan

---

<sup>905</sup> Ibid., p. 313.

<sup>906</sup> KLEIN, "Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé", p.184.

<sup>907</sup> Ibid., p. 187.

ansiedad activan de inmediato, incluso en personas normales, la ansiedad derivada de fuentes intrapsíquicas. La interacción entre ansiedad objetiva y ansiedad neurótica —o, para expresarlo en otras palabras, la interacción entre ansiedad de fuente interna y de fuente externa—, corresponde a la interacción entre realidad externa y realidad psíquica<sup>908</sup>.

Esta interacción continua entre el afuera y el adentro, guarda cierta concomitancia con la imagen del océano matricial, a la que ya me he referido en páginas anteriores. Un océano psíquico del que emergerá la individualidad adulta, pero que resulta a la vez extremadamente complejo de aceptar como condición de posibilidad del propio *self*. Antes detallamos algunas de las resistencias que la imagen del océano —entendida como el océano metafísico de la totalidad— podía levantar. El océano metafísico despierta resquemores por su estrecha conexión con las ansiedades disgregadoras que la nada y el vacío, lo indiferenciado y la muerte, evocan en nosotros. No obstante, si antes de escurrirnos por el agujero de la muerte, que a todos nos iguala y homogeniza, nos detenemos un momento en el nada despreciable trayecto de la vida y la forma en la que nos gobernamos, considero que la imagen del océano matricial puede continuar prestando algún servicio. Y no tanto para enseñarnos a morir, como ya antes dijimos, sino también y sobre todo para enseñarnos a amar y respetar la pluralidad de la vida mundana.

En su significado psíquico y político, la metáfora del océano interior anuncia también la imagen de lo materno y la matriz, la de la creatividad y lo fértil, la del cuidado y las labores que el mantenimiento de la vida requiere. Me refiero a la labor como concepto y aportación arendtiana. Es decir, la labor siempre relacionada con el mantenimiento del cuerpo y diferenciada del trabajo y del “producto” de las manos. Como las olas del océano, también la actividad de la labor no deja nada tras de sí, ninguna “cosa” o producto acabado ya que “el resultado de su esfuerzo se consume casi tan rápidamente como se gasta el esfuerzo”<sup>909</sup>. Arendt parece intuir claramente la cercanía de la labor al apremio e impulso poderoso del que nace la vida. También es esta autora la que realiza una analogía interesantísima entre la labor y el pensamiento. Pensar, nos dice, es hasta cierto punto como laborar... “si ésta no deja huella, el pensar no deja nada tangible”<sup>910</sup>.

---

<sup>908</sup> Melanie KLEIN, “Sobre la teoría de la ansiedad y de la culpa (1948)”, p. 49.

<sup>909</sup> ARENDT, *La condición humana*, pp. 111-112, 114. Lo que por otra parte no excluye la reiteración, la rutina y la monotonía, pues “el esfuerzo de la labor nunca libera al animal laborante de la repetición”. Ibid. p., 123.

<sup>910</sup> Ibid., p. 114.

En cualquier caso, más allá de las labores y los cuidados vitales, la imagen del océano restituye, en parte, la de la fertilidad que es, al fin y al cabo, la fuerza inherente de la vida<sup>911</sup>. A través de *este* sentimiento oceánico —en el que el *self* del infante todavía se encuentra muy desintegrado y confundido— los cuidadores maternos y el propio niño van *laborando*, acompañando experiencias, estableciendo pequeñas e importes rutinas, dando salida y ventilando suavemente las contingencias del cuerpo y de los afectos la vida diaria<sup>912</sup>. Y esto implica que el recién nacido va poco a poco incorporando mentalmente<sup>913</sup> una serie de objetos e identificaciones que lo ayudan a individualizar su *self* a partir de la confianza, la estabilidad y el amor del ambiente. Individualizar no quiere decir aquí reprimir o desmentir sus fantasías<sup>914</sup> ni escindirlo violentamente del entorno difuso, sino más bien permitir que el niño incorpore una serie de “objetos buenos”<sup>915</sup>: desde los primeros alimentos, hasta las sensaciones de calor, amparo y protección que el bebé puede asociar al pecho de la madre, como objeto parcial, hasta la representación de su persona íntegra (y la de sus cuidadores) en su mundo interior<sup>916</sup>.

Pero este recorrido, relatado hasta ahora en forma positiva, nunca se muestra del todo satisfactorio. En la teoría kleiniana la ansiedad, la culpa destructiva y la reparación desempeñan un papel crucial en la constitución y posterior integración del *self*. Al respecto, Klein describe dos situaciones predominantes en los procesos de formación de la mente infantil. La primera, ubicada aproximadamente a partir del tercer mes de vida, la denominará la “posición esquizo-paranoide infantil”<sup>917</sup>. Y a la segunda, en donde los rasgos más disgregadores y dañinos de la anterior se van suavizando para dar lugar a la pulsión de gratitud y reparación, la denominó “posición depresiva infantil”<sup>918</sup>. Por descontado, se trata de

---

<sup>911</sup> Ibid., p. 127.

<sup>912</sup> Melanie KLEIN, “La vida emocional y el desarrollo del yo del niño, con especial referencia a la posición depresiva”: *Psicoanálisis APdeBA* Vol.3 (1995), pp. 535, 538.

<sup>913</sup> Incorporar para sí, no sería quizás la expresión adecuada, ya que ni el bebé ni el niño son propietarios absolutos de su *self*. En todo caso el infante va *coparticipando*, junto con sus cuidadores maternos, en la fundación de su individualidad.

<sup>914</sup> Muy por el contrario, el niño necesita especialmente de imaginaciones benignas, tales como cuentos o relatos fantásticos, que le ayuden a comprender a su modo como abrirse camino en el mundo *de gigantes* al que ha llegado. Sobre los usos del encantamiento en los niños a través de los cuentos infantiles, puede consultarse: Bruno BETTELHEIM, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, traducción de Silvia Furió, Ares y Mares, Barcelona, 2006, *passim*.

<sup>915</sup> Por otro lado, también están los objetos malos u odiados. El primero de ellos sería el pecho materno “malo” o “devorador”, sobre el que el bebé proyecta sus propios impulsos destructivos. KLEIN, “Sobre la teoría de la ansiedad y de la culpa (1948)”, pp.51ss.

<sup>916</sup> KLEIN, “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé”, p, 187.

<sup>917</sup> Para una síntesis y ordenamiento de las hipótesis que resuenan por detrás del concepto, ver Melanie KLEIN, “Notas sobre algunos mecanismos esquizoides (1946)” en *Envidia y gratitud...*, *passim*.

<sup>918</sup> KLEIN, “La vida emocional y el desarrollo del yo del niño, con especial referencia a la posición depresiva”, pp. 529-582.

estadios inconscientes de la mente, que escapan al control del yo y sobre los que no cabe periodizar como momentos sucesivos, en el que el segundo «supera» al primero. Sería más prudente preguntarse hasta qué punto la vida adulta ha logrado con éxito dejar atrás estas configuraciones psíquicas y las fantasías inconscientes que las acompañan<sup>919</sup>. Según Hanna Segal, una de las más relevantes discípulas de Klein, cuya labor introductoria favoreció la exportación de la obra kleiniana a otras disciplinas:

La posición esquizo-paranoide se caracteriza por el hecho de que el bebé no reconoce “personas”, sino que se relaciona con objetos parciales, y por el predominio de la ansiedad paranoide y de procesos de escisión. El reconocimiento de la madre como objeto total marca el comienzo de la posición depresiva [caracterizado por] la relación con los objetos totales y por el predominio de la integración, la ambivalencia y la culpa... Melanie Klein eligió el término “posición” para destacar que el fenómeno no era simplemente una “etapa” o una “fase” transitoria... “Posición” implica una configuración específica de relaciones objetales, ansiedades y defensas, persistente a lo largo de la vida<sup>920</sup>.

La conceptualización de ambas posiciones, la esquizo-paranoide y la depresiva implicaron un cimbronazo al interior del movimiento psicoanalítico. No solo por la novedad y la radicalidad de las conclusiones de Klein, sino también por las diferencias que éstas comportaban respecto a la teoría clásica freudiana de la libido y su reiterada insistencia en la universalidad del complejo de Edipo para el desarrollo anímico de la consciencia del yo<sup>921</sup>. Esta controversia teórica, que se expresó con cierta virulencia y a través de distintos ataques cruzados con Anna Freud<sup>922</sup>, partía originariamente del desacuerdo de Klein con Freud (padre) respecto al inicio de los sentimientos de ansiedad y culpa en el niño<sup>923</sup>. Freud creía que la culpa y la ansiedad no formaban parte del paisaje emocional del infante, sino hasta el

---

<sup>919</sup> Para Segal, en lo concerniente al desarrollo anímico del individuo “nada de se supera por completo o se pierde por completo”. Hannah SEGAL, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, p. 115.

<sup>920</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>921</sup> Freud (padre) había elaborado la hipótesis acerca de la inexistencia de las relaciones objetales (es decir: de identificación) durante la fase oral del desarrollo, también llamada etapa de narcisismo primario o fase autoerótica. Su hija, Anna, también abocada al psicoanálisis de niños, asumirá esta hipótesis y fijará como momento para el inicio de las relaciones de objeto los seis meses de edad. Klein discutirá fuertemente este supuesto, llamando la atención acerca de la fuerte relación de identificación que el bebé entabla con su madre. En términos psicoanalíticos, esto supone una crítica encubierta a la importancia que Freud había asignado a la fase de fijación genital de la libido y su momento culmine durante el complejo de Edipo. KLEIN, “La vida emocional y el desarrollo del yo del niño, con especial referencia a la posición depresiva”, pp. 533-537.

<sup>922</sup> *Ibid.*, p. 542.

<sup>923</sup> Klein se basa en Karl Abraham para establecer sus primeras hipótesis al respecto, distintas a las de Freud. *Ibid.*, p. 535-536, 538.

momento en que éste transitaba el complejo de Edipo, promediando los cinco años de edad. Klein, por el contrario, ubica el origen de las ansiedades infantiles antes incluso del primer año de vida. Esta desavenencia tiene un alcance teórico mucho más profundo que el mero desplazamiento de los sentimientos de ansiedad en el tiempo. La neurosis de angustia, que en la perspectiva más ortodoxa del psicoanálisis correlacionaba con la “angustia de castración” y la intervención paterna<sup>924</sup>, se diluye, para Klein, ante temores mucho más prematuros y desgarradores. El punto de partida de estos temores alcanza por un lado a la relación entre la madre y el bebé y, por el otro, a los impulsos agresivos del propio infante<sup>925</sup>.

Quando estudié situaciones de ansiedad en niños pequeños, reconocí que los impulsos y fantasías son la raíz de estas ansiedades... Encontré que los procesos tempranos de introyección y proyección llevan a establecer dentro del yo (lado a lado con objetos extremadamente “buenos”), a objetos extremadamente aterrorizantes y persecutorios que se conciben a la luz de los impulsos y fantasías propias del niño... *Son éstos los procesos en los que se encuentran las bases para las ansiedades paranoides...* Asimismo la observación directa confirma que los niños pequeños sufren no solo el miedo a la pérdida del amor (en el sentido de que no serán satisfechas sus necesidades) o miedo a la *autoridad externa* sino también que *experimentan la culpa y el conflicto en todo el sentido de la palabra*<sup>926</sup>. (Cursivas añadidas).

Lejos de las imágenes plácidas y candorosas que solemos proyectar sobre el mundo infantil, la teoría kleiniana sobre la configuración de las actitudes mentales primarias, dibuja un panorama turbador. La posición esquizo-paranoide que ella describe a partir de su observación de bebés, muchos de ellos de edades inferiores al año de vida, pone de manifiesto una atmosfera fragmentada y aterrorizante, capaz de movilizar a todo un grupo de defensas de mucha mayor intensidad que las de la represión y la negación. Algunas de estas estrategias defensivas, son descritas por Klein como alucinatorias o idealizadoras,

---

<sup>924</sup> Ver, LAPLANCHE y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, pp. 58-65.

<sup>925</sup> No quisiera detenerme aquí en la discusión que recorre al psicoanálisis desde Freud sobre la existencia o inexistencia del instinto de agresión y muerte. Para algunos de los autores que hasta ahora hemos considerado, la pulsión de agresión es reinterpretada como una respuesta defensiva ante un déficit atencional por parte del entorno. Es el caso de Heinz Kohut, por ejemplo. Klein, por el contrario, parece seguir a Freud, en lo que respecta a las pulsiones agresivas, de forma escrupulosa. Winnicott, por su parte, considera que con anterioridad a la integración de la personalidad ya existe la agresión y la equipara con la mera *actividad* corporal del feto. “El bebé ya da patadas cuando está en el vientre de la madre, no hay que suponer que intente abrirse el paso a patadas. El bebé de pocas semanas descarga golpes con sus brazos, no hay que suponer que trata de golpear a alguien... En su origen la agresividad es casi sinónimo de actividad.” WINNICOTT, *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, p. 276.

<sup>926</sup> KLEIN, “La vida emocional y el desarrollo del yo del niño, con especial referencia a la posición depresiva”, p. 542-546.

maníacas, obsesivas o inhibitorias<sup>927</sup>. También pueden ser considerados como sentimientos defensivos los procesos de escisión y división (*splitting*) del yo incipiente. Sorprendentemente, incluso las tentativas de reparación y restauración por parte del yo prematuro pueden actuar como mecanismos de defensa al servicio del yo infantil<sup>928</sup>. Recordemos que nos estamos refiriendo al origen y desarrollo de la vida psíquica *normal* del ciudadano. Por lo que resulta indispensable que estos conceptos, de importancia clave en el desarrollo de la teoría micropolítica, no sean utilizados para impresionar al oyente o como mera jerga que marca la pertenencia a una escuela o una teoría entre profesionales; ya que así se neutralizaría la facultad que les compete para describir realidades internas extremadamente poderosas.

Debemos además subrayar que estas defensas aparecen, según Klein, en momentos anteriores a que el niño o el bebé haya adquirido la facultad de producir símbolos. Hecho que restringe aún más sus posibilidades de expresar, ante el entorno, sus propias fantasías fragmentarias<sup>929</sup>. Tales fantasías tienen, de todas formas, un objeto receptor primario en torno a la figura de la madre (tanto la imaginada o percibida por el bebé como la «real» o externa). Esta relación entre el infante y sus cuidadores es la base del desarrollo psíquico individual del ciudadano adulto. Michael Balint, un psicoanalista varias veces citado por Klein, ha intentado poner en palabras adultas las sensaciones del infante en este momento clave de la vida. El propio Balint reconoce que no es del todo legítimo poner palabras adultas en boca del niño, casi como admitiendo las elementales limitaciones del *logos* en este momento de la vida humana. No obstante, este recurso de hacer “como si” la criatura hablara un lenguaje comprensible para nosotros puede ser provechoso para tender un puente entre la racionalidad del adulto y la constitución de los mimbres del *self* primario del ciudadano<sup>930</sup>. El infante imaginario al que Balint presta voz dice:

Tengo que ser amado y buscado en todos los aspectos por toda cosa y toda persona que sea importante para mí, sin que nadie me exija un esfuerzo o pretenda una retribución por amarme. Se trata tan solo de mis deseos, intereses

---

<sup>927</sup> KLEIN, “Notas sobre algunos mecanismos esquizoides (1946)”, *passim*.

<sup>928</sup> KLEIN, “La vida emocional y el desarrollo del yo del niño, con especial referencia a la posición depresiva”, p. 561.

<sup>929</sup> Habría que distinguir aquí entre los mecanismos de escisión, como defensas normales del yo incipiente y poco cohesionado y los procesos agudos de escisión que conducen a una fragmentación severa de la personalidad primaria. Klein comenta que el yo “al principio acusa una considerable falta de cohesión y está dominado por mecanismos de escisión”. El temor a ser destruido por la pulsión agresiva, dirigida contra el propio *self* del bebé, contribuye a que el yo primitivo comience a dividir tanto los impulsos como los objetos introyectados en “buenos” (o gratificantes) y “malos” (devoradores o frustradores). Esta escisión es considerada, por Klein, como la base “una relativa seguridad en el bebé muy pequeño”. Ver, KLEIN, “Sobre el sentimiento de soledad (1963)”, pp. 306-307.

<sup>930</sup> Michael BALINT, *La falta básica*, Paidós, Barcelona, 1982, p. 29.

y necesidades que son lo único que cuenta; ninguna de las personas que son importantes para mí debe tener otros intereses y necesidades que no sean los míos sin resentimiento ni resistencia...Si esto ocurre, me sentiré feliz, complacido y bueno, pero eso es todo...Si ello no ocurre, todo será terrible tanto para el mundo como para mí<sup>931</sup>.

Este juego discursivo, simulado por Balint, facilita la comprensión del lector adulto de la vivencia afectiva primaria del niño. A la vez, esta comprensión tiende un puente hacia las experiencias profundamente deficitarias en lo emocional que los trastornos narcisistas de la personalidad, ya en el adulto, conllevan: la avidez o voracidad sin control, la envidia del objeto deseado, la posesividad maligna y destructiva *del otro*, al que se pretende por todos los medios controlar. Cuando el sujeto, en este caso el niño, no puede concebir distancia alguna entre la realidad y sus deseos, es justamente cuando entran en escena las ansiedades persecutorias, propias de la posición esquizo-paranoide teorizada por Klein. Cualquier molestia o perturbación de la demanda es vivida aquí como un ataque hostil, cuyo fin comporta la aniquilación de la vida interna y externa de quien lo padece. De ahí que la identificación proyectiva —el expeler, eyectar, rechazar o repudiar hacia el afuera la sensación de peligro o desintegración interna— sea uno de los dispositivos defensivos también fuertemente asociados con esta posición. Me he detenido especialmente en este recorrido con el fin de ir avanzando en la comprensión de una situación que tendrá amplia continuidad en la configuración de la identidad del *self* grupal; es decir: en la formación del grupo identitario y la comunidad política.

La segunda posición señalada por Klein, la depresiva, también emerge durante el primer año de vida del ciudadano y, *mutatis mutandis*, guarda una especial ligazón con el porvenir de la configuración psíquica y emocional del adulto<sup>932</sup>. Partiendo de los trabajos de Freud y Karl Abraham, Klein analiza los sentimientos del duelo en el adulto<sup>933</sup> y reorienta su comprensión hacia la constitución psíquica infantil. Desde su punto de vista, existe una fuerte conexión entre:

---

<sup>931</sup> Ibid., pp. 89-90.

<sup>932</sup> KLEIN, “La vida emocional y el desarrollo del yo del niño, con especial referencia a la posición depresiva”, p. 531.

<sup>933</sup> Sigmund FREUD, “Duelo y melancolía (1917 [1915])” en *Obras completas*, Volumen XIV, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 241-256. En el ámbito de la filosofía política contemporánea, ha sido Judith Butler quien ha intentado integrar el concepto de duelo y su importancia para el reconocimiento político de la alteridad. Abordaré con más detalles su propuesta en el próximo capítulo.



...el juicio de realidad en el duelo normal y los procesos mentales tempranos. Creo que el niño pasa por estados mentales comparables al duelo del adulto y que son estos estados mentales tempranos los que se reviven posteriormente en la vida, cuando se experimenta algo penoso. El método más importante para que el niño venza estos estados de duelo es, desde mi punto de vista, el juicio de realidad<sup>934</sup>.

Paulatinamente el bebé va introyectando sus «objetos buenos». Primero a la madre, luego al padre y, poco a poco, al conjunto de sus cuidadores. Según Klein, al incorporarlos para sí, el niño *siente* a sus padres como “personas vivas dentro de su cuerpo”<sup>935</sup>; éste sería el modo concreto en que él experimenta sus fantasías inconscientes. Así se va construyendo su mundo interno. Un interior en el que las sustancias públicas y políticas de la autoridad y del poder parental forman una pieza insustituible. Todo ello coloreado, además, por las fantasías e impulsos propios del niño<sup>936</sup>. No hace falta repetir estas alturas que si lo que rodea al niño es predominantemente un mundo de personas en paz, unas con otras y consigo mismas, las posibilidades de éxito en la integración del *self* son prometedoras y esto se traduce en sentimientos amorosos, de alegría y seguridad infantil. Lo contrario se torna igualmente evidente: la falta de experiencias gratas o generosas, la ausencia de alegría y contacto íntimo con los seres amados, aumenta la ambivalencia (entre los objetos internos «buenos» y «malos»), disminuye la confianza y confirma “las ansiedades sobre la aniquilación interna y la persecución externa”<sup>937</sup>.

Hay que señalar, también, el énfasis que Klein pone en la irregularidad de este proceso. No se trata de conseguir que el niño se sienta *siempre* feliz. En beneficio y provecho del incipiente juicio de realidad que el infante va muy progresivamente construyendo, una cierta cantidad de acontecimientos displacientes son necesarios. Imaginemos, por ejemplo, un entorno cuyo nivel de conocimiento y capacidad de empatizar con las necesidades del niño se vuelve tan sutil y sofisticado que permite *anticipar* todas sus demandas, de tal modo que la criatura no alcanza siquiera a percibir las. Es obvio que el afán de perfección omnipotente, por parte de los cuidadores, no le depara nada bueno al infante que, de esta

---

<sup>934</sup> Melanie KLEIN, “El duelo y su relación con los estados maníaco-depresivos (1940)”, p. 347.

<sup>935</sup> Ibid., p. 348.

<sup>936</sup> Ibidem.

<sup>937</sup> Ibid., p. 349.

forma, no puede experimentar el perdurable sentimiento de confianza interior que le reporta el volver a reencontrar el objeto de su amor, cada vez que siente haberlo perdido<sup>938</sup>.

Klein establece un segundo grupo de defensas, movilizadas en el niño, ante el temor e inquietud de perder sus objetos amados, tanto internos como externos. En este caso, las ansiedades que describe ya no son de carácter paranoide o persecutorio, sino que darían paso a la pena por la pérdida, así como también a los sentimientos de reparación. Cuando emerge esta segunda posición:

...el yo está conducido por ansiedades depresivas (ansiedad por miedo a que tanto los objetos amados como él sean destruidos) a construir fantasías omnipotentes y violentas, en parte con el propósito de controlar y dominar los objetos “malos”, peligrosos, y en parte para salvar y restaurar los objetos amados. Desde el comienzo, estas fantasías omnipotentes, tanto las destructivas como las de reparación, estimulan todas las actividades, intereses y sublimaciones del niño<sup>939</sup>.

Aquí es donde aparecen la idealización y la negación como mecanismos defensivos de los que se sirve el yo para transitar los temores de la pérdida. Klein es bien explícita al respecto y enfatiza la necesidad y el buen servicio que estas fantasías prestan al yo infantil en los comienzos de la vida. Sin cierto grado de negación parcial y temporaria de la realidad psíquica, el yo “no podría soportar el desastre por el que él mismo se siente amenazado cuando la posición depresiva llega a su cúspide”<sup>940</sup>. Es como si, *en este momento de la vida*, las defensas trabajaran a favor de la afirmación de la identidad del yo, que todavía es demasiado frágil y, por lo tanto, corre riesgos justificados de retornar a estados previos de desintegración psíquica.

En otras palabras, la afirmación, cuando es exagerada, de la identidad del *self* se produce a efectos de lograr mitigar los abrumadores temores que reverberan desde el ello como trasfondo de la consciencia del yo. Pero, nuevamente, éste es solo un momento en el

---

<sup>938</sup> Habría que hacer aquí una mención a los primeros juegos infantiles, los que se empiezan a dar con anterioridad al año de vida. Klein refiere al juego del “cucú” (consistente en cubrir y descubrir el rostro materno o el del niño, de forma alternativa). También se explaya sobre otros juegos (como el del “chau-chau”), cuyo denominador común consiste en “hacer desaparecer”, para posteriormente “reencontrar”, un objeto externo valioso para el niño. El muy tradicional juego de las escondidas, para niños mucho mayores que los bebés que Klein analiza, también resuena con este concepto de afianzar la seguridad infantil “reencontrando” o “descubriendo” *fuera de sí* un objeto apreciado que se creía perdido. KLEIN, “La vida emocional y el desarrollo del yo del niño, con especial referencia a la posición depresiva”, pp. 569-570.

<sup>939</sup> KLEIN, “El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos (1940)”, p. 351.

<sup>940</sup> *Ibidem*.

desarrollo y su fijación en él, produce a la larga los mismos efectos que las defensas pretendían atemperar. La idealización omnipotente<sup>941</sup> —en tanto que dispositivo clave de las defensas maníacas del yo del ciudadano— intensifica el proceso por el cual:

...el miedo a los perseguidores “malos” fantaseados y la creencia en objetos “buenos” fantaseados están ligados entre sí. La idealización es un proceso esencial en la mente del niño, ya que no puede de otro modo hacer frente a los miedos de persecución (como resultado de su propio odio). Mientras no se han aliviado suficientemente las ansiedades mediante experiencias que incrementan el amor y la confianza, no es posible establecer *el proceso, tan importante, por el cual se han de juntar los varios aspectos de los objetos (internos, externos, “buenos”, “malos”, amados y odiados) y así mitigar el odio por el amor*, lo que significa una disminución de la ambivalencia<sup>942</sup>. (Cursivas añadidas).

Integrar todos estos aspectos de un mismo objeto es un paso trascendental en la maduración del *self*. Más allá de la infancia, en el escenario político de la ciudad, esta integración equivale a poder emitir juicios ponderados, a matizar y a equilibrar, a permanecer abierto y receptivo ante a la duda. En síntesis: a tener paciencia y aceptar que no siempre «querer es poder» ni que se puede todo aquello que se quiere. Integrar e inter-relacionar la multiplicidad de aspectos de los objetos internos y externos es también esencial para no endilgarle *al otro* nuestros temores y frustraciones. Reunir y ensamblar los diversos aspectos de la realidad interna y externa sería como, recuperando nuestro juego de metáforas, salir del océano matricial del ello, con sus peligros tanto fusionantes como desintegradores, para ingresar en la asamblea, en donde las diferencias pueden ser respetadas y *re-conocidas*. Pero para salir del océano primeramente hay que darse cuenta que uno proviene de allí y que, además, no es posible salirse del todo. *Reconocer* que el oleaje matricial de la vida psíquica continúa siempre ahí, detrás nuestro, como mar de fondo que reverbera las veinticuatro horas del día.

Desde el punto de vista político emergen aquí algunas cuestiones clave. La primera, directamente relacionada con lo anterior proviene de la co-propiedad y co-autoría entre el *self*

---

<sup>941</sup> Ver, por ejemplo, las consideraciones que hace el psicoanalista Leslie Farber en torno a la idealización omnipotente de la voluntad en nuestra contemporaneidad. Farber caracteriza nuestra época por su “voluntarismo ansioso” como síntoma de toda una “*Age of Disordered Will*”. Farber apunta contra nuestros esfuerzos por conseguir mediante la voluntad todo aquello que no responde a su dominio. “It takes only a glance to see a few of the varieties of willing that cannot be willed that enslave us: we will to sleep, will to read fast, will to have simultaneous orgasm, will to be creative and spontaneous, will to enjoy our old age, and, most urgently will to will. If anxiety is more prominent in our time, such anxiety is the product of our particular modern disability of the will”. LESLIE H. FARBER, “Will and Anxiety” en *The Ways of the Will...*, pp. 109-110.

<sup>942</sup> KLEIN, “El duelo y su relación con los estados maníaco-depresivos (1940)”, p. 351.

del niño, el de sus cuidadores y el de la comunidad. Co-autoría que, al tiempo que permite sobrevivir a las experiencias de desvalimiento y omnipotencia que el recién nacido atraviesa al inicio de su vida, también introduce la semilla de lo político y de su relación con la comunidad en su mundo interno. Los procesos psíquicos de la introyección y la proyección permiten que el pequeño comience a atesorar y relacionarse, hacia afuera y hacia dentro, con dos de las sustancias fundacionales del *self* individual y comunitario: el poder y la autoridad.

Este espacio en el que se entrecruzan y mezclan las diversas subjetividades también guarda cierta similitud con la metáfora del océano matricial. El origen de nuestra identidad, individual y grupal, comparte un parecido con la imagen del océano: rico, proveedor de increíbles tesoros, que guarda en su seno los secretos de la vida, pero que por su infinitud e inefabilidad puede comportarle al yo profundas dosis de angustia y ansiedad de las que necesitará sentirse protegido. Este espacio originario de la identidad —ésta es la tesis que recorre de principio a fin la perspectiva psicoanalítica— no se evapora ni desaparece en la adultez. Poco a poco, si las contingencias políticas de la vida personal y comunitaria lo permiten, se puede albergar la esperanza de que el *self* del ciudadano vaya ganando cierta solidez, cierta estructura de personalidad. Aunque más que de solidez, sería mejor hablar de integridad y compostura. El *self* individual compone aspectos de sí mismo: fragmentos, memorias, afectos que requieren de relación, de conjunción y diferenciación. El respeto y la responsabilidad que la vida pública requiere no pueden saltar este asunto. La metáfora metafísica del océano, en donde ni la responsabilidad ni el respeto tienen cabida, abre paso ahora a la imagen más política y mundana de la asamblea, tan cercana a la de la junta y la del ayuntamiento<sup>943</sup>. Un *self* individual y compuesto que afina y relaciona los diversos componentes de su (propia) identidad. Una identidad que también puede ser metaforizada como una asamblea de objetos mentales diversos que se reúnen para descubrir ante los otros la voz genuina de la (propia) personalidad.

El concepto de persona, recordaba Arendt, atesora un significado proveniente de su etimología latina que todavía hoy empleamos; a menudo sin ser muy conscientes de ello<sup>944</sup>. *Persona* designaba la máscara con el actor cubría su rostro en el teatro griego y que, a su vez, indicaba su papel en la obra. Me gustaría retener esto: tanto en el teatro como en la política está la «máscara», *la personalidad* y, también está, aunque no se vea, *el rostro*. Por debajo de la máscara, el rostro del actor permanece invisible, casi secreto. Ante el público, el rostro se

---

<sup>943</sup> Ver, Esquirol, *La resistencia íntima*, pp. 175-176.

<sup>944</sup> Hannah ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, traducción de Miguel Candel y Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 2007, p. 44.

expresa con una voz particular a través del orificio que la máscara descubre a la altura de la boca, para que la voz del actor pueda ser oída a través de la máscara, es decir: a través del “personaje”. Persona, personaje, *per-sonare*: sonar «a través». Arendt también recuerda el uso romano, marcadamente político del término: persona era, entre los romanos, aquel que ostentaba derechos civiles<sup>945</sup>.

¿Tienen personalidad los *in fans*? De inclinarnos por una respuesta afirmativa, deberíamos admitir entonces que juegan un papel, cierto que muy condicionado, en la vida pública. Tradicionalmente se ha querido siempre proteger lo infantil de lo político, separando tajantemente ambos ámbitos. Se asumió que era bueno apartar a los niños de la política, tan bueno como proteger lo político de los niños<sup>946</sup>. Aun cuando esto último sea correcto moralmente, se deberá reconocer que no por ello los infantes pierden su ciudadanía. Y esto implica que su condición política tiene continuidad entre el origen de su infancia —origen que por otro lado no caduca mientras se vive— y el desempeño de la vida adulta. No hay ruptura radical, aunque sí diferencias trascendentales, entre la infancia y la adultez. Como tampoco hay tal ruptura, aunque sí nuevamente diferencias trascendentales, entre la identidad individual del ciudadano y la identidad común del grupo político.

En este sentido, fuertemente relacionado con los temores propios de la infancia política son aquellas necesidades ancestrales con las que colinda. Por un lado, el pavor a la intemperie y a la falta de cobijo puede provocar en el *self* del ciudadano un anhelo desmedido de fusión y regresión al estado matricial. Cualquier asociación libre con la iconografía de la patria y la nación no resulta inocente, en este caso. Por el otro, el terror ancestral a la escisión, fragmentación o muerte psíquica (o locura) aparece asociado a las necesidades de abrigo, protección y continuidad que prodiga la identidad, en especial la identidad con el grupo político. Los dos próximos apartados, a continuación, representan mi intento por explorar teóricamente este espacio intermedio entre el mundo interno del ciudadano y la vida común exterior del grupo.

---

<sup>945</sup> Arendt contrapone el uso de persona al de *homo* y *anthropos*, términos casi despectivos para la Antigüedad, justamente por su exclusión de los derechos de ciudadanía. Ibidem.

<sup>946</sup> Esta línea de demarcación se perfila tajante en Arendt. “La responsabilidad del desarrollo del niño en cierto sentido es contraria a la del mundo: el pequeño requiere una protección y un cuidado especiales para que el mundo no proyecte sobre él nada destructivo. Pero también el mundo necesita protección para que no resulte invadido y destruido por la embestida de los nuevos que caen sobre él con cada nueva generación”. ARENDT, “La crisis en la educación”, p. 286.

## 6.5 DE LA IDENTIDAD AL PENSAMIENTO: EL PENSAR Y LAS FANTASÍAS GRUPALES

I can see that the idea of the individual being a “group” —like Hobbes’ idea of the group being an individual— could be an illuminating one. I don’t quarrel with it...What I am not convinced about is that there are others besides you and me who would agree, or who would be similarly complacent or tolerant or qualified to agree or disagree<sup>947</sup>.

Sumado a la visión del mundo interno de la persona, el psicoanálisis se ha aproximado al estudio de las relaciones humanas tomando como unidad de análisis no solamente al individuo particular, sino también al conjunto o grupo de personas, en general. Se entiende que en el mundo interno de cada ser humano ya están contenidos *los otros*. Es decir: que una persona no puede configurarse a sí misma sino es en relación a otros. Ningún individuo existe aisladamente, aunque la soledad pueda ser un estado transitorio del *self*. En la vida anímica individual, decía Freud, “aparece siempre integrado ‘el otro’, como modelo, objeto, auxiliar o adversario y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social”<sup>948</sup>. Este descubrimiento —que es bastante más antiguo, de raigambre retórica y filosófica antes que científica<sup>949</sup>— es ampliamente compartido tanto por la filosofía como por la sociología y la psicología moderna<sup>950</sup>.

Sin embargo, la perspectiva psicoanalítica aporta algo más que, a mi modo de entender, no siempre sobresale cuando se piensa en la composición, el comportamiento y la afirmación de las identidades colectivas. Al hilo de las hipótesis sobre el ello y los fenómenos de masas formuladas originalmente por Freud, diversos pensadores del psicoanálisis han contribuido con sus investigaciones a afinar la lectura de los aspectos no conscientes de la grupalidad humana. Concretamente, en lo que respecta a las disposiciones transferenciales de los sujetos colectivos, a las identificaciones promovidas en su dinámica interna y a todos aquellos estados emocionales aunados que son los que organizan y cohesionan al grupo como tal. Al asomarse al estudio y la experimentación de la vida anímica inconsciente grupal,

---

<sup>947</sup> Wilfred R. BION, citado por P.C. SANDLER, *An introduction to ‘A Memoir of the Future’ By W.R. Bion. Volume I, Authoritative not Authoritarian Psychoanalysis*, Karnac London, 2015, p. 63.

<sup>948</sup> Sigmund FREUD, “Psicología de las masas y análisis del Yo (1920-1921 [1921]” en *Obras Completas*, Vol. VII, traducción directa del alemán de Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1974, p. 2563.

<sup>949</sup> La frase de Catón el Viejo, citada por Arendt: “nunca hacía más que cuando no hacía nada y nunca se hallaba menos solo que cuando estaba solo” resuena con *el dos en uno* del pensamiento. Pero también está muy en sintonía con esas presencias y esas ausencias de los otros en el pensamiento individual.

<sup>950</sup> Axel HONNETH, “Descentered Autonomy: The Subject After the Fall” en *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007, pp. 181-193.

autores como Wilfred Bion, Didier Anzieu, Michael Balint<sup>951</sup> o Jacob Moreno<sup>952</sup>, por ejemplo, coadyuvaron también a establecer nuevas aristas y enlaces para una teoría de la identidad del *self* colectivo. Peculiar es el caso de Bion, cuyo engarce entre la teoría kleiniana de las relaciones objetales y las dinámicas grupales le allanó el camino en la elaboración de su propia teoría sobre el pensamiento<sup>953</sup>. En páginas anteriores me referí a los procesos y, sobre todo, a las fantasías inconscientes que, tanto en el niño como en el adulto, podían tanto obstaculizar como favorecer la expresión creativa del *self* y su capacidad de organización, orientación, juicio y relación con el mundo exterior. Bion desarrolló su teoría justamente a partir de la observación de este tipo de entramados emocionales en el contexto grupal y esta experiencia le sirvió de fundamento a su propia teoría sobre “la función alfa”<sup>954</sup> o, como se la conoce entre algunos de sus discípulos, la “constelación del pensamiento”<sup>955</sup>.

Freud había enfocado el estudio del fenómeno grupal inspirándose principalmente en el concepto sociológico de Gustav Le Bon del alma colectiva<sup>956</sup>. La multitud o muchedumbre humana es descrita por ambos como “masa psicológica”, cuyo principal rasgo consiste en que las adquisiciones individuales de la personalidad de cada uno de los miembros quedaban indefectiblemente fusionadas en favor de la “desnuda [y] uniforme base inconsciente común a todos”<sup>957</sup>. Este sustrato —que en la metáfora organicista de Le Bon se parecía a las células distintas del cuerpo que, en virtud de reunirse, son capaces de crear “un nuevo ser”, diferente al de cada una de estas células por separado— entrañaba, tanto para Le Bon como para Freud, “los innumerables residuos ancestrales que constituyen el alma de la raza”<sup>958</sup>. Al hacer suyas una parte de las ideas ya esbozadas por Le Bon, Freud

---

<sup>951</sup> Wilfred R. BION, *Experiences in Groups and Other Papers*, Tavistock-Routledge, London, 1961; Didier ANZIEU y Jacques-Yves Martin, *La dinámica de grupos pequeños*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, *passim*; Michael BALINT, *Psychotherapeutic Techniques in Medicine*, Tavistock Publications, London, 1961, *passim*.

<sup>952</sup> Jacob L. MORENO, *Psicodrama*, Ediciones Hormé-Paidós, Buenos Aires, 1978, *passim*.

<sup>953</sup> Wilfred R. BION, *Aprendiendo de la experiencia*, Paidós, Buenos Aires, 1962, *passim*.

<sup>954</sup> Brevemente, “la función alfa” era la nominación neutra del concepto “pensar”, que Bion empleaba para aludir a la función psíquica sobre la que depende la capacidad de establecer el sentido de los hechos y las emociones experimentadas por el individuo con el fin de aprender de la experiencia. Bion solía utilizar adrede expresiones neutras (como “función alfa”, “Elementos beta”, “O”, etc.) para evitar de esta forma el que ideas nuevas pudieran ser condicionadas por conceptos demasiado cargados de significados y, por lo tanto, ya gastados o desvitalizados. *Ibid.*, pp. 22-28.

<sup>955</sup> Lawrence BROWN, “Bion’s discovery of Alpha Function: Thinking under Fire on the Battlefield and in the Consulting Room”, pp. 1191-1214; Esther PELLED, “Learning from experience: Bion’s concept of reverie and Buddhist Meditation. A Comparative Study”: *The International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 88 (2007), pp. 1507-1526.

<sup>956</sup> Gustav LE BON, *Psicología de las masas*, Morata, Madrid, 2005, ésta es la versión en castellano del texto que Freud cita abundantemente directamente de la original francesa.

<sup>957</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del Yo (1920-1921 [1921]”, pp. 2564-2565.

<sup>958</sup> *Ibid.*, p. 2565.

resalta las coincidencias entre el “alma de la multitud”, la vida anímica de los primitivos (la horda) y la de los niños:

La multitud es impulsiva, versátil e irritable y se deja guiar casi exclusivamente por lo inconsciente. Los impulsos a los que obedece, pueden ser según las circunstancias, nobles o crueles, heroicos o cobardes, pero son siempre tan imperiosos, que la personalidad e incluso el instinto de conservación desaparecen ante ellos. Nada en ella es premeditado...*No tolera aplazamiento alguno entre el deseo y la realización. Abriga un sentimiento de omnipotencia. La noción de lo imposible no existe para el individuo que forma parte de la multitud*<sup>59</sup>. (Cursivas añadidas).

Vemos aquí cómo Freud puso en relación el concepto de masa con sus propias nociones sobre el problema de la omnipotencia, la hipnosis y la sugestión. Pero también incorporó las ideas de Gabriel Tarde<sup>60</sup>, sobre la imitación; las de Wilfred Trotter<sup>61</sup> que señalaban en la tendencia a la formación de las masas humanas un símil con la estructura biológica policelular en los organismos superiores<sup>62</sup>; y por último las de William McDougall sobre los diferentes niveles de organización de la masa convertida en grupo<sup>63</sup>. Es claro que Freud fue construyendo su concepto de masa inspirándose en autores que —en sintonía con la dicotomía decimonónica entre civilización y barbarie— reseñaban una notable desconfianza hacia las muchedumbres, fundamentalmente por su capacidad política disruptiva. Freud, con ese sexto sentido para leer lo político en contextos que no suelen pensarse como tales, manifiesta que:

Es innegable que los caracteres de las masas revolucionarias, especialmente las de la Revolución francesa, han influido en su descripción. En cambio, las afirmaciones opuestas se derivan de la observación de aquellas otras masas estables o asociaciones permanentes, en las cuales pasan los hombres toda su vida y que toman cuerpo en las instituciones sociales. *Las multitudes de la primera*

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 2568.

<sup>60</sup> Ver, Gabriel TARDE, *Las leyes de la imitación y la sociología*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2011, *passim*.

<sup>61</sup> Ver, Wilfred TROTTER, *Instincts of the Herd in Peace and War (1916)*, Cosimo Classics, Inc., New York, 2005, *passim*. Trotter, neurocirujano de formación, también se había dedicado al estudio de la psicología social y al psicoanálisis. Introdujo las ideas de Freud a Bion, a quien supervisó como médico residente en el University College of London.

<sup>62</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del Yo (1920-1921 [1921]”, p. 2575.

<sup>63</sup> Freud cita un artículo de William MCDUGALL, “A Note on Suggestion”: *Journal of Neurology and Psychopathology*, Vol. I N° 1 (May 1920). El texto clásico de este autor que influirá notablemente en el concepto de Bion de mente grupal es William MCDougall, *The Group Mind*, Cambridge University Press, London, 1920, 1927, *passim*.



*categoría son, con respecto a la segunda, lo que las olas breves, pero altas, a la inmensa superficie del mar*<sup>964</sup>. (Cursivas añadidas).

Las masas, según Freud lo entiende, no solo pueden ser revolucionarias, subversivas o tormentosas, como las de la Revolución Francesa. También pueden ser estables y conservadoras. Lo que define el comportamiento y el imaginario de la masa no es precisamente el sentido de la revuelta, ni el amor a la conservación del orden. Dicho con otras palabras, las masas o grupos pueden institucionalizarse, transformarse en asociaciones perdurables, pasar de la pura (y para Freud) peligrosa espontaneidad de la muchedumbre, a la estructuración artificial (o política) del grupo<sup>965</sup>. Vemos que, en la cita de Freud, aparece nuevamente la metáfora oceánica, pero esta vez ya no para referirse a la totalidad metafísica ni a la psicológica, sino a la social. El océano de las multitudes en donde los individuos se sumergen para abandonarse a una fuerza de orden superior al de sus solitarias vidas. Incomunicación o aislamiento moderno y sociedad de masas son dos términos correlativos y contiguos, para nada antagónicos.

En todo caso, Freud entiende a la masa humana como *una fusión* de almas en la que, precisamente por estar tan pegadas unas de otras, sugestionadas y exaltadas en virtud del sentimiento de omnipotencia impregnado, las facultades intelectuales y la capacidad para elaborar pensamiento se ven notablemente mermadas. El pensamiento necesita espacio, dilación y coraje para dudar y desarmar de la obvedad. La masa se configura, precisamente, achicando cualquier espacio *entre* las personas al tiempo que reduce el aplazamiento de la satisfacción y destierra las posibilidades de la duda. En ella actúa, argumenta Freud, “innegablemente algo como una obsesión que impulsa al individuo a imitar a los demás y a conservarse a tono con ellos”<sup>966</sup>. La masa da al sujeto la impresión de formar parte de un poder ilimitado y, a la vez, representa ante él un peligro invencible, imposible de desobedecer. Para Freud, la multitud sustituye a la “entera sociedad humana” y encarna momentáneamente el lugar de la autoridad, “cuyos castigos se han temido y por los que nos imponemos tantas restricciones”<sup>967</sup>. Según él, es tan peligroso confrontar con ella que, para protegerse de este temor (ancestral) y para garantizar la propia seguridad individual se requiere *adherir*, plegarse automáticamente a sus designios. Dicho con otras palabras, “aullar con los lobos”<sup>968</sup>. En este

---

<sup>964</sup> FREUD, “Psicología de las masas y análisis del Yo (1920-1921 [1921]”, p. 2572.

<sup>965</sup> Las dos masas artificiales, por contraposición a las espontáneas o efímeras, que Freud pone de ejemplo son el ejército y la iglesia. Ibid. pp., 2578-2584.

<sup>966</sup> Ibid., p. 2573.

<sup>967</sup> Ibidem.

<sup>968</sup> Ibidem.

contexto de masificación, las ansiedades predominantes no difieren de aquellas ya presentes en el grupo familiar (en el que Freud observa el molde de muchos otros tipos de grupos e instituciones): los pavores propios del conflicto edípico o generacional, la angustia de muerte, la ambivalencia y la rivalidad con el padre, el jefe o el caudillo de la horda<sup>969</sup>.

Bion, por el contrario, percibe en las respuestas dadas por los grupos humanos un nivel mucho más sofisticado de elaboración en lo emocional y en lo intelectual, del que había observado Freud. Mientras éste último creía firmemente en que la capacidad intelectual del grupo se veía notablemente mermada, o directamente anulada, Bion reconoce que aún bajo los supuestos de fantasías inconscientes y automatismos que efectivamente operan para cohesionar al grupo, éste puede mostrar un alto nivel de rendimiento intelectual y creativo en la asimilación y elaboración de interpretaciones. Aclaremos desde ahora que, a diferencia de Freud, Bion trabajó con grupos terapéuticos a lo largo de toda su carrera. Desde muy joven tuvo la oportunidad de desarrollar teoría a partir de sus inferencias empíricas. Estas investigaciones fueron publicadas tardíamente en la recopilación de ensayos y artículos, *Experiencias in Groups and Other Papers*. Importa, y mucho, el telón de fondo sobre el que se despliega esta labor investigativa. Era el inicio de la postguerra, el final de un período catastrófico, tras treinta años entre una guerra y otra: millones de muertes y destrozos obscenos flotando en derredor. En palabras de un psicoanalista latinoamericano, geografía en la que la obra de Bion ha tenido una recepción temprana e inusitada<sup>970</sup>, su trabajo:

*Experiencias en grupos* (1961) reúne escritos tras esas guerras. Ideas que tienen en su horizonte el humo de los incendios. El sonido de bombardeos que penetran los refugios. Bion inventa una forma de grupo, sobre ese fondo de desastre, como oráculo enmudecido de la civilización. Voces que preguntan sobre la enfermedad y la muerte, el desamparo y la protección, el horror y la esperanza, lo explicable y lo que persiste en su misterio<sup>971</sup>.

Recortado contra “el humo de los incendios” y a través de la perforación sonora de “los bombardeos”, entre guerra y guerra<sup>972</sup>, Bion participa como terapeuta y observador de

---

<sup>969</sup> Ibid., pp. 2583, 2596-2597.

<sup>970</sup> Brasil y Argentina serían dos de los lugares en Sudamérica con mayor acogida para la obra bioniana. Se habló de “grupos de trabajo” o grupos terapéuticos, en el sentido que Bion otorgaba a este término, muy prontamente en Buenos Aires (desde inicios de los años cincuenta del pasado siglo) gracias a la labor introductoria de psicoanalistas como León Grinberg y Emilio Rodríguez. Ver, León GRIMBERG, “Bion y el psicoanálisis científico”, *Itecanis/Intercambios Papers de Psicoanálisis*, N° 5 (2000), p. 14-19.

<sup>971</sup> Marcelo PERCIA, “Instalación política de los grupos (decepciones de Bion)”: *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, Vol. 25 (2006), p. 224.

<sup>972</sup> Con el estallido de la Primera Guerra Mundial, y ya enlistado en el ejército, Bion se convirtió en comandante de tanques y fue condecorado en 1918 con las medallas del Distinguished Service Order (DSO) del Imperio

distintos grupos, civiles y militares, en el *Northfield Hospital*, primero, y en la clínica Tavistock de Londres, después. Mientras el objetivo médico de los grupos de trabajo con soldados había sido el tratamiento de los traumas de la guerra, el objetivo teórico de los grupos terapéuticos con civiles era otro: estudiar las “tensiones intra-grupales”<sup>973</sup>. De ambas experiencias, Bion va a extraer algunas cuestiones en limpio: 1) el trabajo con grupos le llevaría a estudiar, en perspectiva psicoanalítica, el fenómeno de la psicosis<sup>974</sup> y 2) el estudio de la organización psicótica de la personalidad<sup>975</sup>, junto con el estudio de las tensiones grupales antes mencionada, le permite desarrollar con posterioridad su propia teoría sobre el pensamiento, desplegada en la segunda parte de su vida y obra<sup>976</sup>. Aquí no puedo dar cuenta de todas y cada una de las intrincadas partes de esta teoría<sup>977</sup>; pero sí me interesa poner en relieve esta relación instaurada por Bion entre cuatro elementos, en principio, muy heterogéneos: dinámicas grupales y teoría del pensamiento<sup>978</sup>, por un lado; guerra y psicosis, por el otro. Como veremos, para este psicoanalista, el estado de guerra externo constituye la metáfora perfecta para comprender los estados mentales psicóticos individuales.

Un primer elemento que llama la atención, y por el que fue bastante criticado, es que cuando Bion se refiere a los grupos con los que trabaja habla de ellos como si fueran una unidad sencilla, un objeto *intrapsíquico*, relativamente sencillo de discernir. Bion afirma que el grupo “siente”, “piensa”, “reprime” o “ataca” tal o cual cosa; aunque solo una o dos personas en el grupo se comporten de esta manera. Extiende a todo el conjunto lo que *exteriormente* representan solo algunos de sus miembros. Pontalis, por ejemplo, advierte y se incomoda

---

Británico y con la Croix de Chevalier de la Légion d'Honneur francesa, tras la batalla de Amiens. Su participación en la Segunda Guerra, viene a partir de 1940 cuando el gobierno británico lo recomisiona como teniente del Cuerpo Médico del Ejército Real. Es entonces cuando comienza a coordinar grupos de ex combatientes, con el fin de tratar los traumas de la guerra. Bion deja constancia escrita del impacto que esto le produce en su biografía, editada de forma póstuma por su esposa, Francesca. Ver, Wilfred R. BION, *War Memoirs 1917-1919*, Francesca Bion editor, Karnac, London, 1997, *passim*.

<sup>973</sup> BION, *Experiences in groups...*, pp. 11-28.

<sup>974</sup> Así como su analista y maestra, Melanie Klein, fue una de las precursoras del psicoanálisis de niños, Bion marcó la pauta del interés del psicoanálisis en los fenómenos psicóticos, que hasta el momento habían sido relegados por Freud del tratamiento terapéutico. Ver, Eduardo ANGARITA ROJAS, “De Freud a Bion. De la neurosis a la psicosis”: *Psicoanálisis XXI*, Vol. 2 (2009), pp. 59-70.

<sup>975</sup> La idea que la enfermedad psicótica es más bien un tipo de organización defensiva de la personalidad, antes que una desorganización yoica ya había sido intuita y desarrollada a medias por Freud. Bion retoma esta idea, pero la lleva un paso más allá, al entender que en la composición normal del *self*, hay incluida una “parte psicótica de la personalidad”. Esto no quiere decir que no haya diferencias radicales entre la personalidad del psicótico y del neurótico. Ver, sobre esto, Wilfred R. BION, “Differentiation of the Psychotic from the Non-Psychotic Personalities”: *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 38 (1957), pp. 266-275.

<sup>976</sup> Fundamentalmente en Wilfred R. BION, *Aprendiendo de la experiencia, passim*; Wilfred R. BION, *Elementos de Psicoanálisis*, Lumen-Hormé, 3ª ed., Buenos Aires, 2000, *passim*.

<sup>977</sup> Abordo más profundamente algunos aspectos de la relación entre su teoría del pensamiento y la dinámica de grupos en Silvana VÁZQUEZ, “Abrirse al pensamiento, Abrirse al Otro: una reflexión sobre el respeto y la alteridad en Wilfred R. Bion y Emmanuel Levinas”: *Desafíos* Vol. 27 Núm. 2 (2015), pp. 187-217.

<sup>978</sup> Ver Gérard BLÉANDONU, “Las transformaciones de Bion”: *Psicoanálisis APdeBA* Vol. XXII, n° 2 (2000), pp. 319ss.

con esta técnica de pensar al grupo como *individualidad*, como espacio de subjetividad<sup>979</sup>, como “una voz hinchada de sustancia”<sup>980</sup>. Pontalis cree que éstas son estrategias un poco trilladas del antropomorfismo o de la mística para visualizar al grupo como si éste fuera *una* sola persona: para asignarle sentimientos, voluntad, un espíritu común, un personaje transpersonal, “el fantasma de un gran ego colectivo”<sup>981</sup>. En una afirmación que transpira la fascinación que despierta en América Latina cierto estructuralismo devenido en *post*, Percia afirma que:

...la idea de grupo como fantasma de responsabilización colectiva es una figura del disciplinamiento social, así como la culpabilización de todos es una simplificación despolitizadora<sup>982</sup>.

Es cierto que las ideas de Bion sobre la “mentalidad de grupo” y la “cultura grupal” despertaron cierto recelo<sup>983</sup>. Define a la primera como “la expresión unánime de la voluntad del grupo, una expresión de voluntad a la que los miembros del grupo contribuyen de forma anónima”<sup>984</sup>. En tanto que entiende la cultura grupal como “aquellos aspectos del comportamiento del grupo que parecen haber nacido del conflicto entre la mentalidad del grupo y los deseos individuales”<sup>985</sup> de cada uno de sus miembros. Bion no parece estar pensando en la cultura de tal o cual grupo, ni en la idiosincrasia o el carácter de una u otra institución. Intuye, más bien, la existencia de «algo» como una cultura grupal y como una «mente grupal», cada una con su propio soporte ontológico. Habrá quien atribuya a esto, y a otros ítems de su pensamiento, el caer en “explicaciones totalizadoras”<sup>986</sup>. Sin embargo, ¿es así como entiende Bion a los grupos humanos?

*Experiences in Groups...* se nos muestra como un trabajo de investigación que permite aunar ciertas observaciones y ensayar algunos bosquejos interpretativos. Bion describe al detalle su comportamiento en tanto que observador y coordinador grupal: casi ausente,

---

<sup>979</sup> Jean-Bertrand PONTALIS, “Las técnicas de grupo: de la ideología a los fenómenos” en *Después de Freud*, Sudamericana, Buenos Aires, 1968, pp. 214-229.

<sup>980</sup> PERCIA, “Instalación política de los grupos (decepciones de Bion)”, p. 226.

<sup>981</sup> *Ibidem*.

<sup>982</sup> *Ibid.* pp. 225-226. Percia cita como inspiración para este comentario a Guattari y, aunque no lo menciona, Michel Foucault también parece estar jugando por detrás. Ver, Félix GUATTARI, *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1976, *passim*.

<sup>983</sup> Ideas que ya estaba presentes en Le Bon, Trotter y Mc Dougall a los que, como Freud, Bion cita.

<sup>984</sup> BION, *Experiences in Groups...*, p.59. (La traducción es mía).

<sup>985</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>986</sup> PERCIA, “Instalación política de los grupos (decepciones de Bion)”, p. 247; Jorge COLAPINTO, “La psicología grupal: algunas consideraciones críticas”: *Revista Argentina de Psicología*, año II, N° 8, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971, *passim*.

silencioso, perseverante en su actitud de “decepcionar” (como líder) a los grupos<sup>987</sup>. También comenta extensamente sobre las reacciones del grupo hacia él. La forma en que éstos le hacen sentir inadecuado. Una y otra vez los grupos manifiestan y exigen «algo» de él. Suponen que “él es el experto” y, por lo tanto, demandan: atención, interpretación, clasificación, develamiento de los motivos del encuentro, etc<sup>988</sup>. Bion transcribe los comentarios y gestos de los participantes. Se encabalgan los malos humores, los comentarios sarcásticos, las ganas a como dé lugar de saber *para qué* se los ha reunido allí, la conversación banal para tapar el silencio. Bion observa ciertas generalidades anímicas: no se puede escuchar el sufrimiento de nadie, hay aburrimiento, displicencia, ingenuidad...a veces una irrupción violenta o una descalificación inusitada de alguien para con alguien. Nada es demasiado relevante ni disruptivo, no obstante, se percibe una cierta incomodidad, un rumor anónimo que no se deja interpretar fácilmente. De pronto, emerge una constante curiosa. Si alguien comenta o alude a un episodio doloroso, éste hecho suscita una catarata de recomendaciones y recetas de felicidad. Bion observa en esta reacción unánime cómo el grupo se transforma en “un equipo mental de soluciones”. Este hecho le da pie a la formulación de sus “supuestos básicos”. Los supuestos básicos serían fantasías inconscientes de solucionar algo, *remedios* muy cercanos al pensamiento mágico<sup>989</sup>.

En realidad, Bion está conjeturando la inmersión del individuo en el grupo como anónima. Da la sensación que piensa en la misma borradura o fusión de la personalidad individual en relación a la masa que mencionaba Freud<sup>990</sup>. Sin embargo, esta borradura, esta “adherencia al grupo”<sup>991</sup> se describe con cierto rasgo cómplice y conjuntado, evasivo, involuntario, pero de alguna forma compaginado. Su concepto de mentalidad grupal aparece sobre todo como un recipiente, un *contenedor* para proyecciones de ese tipo. “Contenedor/contenido” es un par conceptual fundamental en la obra de Bion evocador de la relación primordial entre la madre y el bebé y que él traspone sobre la relación grupo-individuo. *El grupo* del que habla Bion puede parecer un coro de voluntades unánimes, sí, pero al costo de convertirse en tácitas y sin nombre propio. Cuando dice “grupo”, parece

---

<sup>987</sup> La actitud como coordinador provoca diversos malestares entre los distintos grupos. Cada vez que le piden que aclare para que él está allí, como observador, su intervención desemboca en frustración y desencanto. Bion lleva al extremo la técnica *no directiva* del análisis y eso genera malestar entre los participantes.

<sup>988</sup> Con paciencia, ante cada demanda de intervención del analista por parte del grupo, Bion devuelve un interrogante o una interpretación de lo que él cree que se le está pidiendo. Los participantes se molestan, alguien lo acusa de “retorcido” como si la angustia ante la duda, fuera no solo intolerable, sino una amenaza desintegradora para el grupo.

<sup>989</sup> BION, *Experiences in Groups...*, pp. 31-37.

<sup>990</sup> *Ibid.*, pp. 166-185.

<sup>991</sup> *Ibid.*, pp. 93-96.

que piensa en una mentalidad compuesta de *conspiraciones* inconscientes<sup>992</sup>. Conspiraciones en el más literal de todos los sentidos: el de respirar el mismo aire.

Y de esta forma, Bion empieza a ordenar su teoría:

I hope to show that in his contact with the complexities of life in a group the adult resorts, in what may be a massive regression, to mechanisms described by Melanie Klein (1931, 1946) as typical of the earliest phases of mental life. The adult must establish contact with the emotional life of the group in which he lives; this task would appear to be as formidable to the adult as the relationship with the breast appears to the infant, and the failure to meet the demands of this task is revealed in his regression. *The belief that group exists, as distinct from an aggregate of individuals, is an essential part of this regression, as are also the characteristics with which the supposed group is endowed by the individual. Substance is given to the phantasy that the group exists by the fact that the regression involves the individual in a loss of his 'individual distinctiveness', indistinguishable from depersonalization, and therefore obscures observation that the aggregation is of individuals*<sup>993</sup>. (Cursivas añadidas).

Así aparece, por debajo de las explicaciones supuestamente totalizadoras, el nódulo de su definición de grupo. El grupo como una colección de individuos en un mismo estado de regresión. ¿Qué es lo que esto significa? Bion considera que *parte* de esa regresión es precisamente “la creencia de que el grupo es algo más que un agregado de individuos”. O lo que es prácticamente igual, el grupo como un conjunto de personas que abrazan una fantasía de unidad<sup>994</sup>. En la complejidad del acercamiento a la vida grupal, Bion descubre que esta tarea puede parecerle al individuo “tan formidable” como le parece al infante la relación con el pecho materno. Y la regresión es lo que se revela cuando esta relación fracasa. Las ansiedades que se ponen en juego a la hora de la participación de la persona en la vida comunitaria e institucional tienen que ver, para Bion, con los mecanismos defensivos de índole psicótica ya establecidos por Melanie Klein y a los que me referí en apartados anteriores. Nota importante: la vida grupal alimenta y multiplica el papel *defensivo* de la fantasía. Bion argumenta que las fantasías *funcionan*; es decir: que cumplen un papel o varios. Percia enuncia algunas de estas funciones o papeles, que Bion estudia. Funciones de la fantasía con repercusión a escala política. Por ejemplo:

---

<sup>992</sup> PERCIA, “Instalación política de los grupos (decepciones de Bion)”, p. 230.

<sup>993</sup> BION, *Experiences in Groups...*, pp. 141-142.

<sup>994</sup> PERCIA, “Instalación política de los grupos (decepciones de Bion)”, p. 231.

- 1) La fantasía *como soporte imaginario* de las angustias que no tienen representación. Es decir, la imaginación que vehicula nuestros terrores inconscientes (los impulsos agresivos, los temores a la desintegración psíquica).
- 2) La fantasía *como transformadora* de las ansiedades apabullantes en el ser humano.
- 3) La fantasía *como “saber” inconsciente* que resiste al conocimiento genuino (los ídolos, la *fanatización* de la mente, la ignorancia maligna).
- 4) La fantasía *como una obstinación*, como encierro y clausura, que impide abrirse a la realidad de la experiencia incondicionada (el delirio, por ejemplo).
- 5) La fantasía *como truco o juego de magia* de la identificación proyectiva: la identificación permanente del enemigo interior o exterior como forma de aliviar las tensiones del grupo<sup>995</sup>.

Es discutible, y de hecho lo discutiré en el próximo apartado, que el papel de la fantasía pueda ser reducido a un mero mecanismo defensivo ante la incertidumbre de la realidad. Pero sí me parece oportuno y necesario destacar, siguiendo a Bion y a Klein, la manera en que determinadas fantasías, sobre todo en el contexto grupal, parecen estar precisamente diseñadas *para atacar o impedir el pensamiento*. La alucinación, al fin y al cabo, es el triste subproducto de un tipo específico de fantasía.

Es como si, en este punto, las ideas de Bion se mostraran muy convenientes para “una nación en guerra que debe afirmar su sentimiento de patriotismo”<sup>996</sup>. Cada uno de los supuestos básicos (o fantasías inconscientes grupales) que estudia Bion —ataque o fuga, dependencia, apareamiento— parecen filtrar el entramado emocional que se respiraba en Europa tras las dos grandes guerras. De alguna forma, estos tres supuestos básicos son los que se amalgaman con aquellas necesidades teológico-políticas que le dan un trasfondo existencial al *self*, tanto individual como colectivo: la necesidad de una relación con lo sacro y la deidad (el depositar en algún lugar el dilema doloroso de la omnipotencia); la necesidad de seguridad encarnada en un ejército que nos proteja del enemigo exterior, del extranjero o el extraño que invade el «nuestra casa»; la creencia mesiánica en el porvenir de una raza especial con la que advendrá una humanidad mejor. “Dependencia”, “ataque o fuga” y “apareamiento” son trasfondos emocionales con eficacia política y tienen un correlato en el tipo de liderazgo o jefatura que promueven<sup>997</sup>. Bion menciona la Iglesia, el ejército y la

---

<sup>995</sup> Bion no solo se refiere al tipo de identificación proyectiva que se produce bajo el supuesto de ataque o fuga; es decir, la proyección del peligro interior sobre alguna clase de enemigo (tanto interno como externo). Sino también a la identificación proyectiva que se produce bajo los supuestos de apareamiento y dependencia, sobre el líder del grupo (sea éste una persona o una idea directriz). Ibid. pp. 148-149, 227-228.

<sup>996</sup> Ibid., p. 238.

<sup>997</sup> Excepto para el supuesto de apareamiento, en donde el líder se percibe como “no existente” o aún por nacer. Ibid., p. 155.

aristocracia como prototipos de instituciones en las que estos tres entramados emocionales cristalizan.

Por otra parte, Bion utiliza la analogía entre guerra y psicosis todo el tiempo. Si bien el problema de la situación límite y la guerra vienen marcados por los acontecimientos de su propia biografía, pienso que esta relación entre el pensamiento y la guerra también afecta notablemente la concepción micropolítica del *self*. La experiencia desintegradora de ambas guerras con todas sus mutilaciones y estallidos —de cuerpos y mentes— se convertiría, para Bion, en la metáfora por excelencia de los procesos mentales psicóticos. La exposición a la agresividad del frente de batalla juntamente con la vulnerabilidad constante del individuo, parecen haberle ofrecido un panorama terriblemente exigente, y tristemente privilegiado<sup>998</sup>, para observar el vaivén entre el absurdo *lógico* de la lucha y los intentos de su propia mente por retornar a la calma y mantener la cordura en estados de tensión insoportable:

En la guerra, el objetivo del enemigo es aterrorizarte, de forma tal que no puedas pensar claramente, mientras que tu objetivo es continuar pensando con claridad, más allá de lo adversa o terrible que pueda ser la situación<sup>999</sup>.

La guerra es, sin dudas, la amenaza más cabal para el pensamiento. Contrariamente a lo que ocurre con la facultad de calcular, o racionalizar, que puede ser fácilmente instrumentalizada para el combate. Las guerras de aniquilación total, como fueron las dos guerras mundiales, son también la manifestación de un estado de psicosis colectiva del que no está nada claro que hayamos conseguido salir. No se puede *pensar* la guerra, parece querer decir Bion, por la sencilla razón de que la guerra es un fenómeno esencialmente antagónico al del pensamiento. No se complementan: entre guerra y pensamiento no hay ningún *continuum* posible. Del mismo modo que tampoco hay continuidad alguna entre la psicosis y la capacidad de pensar. El estado de guerra omnisciente —en que los grupos que Bion estudia parecen estar todavía insertos y absortos— describe muy bien ese punto por el cual, según el filósofo Jan Patočka:

---

<sup>998</sup> Las impresiones que Bion recoge de la Primera Guerra aparecen en toda su crudeza en Wilfred R. BION, *The War of Nerves. In The Neuroses in War*, Macmillan, London, 1940, *passim*. Pero la dureza y la situación límite del combate están relatadas sus escritos biográficos. A diferencia de otros psicoanalistas que habían participado como combatientes (Winnicott, Balint o Ferenczi, por ejemplo) Bion fue uno de los pocos que participó activamente de la guerra y se animó a relatar y reflexionar posteriormente sobre ese trauma. Aunque sobrevivió a la guerra, Bion sostenía que una parte entera de su personalidad “nunca se había recuperado” de la batalla de Amiens, también hablaba de ese día como del “día de su muerte”. Ver BION, *War Memoirs. 1917-1919*, pp. 198ss.

<sup>999</sup> Wilfred BION, *Clinical seminars and other works*, Karnac, London, 1979, p. 322, citado en Lawrence Brown “Bion’s discovery of alpha function: Thinking under the fire on the battlefield and in the consulting room”, p. 1193. (La traducción del inglés es mía).



...sobreviene el momento en el que se comprende que *aquí* se ha llegado a algo que *no es* un medio, que no lleva a otra cosa, que no sirve de estribo para otra cosa; se ha llegado a algo más allá de lo cual y por encima de lo cual ya no puede haber nada<sup>1000</sup>.

Sin embargo, no creo que Bion quiera decir que la vida grupal o comunitaria impida el pensar y menos aún el pensamiento político<sup>1001</sup>. Muy por el contrario, me parece que la teoría del pensamiento que elabora, originada en sus observaciones de la vida grupal, dan en la tecla de qué es lo que significa pensar políticamente. Bion describe tres supuestos básicos, tres complejos fantasiosos, que tienden a emerger en los grupos que estudia. Advierte, entre los integrantes de los grupos que coordina, actitudes que se parecen, consideraciones que parecen estar sustentadas en formas de razonar similares o en creencias compartidas. Los tres supuestos básicos que observa son: ataque y fuga, dependencia y apareamiento<sup>1002</sup>. A los grupos en los que estas fantasías predominan, Bion contrapone “el grupo de trabajo” o “el grupo sofisticado”<sup>1003</sup>. A diferencia de los grupos de supuesto básico, el grupo de trabajo es el que permite estudiarse a sí mismo, un grupo que se educa en el análisis de sus propios temores y fugas, un grupo que busca entender sus propias limitaciones. Sugestivamente, Bion asigna a este tipo de configuración grupal, características intrapsíquicas similares a las que Freud le asigna a la consciencia del yo<sup>1004</sup>.

Es entonces cuando, en la teoría bioniana, emerge algo así como una ilusión de Modernidad. Bion parece sugerir que, si las personas elaboran con madurez sus tendencias emocionales espontáneas o inconscientes, si son capaces de doblar el odio y la frustración del límite (la renuncia a la omnipotencia *a tocar de mano*, la renuncia a la perfección humana), entonces y solo entonces, serán capaces de cooperar comunitariamente. El pensamiento que elabora la emoción, especialmente la emoción destructiva, sería el embrión del verdadero

---

<sup>1000</sup> Jan PATOČKA, “Las guerras del siglo XX y el siglo XX en cuento a guerra” en *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Península, Barcelona, 1988, p. 154.

<sup>1001</sup> Creo que ésta es la crítica encubierta de Persia a Bion y con la que juegan ciertos psicólogos sociales de renombre como Enrique Pichón Rivière.

<sup>1002</sup> BION, *Experiences in groups...* pp. 147-153.

<sup>1003</sup> Ibid., pp. 143-146.

<sup>1004</sup> Ibid., p. 143. Creo que, hay elementos consistentes para pensar que, en momentos posteriores de su obra, Bion no mantendría esta idea. Hacia el final de su vida, Bion llega a la conclusión que, al igual que con el término “individuo”, el yo junto con sus funciones precisa ser trascendido en un contexto de escucha “sin memoria ni deseo”. Hacia el final de su obra, Bion fue refinando su teoría sobre el pensamiento y desarrollando conceptos cada vez más abstractos, con el fin no tanto de despersonalizar la interpretación sino de salvaguardar la experiencia del pensamiento creativo, no subsumir mecánicamente lo nuevo a lo viejo ni tampoco cosificar la experiencia del pensar. Ver, Wilfred R. BION, *Transformations*, Karnac Books, London, 1984, *passim*. También Edward EMERY, “Facing “O”: Wilfred Bion, Emmanuel Levinas and the Face of the Other”: *Psychoanalytic Review* N°87 Vol. 6 (2000), pp. 799-840.

pensamiento científico para Bion. La sofisticación del pensamiento y de la cultura que juegan, ¡al fin!, a favor de la vida. Me parece que éste es uno de los significados que Bion asigna a la facultad de pensar. El pensamiento como un espacio abierto y que permite aprender de la experiencia gracias a la constelación de varios factores. El pensamiento como un talento que implica receptividad y transformación ante una geografía de frustraciones compartidas. Ciertamente, aquí hay algo así como una política del pensamiento: la sabiduría no puede cultivarse sin dolor, el dolor es el precio humano del amor a la sabiduría. Y la moneda con que pagamos el precio de ese amor se llama creatividad.

## 6.6 EL ESPACIO POTENCIAL DEL PENSAMIENTO CREATIVO

Creo que quien use el término *self* no se ubica en el mismo plano que quien use el término *yo*. El primer registro está directamente involucrado con la vida, con el hecho de «vivir»<sup>1005</sup>.

Además de las críticas recibidas por haber instaurado en etapas tan tempranas de la vida el concepto de yo, a la teoría kleiniana también se le reprocha el no haberse ocupado en profundidad del espacio de relación *entre* las subjetividades individuales. Este espacio relacional «toca» y se superpone con el mundo interno del niño, el de sus cuidadores maternos y, también, con el mundo externo de la comunidad. Pero el mundo interno infantil del ciudadano, que Klein describió con tanta perspicacia, no es exactamente lo mismo que este espacio de interrelación que, como veremos, no es estrictamente *ni interno ni externo*, pero que juega un papel de engarce insustituible entre el *self* del individuo y el de la comunidad.

Es interesante destacar que algunas de las críticas dirigidas a Melanie Klein se desarrollan con motivo de la revisión e incorporación de la teoría de las relaciones objetales por parte de algunos filósofos políticos contemporáneos<sup>1006</sup>. Judith Butler, Amy Allen y Axel

---

<sup>1005</sup> Donald WINNICOTT citado por Laurence SPURLING, “Winnicott y el rostro de la madre”: *Psicoanálisis APdeBa* Vol. XVII n° 3 (1995), p. 672.

<sup>1006</sup> Ver, Judith BUTLER, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford CA, 1997, *passim*; Judith BUTLER, “Moral Sadism and Doubting One’s Own Love. Kleinian Reflections on Melancholia” en Lyndsey STONEBRIDGE and John PHILLIPS, *Reading Melanie Klein*, Routledge, London and New York, 1998, pp. 179-189; Amy ALLEN, “Are We Driven? Critical Theory and Psychoanalysis Reconsidered”: *Critical Horizons. A Journal of Philosophy and Social Theory*, Vol. 16 Issue 4 (2015), pp. 311-318; Axel HONNETH, “PostModern Identity and

Honneth aparecen en la lista de teóricos contemporáneos de renombre cuya preocupación por la familia conceptual del reconocimiento y la identidad les ha llevado a entablar cierto diálogo con el psicoanálisis y, en especial, con la teoría kleiniana. A pesar de este novedoso interés por esta rama del psicoanálisis, las frondosas y perspicaces descripciones de Klein respecto al mundo de radicales fantasías que colorean los aspectos infantiles de la psique, han sido digeridas con cierto escepticismo por parte de algunos de estos filósofos. Honneth, por ejemplo, discute a fondo la universalidad de las pulsiones agresivas y de muerte que Klein parece llevar aún más lejos que el propio Freud.

We all agree that there are internal forces in the human being that disposes it to revolt against established orders. The debate is about where these drives and energies are located. Are they located in something like “universal drives”, as the Freudians believe? Like Marcuse, they believe that universal drives exist which force us again and again to revolt against society...My own position, on the other hand, is based on the idea of “separation”. For me, the decisive moment when a wish to revolt against existing orders is generated can only be understood on the background of the early experience of separation. This is an experience of enormous existential importance...I myself mistrust Freud’s theory of the “drives” because there is a certain metaphysics at work there. I have an even stronger mistrust of Melanie Klein’s descriptions. Instead I follow Donald W. Winnicott with whom I can also explain the drive for fusion as permanent wish for overcoming the already established forms of differentiation<sup>1007</sup>.

Dejemos al margen la cuestión de porqué Honneth rechaza tan de plano la “universalidad” de la teoría de la pulsión de agresión en Klein sin sentirse obligado a rechazar consecuentemente la “pulsión de fusión” en Winnicott. Pulsión cuyo reverso — esto es: la frustración ante la experiencia “de enorme importancia existencial” de “la separación” física y psíquica entre el bebé y la madre— ha de presuponerse igualmente universal. Sí me parece fructífero, en cambio, preguntarse en qué medida estas fuerzas afectan la experiencia del reconocimiento, así como también la relación entre identidad y alteridad<sup>1008</sup>. Personalmente,

---

Object Relations theory: on the seeming Obsolescence of Psychoanalysis”: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of the Mind and Action*, Vol. 2 Issue 3 (1999), pp. 225-242.

David W. MCIVOR, “The Cunning of Recognition: Melanie Klein and Contemporary Critical Theory”: *Contemporary Political Theory*, Vol. 15 N° 3, 21 (August 2016).

<sup>1007</sup> Odin LYSAKER and Jonas JACOBSEN, “Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth”: *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, n° 3 (2010), s/p.

<sup>1008</sup> Honneth trata esta cuestión a fondo en su ensayo sobre el concepto descentrado de autonomía. Allí recoge algunos aspectos de la teoría de Winnicott y la de Georg Herbert Mead como fundamentos psíquicos de la noción de sujeto que él mismo propone. A mi juicio, si bien Honneth no deniega explícitamente la fuerza del aspecto no consciente interno del self, se resiste implícitamente a reconocerlo, cuando, por ejemplo, compara

considero que esta relación entre identidad (particular y contingente) y reconocimiento de la alteridad es más fructífera para explorar desde el punto de vista filosófico y político que la mentada relación entre particularidad y universalidad a la que indirectamente Honneth refiere. Tal vez sea justamente esta doble apertura hacia la contingencia y hacia la alteridad la que haga que Honneth desconfíe, achacándole a Freud “una cierta metafísica” implícita en su teoría de los impulsos de muerte. Creo, más bien, que la metafísica de la que Honneth sospecha tiene más que ver con su repudio de lo contingente y del concepto de alteridad no inmanente que con la teoría de la pulsión en Freud. Dicho repudio de lo contingente y abierto a la infinita posibilidad de la ambivalencia no debería de sorprender en un pensador cuyo sello de identidad, como teórico, está tan emparentado con el hegelianismo<sup>1009</sup>.

En todo caso, de tomar en serio la aportación del psicoanálisis, si se quiere pensar los términos de la relación entre *self* individual y *self* grupal, es decir: entre persona y comunidad, habrá también que elaborar teóricamente la relación entre fantasía y mundo exterior. Más allá de las primeras introyecciones y proyecciones del *self* primario y la forma en que éstas se entretejen en el espacio exterior compartido entre el niño y sus cuidadores, lo cierto es que las turbadoras descripciones de Klein respecto al mundo interior objetal teñido por la fantasía dejan apenas margen para enlazarlo con el mundo relacional o ambiental externo<sup>1010</sup>. Jean Bertrand Pontalis se refiere a ese “receptáculo kleiniano [como un] *yo-bolsa* de buenos y malos objetos dedicados a una dialéctica sin fin de introyecciones y proyecciones”<sup>1011</sup>.

En este contexto, la alusión de Honneth a Winnicott cobra sentido por sí misma, independientemente de la crítica velada que ésta supone a la teoría de las relaciones objetales

---

la relación entre consciente e inconsciente (en el sentido freudiano) como un “diálogo tenso”. Pero creer que lo inconsciente “dialoga” es, a mi juicio, un exceso de confianza en el *logos*. Desde el principio, Honneth aclara que su intención es evitar que los críticos provenientes del psicoanálisis acusen a la noción kantiana de autonomía de la voluntad de “idealismo”. Ver, Axel HONNETH, “Descentered Autonomy: The Subject After the Fall”, pp. 182-183, 186-187.

<sup>1009</sup> En sus lecciones sobre la filosofía de la historia, Hegel enalteció como máxima epistemológica la idea por la cual la contingencia debía ser erradicada de la especulación filosófica. “La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente”, mantuvo. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Introducción General*, traducción de José Gaos, Universitat de València, Valencia, 1992, p. 24. Debo esta referencia a Juan Dorado. Honneth, por su parte, no parece considerar explícitamente esta cuestión. Sin embargo, si se lee entrelíneas su propuesta sobre una nueva definición de comunidad “post-tradicional”, se observará con claridad hasta donde llega la influencia hegeliana en su planteo. Ver Axel HONNETH, “Post-traditional Communities: A Conceptual Proposal” en *Disrespect...*, pp. 254-262.

<sup>1010</sup> Ella misma así lo reconoce y toma como contrapunto suyo (como referente teórico con el que dialoga y a la vez se distancia) la obra del filósofo, teólogo y psicoanalista escocés Ronald W. Fairbairn. La obra de Fairbairn, díscola con la teoría de la libido en Freud, fue de enorme influencia también para Winnicott. Klein lo menciona con enorme respeto, pero mantiene que mientras el “el enfoque de Fairbairn está hecho ... desde el ángulo del desarrollo de yo en relación con los objetos, mientras que el mío ha sido hecho desde el ángulo de las ansiedades y sus vicisitudes”. Melanie KLEIN, “Notas sobre algunos mecanismos esquizoides (1946)”, p. 3.

<sup>1011</sup> Jean Bertrand PONTALIS, “Encontrar, acoger, reconocer lo ausente” en WINNICOTT, *Realidad y juego*, Introducción, VIII.

en Klein. Winnicott supone un paso más en la teoría de las relaciones de objeto, un paso en la dirección de comprender mejor el complejo entramado de las relaciones entre diferentes *selves*, sin descuidar por esto cuál es la composición interior de cada uno de ellos. Su labor teórica representa, podría decirse, una apertura hacia el espacio de la *intersubjetividad* sin menospreciar las poderosas fuerzas que tienen asiento en el mundo interno del ciudadano.

Ahora las preguntas que quisiera abordar son distintas a la que apuntaban a la configuración interna del *self*. Llegados a este punto, ya no solamente se trata de atender a la relación entre los segmentos de fantasía del ciudadano y su propia capacidad para el juicio y el pensamiento individual. Ahora también me interesa evaluar en qué medida esta capacidad para “el juicio de realidad” y para la fantasía se ven ciertamente reforzadas o perturbadas por la dinámica comunitaria. ¿Cuál es la relación, por tanto, entre el mundo interno del ciudadano y su realidad política exterior? En el apartado anterior, me referí al papel defensivo que la ilusión y la fantasía cobraban para la vida colectiva. Sin embargo, ¿son las ilusiones, las ganas de vivir y participar en los diferentes emprendimientos de la comunidad meras construcciones defensivas internas ante las exigencias externas de la cultura y la naturaleza? ¿Qué tipo de vinculación es menester entablar entre mundo individual y comunitario de modo que la participación del *self* pueda sentirse como “real”, “verdadera” y “viva”?<sup>1012</sup>.

Según Ryan LaMothe, Winnicott permite pensar estas preguntas, en la medida que entre varios de los conceptos que este teórico del psicoanálisis construye se encuentra la perseverante intención de saltarse las oposiciones extremas<sup>1013</sup>. Es posible que este talante pacífico y recomponedor le viniese dado a Winnicott un poco en virtud de su propia personalidad. Vale recordar sus gestiones y quehaceres para evitar el quiebre en dos facciones de la Sociedad Británica de Psicoanálisis con motivo de la pugna entre Melanie Klein y Anna Freud<sup>1014</sup>. Así como en su vida profesional Winnicott demostró cierto talento mediador para elaborar terceras posiciones, también en su vida teórica supo desarrollar un “tercer concepto”

---

<sup>1012</sup> Ver, Ryan LAMOTHE, “Potential Space: Creativity, Resistance, and Resilience in the Face of Racism”: *Psychoanalytic Review* Vol. 99 N° 6 (December 2012), pp. 851-876.

<sup>1013</sup> *Ibid.*, p. 855.

<sup>1014</sup> Los descubrimientos sobre los que Klein teorizó produjeron fuertes resistencias en el seno de la Sociedad Psicoanalítica Británica. Hacia finales de los años treinta, un cambio en la composición de la Sociedad tuvo lugar con la llegada a Londres de los analistas procedentes de Berlín y Viena. Entre ellos estaban Sigmund Freud, y su hija Anna, que venían escapando de los nazis. Las acusaciones a Klein, a la que cada vez se la percibía como más al margen de la línea abierta por Freud, arreciaron y se focalizaron en torno a la polémica mantenida por Klein y Anna Freud, que mantuvieron durante un tiempo al grupo casi al borde de la escisión. Finalmente, se llegó a un acuerdo para que cada una de las partes estuviese representada en los cuerpos administrativos y pedagógicos de la Sociedad. Se consolidaron así tres grupos, encabezados por Klein y Anna Freud como las partes discordantes y un tercero como mediador entre ambos concentrados en torno a Donald Winnicott. Ver, SEGAL, *Klein*, pp. 58-71.

que pudiera demostrar la complejidad de las relaciones entre fantasía y realidad, entre sujeto y objeto y, también, entre creatividad y patología<sup>1015</sup>. Este tercer concepto al que aludo es el de “espacio potencial”<sup>1016</sup> y fue desarrollado principalmente por Winnicott en *Realidad y Juego*. Quisiera analizarlo aquí en función de su doble importancia: tanto por el vínculo que permite entablar entre el *self* individual y el *self* grupal; como también por su papel facilitador del reconocimiento entre los diferentes *selves*. Mi hipótesis es que el establecimiento de este “espacio potencial” entre los cuidadores maternos y el infante, de un lado y, del otro, entre los cuidadores del niño y la comunidad, posibilita el desarrollo respetuoso y creativo de la identidad.

La tesis de Winnicott consiste en hacer extensivo el uso del concepto de *espacio potencial* para comprender mejor la emergencia de un racimo de fenómenos que van desde la experiencia del juego infantil hasta la experiencia cultural, artística y religiosa<sup>1017</sup>. Mi conjetura se basa en extender aún más su tesis, para explicitar así su alcance político: en la zona intermedia del espacio potencial se suscribe la unión y la separación del individuo con el grupo o la comunidad. Este tipo de unión y separación del individuo para con el grupo—ambas a lo largo de la vida y a veces de forma simultánea— puede no ser mera «adherencia» o mimesis en los términos con los que Bion califica, por ejemplo, la adhesión del individuo al grupo bajo los supuestos de ataque y fuga, dependencia y apareamiento. La participación creativa de la persona en relación con el grupo supone algo más que la mecánica de la identificación, al menos en los términos introyectivos y proyectivos que hasta ahora hemos analizado.

En principio, Winnicott describe la emergencia de este espacio potencial como un área que existe (pero que puede no existir) entre el bebé y la madre. Lo importante de esta afirmación reside en su carácter paradójal: el espacio no existe, *pero podría existir*; el espacio existe, *pero podría no existir*. Es un enunciado que nos previene ante cualquier absolutización de las formas, las ideas y los conceptos. Este espacio, *que no es un espacio*, puede existir o no existir, pero nunca de forma absoluta, nunca “del todo”. Primer detalle a considerar: al igual

---

<sup>1015</sup> LAMOTHE, “Potential Space: Creativity, Resistance, and Resilience in the Face of Racism”, p. 855.

<sup>1016</sup> El concepto de “espacio potencial”, desarrollado en *Juego y Realidad*, proviene de un trabajo publicado por Winnicott treinta años antes sobre los “objetos transicionales”. Ver Donald W. Winnicott, “Transitional Objects and Transitional Phenomena” en *Clinical Notes on Disorders of Childhood*, Heinemann, London, 1931.

<sup>1017</sup> Winnicott observa que esta “zona intermedia” ha sido reconocida “en la obra de los filósofos”. También le otorga un estatuto teológico y se remite a la “eterna controversia respecto de la transustanciación”. Reconoce que el espacio potencial aparece con fuerza en la obra de los “poetas metafísicos”, como John Donne. WINNICOTT, *Juego y realidad*, p. 13.

que sucede en el mundo interno de la experiencia subjetiva, este “tercer espacio” del que habla Winnicott tampoco parece regirse por el principio de identidad lógico-aristotélico.

Mi contribución consiste en pedir que la paradoja sea aceptada, tolerada y respetada, *y que no se la resuelva*. Es posible resolverla mediante la fuga hacia el funcionamiento intelectual dividido, pero el precio será la pérdida del valor de la paradoja misma<sup>1018</sup>. (Cursivas añadidas).

Un elemento que nos ayuda a la designación de esta zona intermedia, dice Winnicott, es el “objeto transicional”. Con Klein, analizamos los “objetos internos” buenos y malos, que siempre remiten, en última instancia, a conceptos mentales. El objeto “transicional no es un objeto interno, sino una posesión. Pero (para el bebé) tampoco es un objeto exterior”<sup>1019</sup>. Este objeto transicional —el pecho materno, el chupete o el dedo pulgar, el trozo de la mantita sin la cual la criatura no puede conciliar el sueño, un oso o una muñeca, un trozo de tela sin más connotación que la afición compulsiva del niño— representa “la primera posesión del no-yo”<sup>1020</sup>. Y también ejemplifica la primera simbolización del yo y la primera experiencia de juego:

El objeto es un símbolo de la unión del bebé y la madre (o parte de ésta). Este símbolo puede ser localizado. Se encuentra en el lugar del espacio y el tiempo en que la madre se halla en la transición de estar (en la mente del bebé) fusionada al niño y ser experimentada como un objeto que debe ser percibido antes que concebido. El uso de un objeto simboliza la unión de dos cosas separadas, bebé y madre, *en el punto del tiempo y el espacio de la iniciación de su estado de separación*<sup>1021</sup>. (Cursivas en el original).

Con el advenimiento del estado de separación, aparece el símbolo cuyo papel consiste en restaurar la unión. La unión con el objeto transicional restaura el momento de la fusión, el momento en el cual tiempo y espacio no son percibidos como tales por el *self*. En este sentido, se puede decir que simbolizar significa *sentir o percibir* una separación; no necesariamente quiere decir *re-conocer* esa separación<sup>1022</sup>. Tanto el sentimiento como la

---

<sup>1018</sup> Ibid., p. 14.

<sup>1019</sup> Ibid., p. 27.

<sup>1020</sup> Ibid., p. 131.

<sup>1021</sup> Ibidem.

<sup>1022</sup> La capacidad para simbolizar, para Winnicott, depende exclusivamente de la confianza que el bebé desarrolle hacia el entorno materno. Cuando el entorno es vivenciado como amenazante, el peligro consiste en que este espacio potencial de la creatividad sea inyectado de otros contenidos que no son los del propio niño. Aparece aquí la problemática del *falso self*, el desarrollo de una personalidad falsamente obediente, sobreadaptada al medio, incapaz de conectar con los aspectos más genuinos y vitales de sí. Ibid., p. 137.

apercepción *anteceden* a la conciencia del sentimiento y a la consciencia de la apercepción. La afición del niño a los objetos transicionales guarda similitud con la afición de los adultos a los símbolos culturales, artísticos religiosos, políticos y sociales. La emoción que el símbolo nacional imprime, por ejemplo: una bandera, no se da en el marco de «sentirse parte» de lo que aquella bandera representa, como se tiende a pensar comúnmente. El vínculo con el símbolo se establece precisamente por todo lo contrario: en virtud del sentimiento de separación, de ser alguien distinto, *aparte* de aquello que esa bandera simboliza. La identificación con el símbolo funciona aquí como un puente que une aquello que se percibe en virtud de la distancia.

Nótese que el juego de la simbolización, en este caso, implica algo muy distinto que el de la mera fusión. Uno puede sentirse de muchas maneras distintas delante de una bandera; incluso puede, literalmente, no sentir nada. Están, por supuesto, el amor y el repudio al símbolo, lo que nos deja siempre en el derrotero de la idolatría o de la ideologización. Pero también está la alegría ante el símbolo, la tristeza, la vivacidad, el aburrimiento. Por sobre todas las cosas, un símbolo también puede evocar la curiosidad y la emoción tranquila de quien siente que ese símbolo «le hace pensar» o «le dice algo»; como cuando se contempla una pintura abstracta, por ejemplo. Y luego viene el respeto, no tanto por el símbolo en sí sino por las personas que forjan esos símbolos. Emoción mucho más serena y difusa que el fervor y la euforia y, por eso, más persistente y confiable.

Entre el símbolo —representante de la unión/separación del individuo con algo o alguien que lo trasciende— y el que se siente aludido por éste hay una distancia en juego. Una distancia “universal” y que puede evocar una “variedad infinita”<sup>1023</sup> de respuestas. Creo que Winnicott diría que ésa es justamente «la zona del juego», la zona intermedia, *ni dentro ni fuera*. Espacio, por lo tanto, ni subjetivo ni objetivo. A mi juicio, esa zona es la que podría garantizar un espacio de vida y creatividad para el *self* individual, al tiempo que lo une, sin fusionarlo, al *self* de la comunidad. Aunque yo he puesto un ejemplo del repertorio simbólico de la comunidad nacional, Winnicott manifestaba cierto fastidio cuando le exigían ejemplos de fenómenos y objetos transicionales.

[S]igue resultándome molesto ofrecer ejemplos. Esa molestia obedece a la razón que ofrecí en mi trabajo primitivo: los ejemplos pueden comenzar a identificar ejemplares e iniciar un proceso de clasificación de tipo artificial y arbitrario, en tanto que yo me refiero a algo que es universal y posee una variedad

---

<sup>1023</sup> Ibid., p. 14.



infinita...*En cierto modo se parece a la descripción del rostro humano...*Dos caras pueden asemejarse si se encuentran en reposo, pero si se animan son distintas<sup>1024</sup>.  
(Cursivas añadidas).

La alusión al rostro humano es mucho más interesante y sofisticada que el ejemplo de la bandera, que hasta puede parecer un poco tosco por comparación. En verdad, el ejemplo de la bandera solo puede servir *si y solo si* lo que importa son los rostros que se animan *a través* de ella. Esto vale como prevención, porque el objeto transicional que Winnicott plantea puede desviarse en la dirección del fetiche<sup>1025</sup>. El objeto transicional, y el espacio potencial al que corresponde, no se explican por la “búsqueda de la satisfacción” ni por la descarga libidinosa de las pulsiones sobre el objeto<sup>1026</sup>. La teoría del espacio potencial y de los fenómenos transicionales, no están apuntaladas por ninguna teoría previa sobre los instintos o pulsiones. En el marco del espacio potencial, los fenómenos que Winnicott describe, tales como los del juego o la creatividad, no tienen “culminación”<sup>1027</sup>: poseen un repertorio potencialmente infinito. Hay que señalar que este tema de lo instintivo —además de una preocupación inmensa entre psicólogos y filósofos— denota un cierto interrogarse sobre la vida, sobre qué *es* la vida. Winnicott insiste en que la vida *no es* la mera satisfacción instintiva, ni siquiera puede ser equivalente a la sola salud de la persona:

Me parece que el juego recíproco entre la originalidad y la aceptación de la tradición como base para la inventiva es un ejemplo más, y muy incitante, del que se desarrolla entre la separación y la unión...lo que digo afecta nuestra concepción de la pregunta: ¿a qué se refiere la vida? Es posible curar al paciente sin conocer lo que le hace seguir viviendo. *Tiene suma importancia para nosotros reconocer con franqueza que la falta de enfermedad psiconeurótica puede ser salud, pero no es vida*<sup>1028</sup>. (Cursivas añadidas).

Exactamente con el mismo espíritu que puede decirse que la mera salud no es equivalente a la vida, también puede sostenerse que, a diferencia del ejemplo de la bandera, el rostro no es un objeto<sup>1029</sup>. Ni siquiera un objeto transicional en el sentido que le otorga Winnicott a este término. Diría que no existe término en el lenguaje psicoanalítico que pueda

---

<sup>1024</sup> Ibidem.

<sup>1025</sup> Ibid., p. 26.

<sup>1026</sup> Winnicott se remite aquí al concepto de “búsqueda del objeto” desarrollado por Fairbairn, en contraposición al de “búsqueda de la satisfacción”. En este sentido, enfatiza que no conviene hablar de “objeto catectizado” o investido. Ibid., p. 136.

<sup>1027</sup> Ibid., p. 132.

<sup>1028</sup> Ibid., p. 134.

<sup>1029</sup> SPURLING, “Winnicott y el rostro de la madre”, p. 670.

caracterizar al rostro humano *como concepto*. Esto es importante. Como vimos, en el mundo interno del *self* se encuentran los “objetos internos”: la madre buena, la madre mala; el padre bueno, el padre malo, etc. El *self* atesora estos componentes de sí con los que se relaciona, mediante proyecciones e introyecciones constantes. En este sentido, los objetos internos son susceptibles de cierta “manipulación”, de cierto manejo narcisista por parte del yo. El rostro, por el contrario, manifiesta una temática y un fenómeno que cae notablemente *por fuera* de este tipo de operaciones. Sin embargo, para la persona que contempla el rostro de otra persona, éste no se encuentra del todo «fuera» ni «dentro». Nadie puede apropiarse de un rostro, ni siquiera su portador puede controlar la gestualidad que lo anima. El rostro solo puede ser *reconocido* en la medida en que no se pretenda maniatar su expresividad infinita, *en la medida en que el respeto se constituya como intermediario de esa relación*.

La temática metafísica del rostro excede ampliamente la cuestión política de la persona. Sin embargo, ambos, *rostro y personalidad*, están contenidos en la resignificación de los conceptos de identidad y reconocimiento que aquí se han propuesto. Rostro y personalidad tienen en común un presupuesto que es a la vez fundamento ético y político, antecedente para cualquier política identitaria. Me refiero a la relación con la alteridad, con los otros y *lo Otro*, y su consideración en el espacio público de la ciudad.



## Capítulo 7:

### La consideración de la alteridad como fundamento ético y político de la identidad y el reconocimiento

Ser comprendida es la verdadera dicha de la conversación...Cuánto más imaginaria es una vida, más imaginario es el sufrimiento, mayor la avidez de oyentes, de confirmación...La respuesta comprensiva de los otros contiene, oculto, un trocito de realidad<sup>1030</sup>.

Al descubierto, abierta como una ciudad...abierta...ante el enemigo...<sup>1031</sup>.

El hombre se aproxima al hombre. Está formado de responsabilidades. Por ellas, desgarrar la esencia<sup>1032</sup>.

#### 7.1 PENSAR Y GOBERNAR LA IDENTIDAD ABIERTA

Llegamos así al último apartado de este trabajo. No es el momento, todavía, de hacer un balance definitivo. Pero quizás sirva recapitular algunas de las ideas que hemos desarrollado en esta tercera parte de la investigación, con el fin de refrescar ante el lector, el propósito de nuestra labor. En los dos capítulos precedentes, incorporamos diversos aspectos de la teoría psicoanalítica con el fin de ampliar el significado y la hondura analítica del concepto de identidad. Al ampliar nuestra noción de la identidad, individual y comunitaria, de forma que se abriera y diera cabida a los aspectos no conscientes de la personalidad, hemos abierto una compuerta que ahora nos toca traspasar.

Decíamos que la inclusión de los aspectos no conscientes del pensamiento suponía un gran desafío tanto para la consciencia lógica-temporal (y, por ende, para el principio de no contradicción) como para la voluntad del yo o del nosotros. La aceptación de que, en el

---

<sup>1030</sup> Hannah ARENDT, *Rabel Varnhagen. Memorias de una mujer judía*, Lumen, Barcelona, 2000, p. 41.

<sup>1031</sup> Emmanuel LEVINAS, "Sin identidad" en *Humanismo del otro hombre*, traducción de Daniel Guilloit, siglo veintiuno editores, México DF, 1974, p. 123.

<sup>1032</sup> *Ibid.*, p. 130.

mundo interno de las personas, la fuerza ejecutiva y arbitraria del yo no controle todo lo acontecido —el hecho de que, para bien o para mal, el yo no sea “dueño y señor en su propia casa”<sup>1033</sup>, en palabras del mismo Freud— revierte directamente sobre problemas sustantivos de la teoría política.

Anteriormente, me referí a al estudio de esta gama de cuestiones de *micropolítica*, empleando una clasificación relativamente novedosa pero que lleva ya algún tiempo siendo empleada por diversos autores de distintas extracciones teóricas<sup>1034</sup>. Micropolítica designa una de las parcelas de la teoría política que estudia los diversos objetos del mundo interno, relativos al *self* de la persona. Tales objetos tienden a traspasar la frontera del *yo-piel* y saltan al plano exterior de lo político sin pedir permiso. Las preferencias y los gustos de las identidades; las memorias de la polis y de la vida en común heredadas y transformadas mediante el recuerdo; las variadas funciones con que la fantasía interviene en la facultad individual del juicio; el sueño y su opacidad profética; las aversiones grupales radicales; los ataques internos al pensamiento y a la acción (obsesiones y fobias individuales o comunitarias incluidas); la omnipotencia de los deseos y el aprendizaje de los límites del respeto hacia uno mismo y hacia los otros; la creatividad del pensamiento...todas estas cuestiones atañen de lleno no solamente a las identidades y las identificaciones de grupos y personas. También configuran las coordenadas elementales, invisibles, sobre las que se constela el orden político exterior. Dicho de otra forma: los dispositivos internos que hemos descrito en los dos capítulos precedentes —dispositivos como los de la *identificación proyectiva* de objetos internos sobre el mundo externo que la persona no puede *re-conocer* como suyos— no son solamente «mecanismos» psicológicos de defensa ante la incertidumbre de la realidad. Son, a nuestro

---

<sup>1033</sup> FREUD, “Una dificultad del psicoanálisis (1917)”, p. 2436.

<sup>1034</sup> Aludí anteriormente al texto de Félix Guattari y Sueli Rolnick, que lleva precisamente un título homónimo. El postestructuralismo lleva tiempo apuntando hacia esta dimensión de lo micropolítico desde una perspectiva y bajo unos presupuestos teóricos notablemente diferentes a los nuestros. Deleuze y Guattari, dedican un capítulo completo del segundo volumen de *Capitalismo y esquizofrenia*, su obra magna conjunta, a su noción de micropolítica, emparejada con la de segmentaridad. No puedo, por motivos de espacio, entrar en un análisis profundo sobre las diferencias importantísimas entre la idea de lo micropolítico que desarrollan estos autores y la que aquí exponemos a partir de nuestra lectura retórica de Freud. Como señalé previamente respecto del texto de Guattari y Rolnick, mi sensación es que partiendo del cuestionamiento de cierto determinismo biologicista presente en la teoría económica de la pulsión en Freud se pretende ir más allá. Pero sin realmente salirse de las coordenadas topográficas del pensamiento (es decir, del principio de identidad lógico). Diría que, en principio, esta sensación de reduccionismo topográfico-territorial está incluso magnificada en *Mil mesetas* y en la concepción de micropolítica allí presentada. Claro que con un nivel de abstracción y un lenguaje tan alto y distante que dificulta enormemente atisbar la propuesta inmanente de la que parten estos autores Ver, Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, “1933. Micropolítica y segmentaridad” en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia, 2002, pp. 213-235. Sobre el materialismo ontológico, de base spinozista, de estos autores puede consultarse: Amalia BOYER, “Materialismo ontológico y política en Spinoza, Deleuze y Guattari”: *Eidos* N°1 (2003), pp. 94-106.

entender, formas o figuraciones políticas *per se* que ocurren, la gran parte de las veces, sin que la consciencia del yo tenga registro de lo sucedido.

En *El malestar en la cultura*, Freud teorizó sobre la triple fuente del sufrimiento humano:

Desde tres lados amenaza el sufrimiento; desde el cuerpo propio, que, destinado a la ruina y la disolución, no puede prescindir del dolor y la angustia como señales de alarma; desde el mundo exterior, que puede abatir sus furias sobre nosotros con fuerzas hiperpotentes, despiadadas, destructoras; por fin, desde los vínculos con otros seres humanos. *Al padecer que viene de esta fuente lo sentimos tal vez más doloroso que a cualquier otro...*<sup>1035</sup>.(Cursivas añadidas).

En tanto que médico, parece natural que Freud ubicara en el cuerpo, con su “ruina” y su tendencia a la “disolución”, una de las fuentes primarias del dolor. El cuerpo como la manifestación de materia humana que, dada su vulnerabilidad y contingencia, requiere de cuidados constantes y agradecidos. Labores cotidianas imprescindibles para su conservación, a las que hay que atender y repetir a diario (pues no son acumulables) en el ámbito protegido de la vida íntima. En segundo lugar, Freud destaca los peligros del mundo exterior: las furias o demonios del destino, las fuerzas “hiperpotentes”, que pueden estragar la vida humana con tan solo un parpadeo. Aquí cabe imaginar que se alude a catástrofes naturales o fatídicas; como terremotos, epidemias o accidentes aéreos, por ejemplo. Se trata siempre de zarpazos ignotos e imprevistos que desgarran el fluir de la vida terrestre y que muestran el lado más destructivo de la contingencia: su tendencia a irrumpir como una maldición de la existencia humana. Por último, Freud alude al daño y al perjuicio que podemos hacernos *los unos a los otros*, dada nuestra forma de tratarnos y establecer vínculos cotidianos. Daños de gran trascendencia para la psique del individuo y para el bien de la comunidad. Se trata del mal que somos capaces de producir en nosotros mismos y en los otros, con o sin voluntad de hacerlo. De las tres clases de sufrimiento mencionadas, éste último de factura humana, parece ser el más doloroso de todos. Freud revela aquí su sensibilidad no solo como un médico del cuerpo que era, sino también del alma.

En las páginas que siguen voy ahondar en un tipo peculiar de daño que podemos infringirnos *los unos a los otros* y en cómo la problemática del reconocimiento político de la identidad (sus excesos y sus omisiones) se vuelve concomitante con éste. Concretamente, retomaré algunos de los hilvanes que despuntaban ya en capítulos precedentes de este trabajo

---

<sup>1035</sup> FREUD, “El malestar en la cultura (1930 [1929]), pp. 76-77.

referidos al concepto y las políticas del reconocimiento. Pero ahora, a diferencia de lo ya tratado, no me ocuparé de examinar la relación entre particular y universal ni tampoco me centraré en discutir el estatuto asignado al reconocimiento como *fons et origo* de la teoría política y jurídica sobre la que se asienta la comunidad política. Sí me interesa, en cambio, evaluar en qué medida y hasta qué punto nuestro deseo de ser reconocidos y nuestra posibilidad de reconocer transforma nuestras vidas y la vinculación con *los otros*. Es en la relación entre los particulares —del “yo” al “tú” y del “nosotros” al “ellos” — en donde me gustaría hacer hincapié y donde estimo que se juega lo primordial del reconocimiento.

Desde el punto de vista de la tradición dialéctica (o dialógica) de la filosofía moderna, el derecho al reconocimiento de la identidad, individual y comunitaria, ha sido elevado a garantía constituyente (o fundacional) del orden político. Hegel y su concepto de *Anerkennung*, en especial para la corriente fenomenológica contemporánea que le sigue, ha reaparecido en el debate actual con un protagonismo que no siempre se admite abiertamente, aunque ejerce una influencia notable<sup>1036</sup>. Me gustaría repensar esta herencia y algunas de las hipotecas que nos deja de la mano de Paul Ricœur. Apoyándome en uno de sus interrogantes, argumentaré que, para poder reformular un concepto de reconocimiento de la alteridad genuinamente político y pacífico *al mismo tiempo*, no solamente es preciso renunciar a la omnipotencia que recorre de principio a fin el planteo hegeliano. También se hace preciso repensar la ontoteología cristiana que esta herencia introduce soterradamente y recuperar para la teoría política un concepto de reconocimiento abierto a la alteridad y de cuño no militante. Es decir: una relación entre lo Mismo y lo Otro, en la que *hostis* y huésped no se equiparen a *inimicus*<sup>1037</sup> y en la que lo político no quede a merced del acto de la guerra.

---

<sup>1036</sup> La sombra de Hegel se alarga de forma explícita en autores como Taylor o Honneth, a los que ya me he referido. Pero también se proyecta sobre pensadoras como Seyla Benhabib e Iris Marion Young. Ver, Iris Marion YOUNG, “Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”: *Constellations* Vol 3, N° 3 (1997), pp. 340-363; Seyla BENHABIB, *Situating the Self*, Routledge, New York, 1992, pp. 23-66, 242-258.

<sup>1037</sup> Emile Benveniste, siguiendo la traza ya iniciada por Vico, separa el uso latino del término *hostis* por el que originariamente se designaba al *hostes* (huésped y extranjero). En la jurisprudencia romana, el *hostes* o huésped poseía los mismos derechos civiles que los romanos. Este reconocimiento de derechos, presuponía en la práctica una relación de reciprocidad y un lazo de compensación entre el extranjero y la ciudad de Roma. Si bien no todo extranjero era considerado *hostes*, en este lazo de reciprocidad Benveniste observa el parentesco entre la noción de *hostis* y la institución política de la hospitalidad. No obstante, el mismo autor señala que con el tiempo la costumbre perdió su fuerza en la Roma antigua, y con la fragmentación del Imperio en pequeñas naciones las relaciones de reciprocidad entre los hombres y los clanes fueron abolidas. Lo único que persistió fue la distinción original entre “los de dentro” y “los de fuera” de la *civitas*. Por un desarrollo histórico y lingüístico del que Benveniste dice “desconocer las condiciones” la palabra *hostis* adquirió así su “sabor” hostil y comenzó a usarse para designar al “enemigo”. Ver, Emile BENVENISTE, *Indo-European Language and Society*, Translated by Elizabeth Palmer, Faber and Faber Limited, London, 1973, pp. 77-78.

## 7.2 RECONOCIMIENTO SIN CONTINGENCIA

En el año 2004, muy poco antes de morir, el filósofo Paul Ricœur publicó su último libro. Un profundo ensayo sobre la temática del reconocimiento, en el que se ensamblan tres conferencias previas brindadas por él en el *Institut für die Wissenschaften vom Menschen*, de Viena y en el *Centro de los Archivos Husserl*, de Friburgo<sup>1038</sup>. Una de las primeras cosas que llama su atención es que, a diferencia de lo que sucede con las diversas teorías y epistemologías del conocimiento, el concepto de reconocimiento carece de una “teoría...digna de ese nombre”<sup>1039</sup>. Esta laguna contrasta, para Ricœur, con la extensa polisemia de la palabra reconocimiento en el plano del discurso filosófico, es decir, con la frondosa multiplicidad de significados que el término contiene. Tal pluralidad de significaciones no tiene que ver tanto con el uso coloquial y de sentido común (en la vertiente retórica que nosotros discutimos en el segundo capítulo de este trabajo) sino en su uso como “unidad léxica”<sup>1040</sup>.

Ricœur se declara en reiterados momentos de su preámbulo “perplejo”<sup>1041</sup> ante esta multiplicidad de significados<sup>1042</sup>, por un lado, y al mismo tiempo respecto a la ausencia de una teoría que pueda “conferir a las diversas apariciones filosóficas del término reconocimiento la coherencia de una polisemia regulada”<sup>1043</sup>. Ya el lugar donde se desarrollan las conferencias brindadas por Ricœur, así como también el peso específico que tiene en la tradición filosófica de la fenomenología alemana la temática del reconocimiento, nos anticipa que la perplejidad inicial del filósofo, irá resquebrajándose ante una nueva, casi sistemática, forma de plantear el asunto.

A la perplejidad inicial sucede, de modo gradual, una especie de admiración por el poder de diferenciación que actúa en el lenguaje en sentido inverso de la expectativa de univocidad que motiva en profundidad *el arte de nombrar*<sup>1044</sup>. (Cursivas en el original).

---

<sup>1038</sup> Paul RICŒUR, *Caminos de Reconocimiento. Tres estudios*, traducción de Agustín Neira, Fondo de Cultura Económica, México D.F, 2006, p. 11.

<sup>1039</sup> Ibidem.

<sup>1040</sup> Ibidem.

<sup>1041</sup> Ibid., pp. 11, 12, 13.

<sup>1042</sup> Multiplicidad de significados que él pre-ordena *ab initio* para poder postular su noción de “polisemia regulada”. Ésta consistiría en “el paso de una significación a otra [hecha] mediante saltos imperceptibles” cuyo principio de desviación reside en lo no dicho. En este no dicho de la definición anterior ya se ocultaría la generación misma de la “serie ordenada de significaciones”. Cabe preguntarse, sin embargo, ¿regulada por quién? Y Ricœur responde a esto sin tapujos, “regulada por una historia ordenada del uso, confiada al control y a la autoridad”. Ibid. pp., 16, 18.

<sup>1043</sup> Ibid., p. 12.

<sup>1044</sup> Ibidem.



La perplejidad da paso a la admiración por el “poder de diferenciación” del lenguaje, antagónico a su vez de la pasión por unir y nombrar. No obstante, Ricœur no propondrá una teoría unívoca sino “caminos” de reconocimiento. Esto con el fin de subrayar, según él, la perplejidad inicial. Quizás haya también algún miramiento de relativización sobre la carga epistemológica del término teoría—aunque esto es solo una interpretación personal mía—una forma de sacar al menos uno de los pies del plato, sin renunciar del todo a una herencia filosófica de la que parece sentirse orgulloso<sup>1045</sup>. Mediante un análisis cuidadoso de las diferentes concepciones lexicográficas del vocablo *reconocer*, Ricœur llega a reducir esta multiplicidad de acepciones en tres «ideas madre» respecto del verbo.

- I. *Aprehender (un objeto) por la mente*, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir; *identificar*, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción.
- II. *Aceptar, tener por verdadero* (o por tal).
- III. *Confesar*, mediante la gratitud, que uno debe a alguien (algo, una acción)<sup>1046</sup>. (Cursivas añadidas).

Las referencias filosóficas a partir de las cuales analizará principalmente estos tres nodos ideográficos del concepto serán: la *Rekognition* kantiana de la *Crítica de la razón pura*; el uso bergsonianos del concepto como “reconocimiento de los recuerdos” y, finalmente, el concepto hegeliano de *Anerkennung*, que data del período de Hegel en Jena<sup>1047</sup>. Esta triple ideación es de alguna manera el esqueleto que sostiene la estructura conceptual del libro, que también tiene tres partes. La primera, apunta al reconocimiento en tanto que identificación (de un “objeto” por parte de la mente o el pensamiento<sup>1048</sup>); la segunda trata del reconocimiento de “sí mismo”; y, la tercera y última, del reconocimiento mutuo. El ordenamiento teórico de todas estas significaciones conceptuales, ya lo avanza el filósofo desde las primeras páginas:

---

<sup>1045</sup> Esta es una interpretación personal que no podré justificar en el contexto de este trabajo. Tomo nota, no obstante, de la enfática declaración que hace Ricœur respecto a la construcción de una teoría unificada sobre el reconocimiento. “Mi hipótesis de trabajo descansa en la convicción de que el filósofo no debe renunciar a construir una teoría digna de este nombre del reconocimiento”. *Ibid.*, p. 32.

<sup>1046</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1047</sup> En la primera parte del libro, dedicada al tratamiento del reconocimiento como identificación y distinción, Ricœur se extenderá también sobre Descartes y su uso furtivo del término reconocer en la versión francesa de las *Meditaciones*. *Ibid.* pp. 32, 40, 44-54.

<sup>1048</sup> Identificación implica aquí algo esencialmente distinto de lo que este concepto implica para Freud y los psicoanalistas. Si bien hay aquí una teoría sobre el juicio implícita, por eso Ricœur se remonta a Descartes y Kant, identificación no significa en este contexto más que “entablar relaciones de identidad entre una cosa y otra”. *Ibid.*, p. 39.

Mi hipótesis es que los usos filosóficos potenciales del verbo reconocer pueden ordenarse según una trayectoria que va desde el uso en la voz activa hasta el uso en la pasiva... Reconocer en cuanto acto expresa una pretensión, un *claim*, de ejercer un dominio intelectual sobre el campo de significaciones... En el polo opuesto de la trayectoria, la exigencia de reconocimiento expresa una expectativa que puede ser satisfecha solo en cuanto reconocimiento mutuo, siga siendo éste un sueño inaccesible o exija procedimientos e instituciones que eleven el reconocimiento al plano político<sup>1049</sup>.

Ricœur plantea una escala que va desde el «yo reconozco» —equivalente al «yo identifico» o «distingo»— hasta el deseo o la exigencia del yo de ser reconocido por otro en un esquema de mutualidad. El marco de la filosofía trascendental de la consciencia, de Kant a Hegel, que encuadra el análisis de Ricœur no le inhibe de insertar en el corazón de su obra algunas referencias agradecidas a Freud, a Winnicott y a lo que él llama la “terapéutica freudiana”<sup>1050</sup>. Del primero tomará especialmente ciertos aspectos de su concepción sobre la memoria, específicamente, la relación entre ésta y el olvido (o letargia):

...el psicoanálisis nos coloca ante una situación totalmente diferente: aquella en la que el olvido aparente, el olvido en el nivel consciente, aparece como obra de la represión. En este caso, este olvido activo, que hace de la rememoración “un trabajo”, es inseparable de la teoría del inconsciente del que se convierte en un anexo; se presentan, pues, paradojas sorprendentes, como “el inconsciente ignora el tiempo”, “el inconsciente es indestructible”... estos enfoques del psicoanálisis son acogidos unas veces con inquietud —¿no es dueño de sí el sujeto consciente?, ¿cómo puede uno ser responsable de sus acciones?— y otras con confianza —¿nos olvidaríamos finalmente menos de lo que temíamos?— Así aparece rejuvenecido el antiguo binomio que forman juntos *anamnesis* y *lethe*, reminiscencia y olvido<sup>1051</sup>. (Cursivas añadidas).

El problema del olvido (*lethē*) le interesa especialmente a Ricœur. Pero, sin renunciar al influjo de la herencia, mantiene el esquema dialéctico y lo opone a la memoria: “el olvido es, sin duda, el enemigo de la memoria”<sup>1052</sup>, dirá. Esta simple oposición, desencadenará un tratamiento especulativo y forjará una concepción de la memoria y de la letargia

---

<sup>1049</sup> Ibid., p. 34.

<sup>1050</sup> Ibid., p. 151.

<sup>1051</sup> Ibid., pp. 150-151.

<sup>1052</sup> Ibid. p. 148.

marcadamente diferente del que se hubiese podido ofrecer si el filósofo no hubiese procedido de esa forma; es decir, dialécticamente<sup>1053</sup>.

Ante el lector queda la sensación de que Ricœur está interpretando la terapéutica freudiana casi al borde de la *anamnesis* aristotélica y la confesión agustiniana. Ciertamente alguna vez Freud empleó este término de “la confesión” para referirse a la terapia<sup>1054</sup>. Sin embargo, nosotros ya vimos que la confesión del paciente tiene poco que aportar a la cura psicoanalítica. En el consultorio, no importa tanto lo que el paciente «habla» sino más bien lo que calla. Y es trascendental no confundir la labor analítica ni con la de un detective ni con la interrogación de confesionario. Lo que el silencio constructivo entre paciente y analista permite elaborar es el vínculo de autoridad que facilita la cura. Una autoridad, además, para nada basada en el hacer o el decir, sino en la escucha pasiva. En este punto, sobre Ricœur parece pesar la misma interpretación canónica del cristianismo que pesa sobre Voegelin a la hora de juzgar el método inventado por Freud<sup>1055</sup>. En mi opinión, esta lectura *tan activa y belicosa* de la memoria —apuntemos que Ricœur es un filósofo notablemente interesado en la teoría de la acción<sup>1056</sup>— le conducirá a interpretar la letargia u olvido solamente como destrucción o amenaza constante. Dice Ricœur:

Con esta idea inquietante de la amenaza de destrucción de las huellas, es la amenaza del olvido la que se impone. Es cierto que hay numerosas formas de olvido que no dependen de la destrucción de las huellas, sino de la astucia y la mala conciencia... Permanece la amenaza de un olvido irremediable y definitivo que da al trabajo de memoria su carácter su carácter dramático... *Sí, el olvido es, sin duda, el enemigo de la memoria, y la memoria un intento, a veces desesperado por arrancar algunos restos al gran naufragio del olvido.* Esta obsesión por el olvido definitivo está presente en las Confesiones de San Agustín...<sup>1057</sup>. (Cursivas añadidas).

¿Pero hasta qué punto puede sostenerse la idea de un “olvido definitivo”? O, mejor dicho, ¿sobre qué presupuestos teóricos se fundamenta la noción de un olvido tan amenazante que no puede por sí mismo crear ni recrear nada? ¿Es el olvido solamente “mala

---

<sup>1053</sup>No resulta ocioso refrescar la visión de Todorov en *Los abusos de la memoria*, pp.15-17. Para Todorov entre memoria y olvido no habría enemistad esencial, sino interrelación constante. No se oponen la una a la otra.

<sup>1054</sup> Ver capítulo 5, p. 235.

<sup>1055</sup> Ver capítulo 1, p. 74.

<sup>1056</sup> Richard Bernstein relata cómo conoció a Paul Ricœur, en París, a principio de los años setenta, con motivo de una de las primeras conferencias sobre Hannah Arendt y su teoría de la acción. Ver Richard BERNSTEIN, “Ricœur’s Freud”: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* Vol. 4 N° 1 (2013), p.130. DOI 10.5195/errs.2013.163, <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur> (27/7/2016). Y también, Alfredo MARTÍNEZ SÁNCHEZ, “La filosofía de la acción en Paul Ricœur”: *Isegoría* Vol. 22 (2000), pp. 207-227.

<sup>1057</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 148.

consciencia” o represión? ¿Se encuentra esta noción del olvido “irremediable o definitivo” en Freud o es algo que pertenece más bien a la tradición fenomenológica de la que Ricœur proviene? Para considerar estos interrogantes necesitaré recuperar algunas cuestiones planteadas por Ricœur en *Freud: una interpretación de la cultura*. Para luego, desde allí, retornar a la problemática del reconocimiento en tanto que identificación y sobre todo como reconocimiento mutuo, abordada hacia el final de su última obra.

Un elemento que es necesario señalar primeramente es que Ricœur estudia en profundidad a Freud. De él no se puede decir que lo trate a la ligera o prejuiciadamente. Muy por el contrario, *Freud: una interpretación de la cultura* es una investigación filosófica completísima, escrita cuarenta años antes de su trabajo sobre el reconocimiento<sup>1058</sup>. En ese escrito de mediados de los años sesenta, Ricœur había leído a Freud con un cuidado y una parsimonia digna de mención. Da la impresión de ser un trabajo concebido desde el amoroso cultivo de la sabiduría, la labor de un filósofo o *spoudaíōs*, en el sentido bondadoso que Voegelin daba a este concepto, comprometido con la búsqueda de la verdad y no con su manipulación posesiva. Ricœur honra su precepto de estudiar un autor a fondo, meticulosamente; de no permitirse la crítica jamás sin antes haberse asegurado que lo ha comprendido para bien<sup>1059</sup>.

Según Richard Bernstein, por ejemplo, Ricœur no solamente muestra un sutil entendimiento de la obra del maestro vienés, sino que además “es capaz de poner sus propias concepciones filosóficas entre paréntesis con el fin de explicar los complejos estadios en el desarrollo del pensamiento de Freud”<sup>1060</sup>. Bernstein describe la labor hermenéutica de Ricœur como “imaginativa y llena de generosidad”<sup>1061</sup> precisamente por el hondo desafío que Freud representa para sus más íntimas convicciones filosóficas. Esto lo admitió posteriormente el propio Ricœur, cuando sostuvo que:

For someone trained in phenomenology, existential philosophy, linguistic or semiological methods, and the revival of Hegel studies, the counter with psychoanalysis constitutes a considerable shock, for this discipline affects

---

<sup>1058</sup> Paul RICŒUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, Traducción de Armando Suárez, Siglo veintiuno editores, México DF, Madrid, Bogotá, 1990, *passim*. La versión francesa se publicó como Paul RICŒUR, *De l'interprétation – Essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, 1965.

<sup>1059</sup> Así lo declaraba él mismo en el fragmento de una entrevista que circula de forma incompleta en la red, realizada para el programa de ARTV Chile, “La Belleza del Pensar”. Paul RICŒUR, “Paul Ricœur parle de son travail” disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=-JdkUe5qklc> (26/7/2016).

<sup>1060</sup> Richard BERNSTEIN, “Ricœur’s Freud”, pp. 130-139,

<sup>1061</sup> *Ibid.*, p. 131.

and questions anew not simply some particular theme within philosophical reflection but the philosophical project as a whole<sup>1062</sup>.

Ricœur ofrece al lector un tratamiento respetuoso y riguroso del maestro vienés con quien desea confrontar su propio pensamiento. Pero no hay que olvidar, ni por un momento, que la intención es “batirse”<sup>1063</sup> con Freud; o como dice Bernstein, identificar sus debilidades<sup>1064</sup>. Al final de esta extensa obra, refiriéndose a uno de los puntos que más le interesa rebatir (lo que él llama “el psicoanálisis de la religión”<sup>1065</sup>), Ricœur pronuncia, a modo de laudo, un «sí» y un «no» a Freud.

Es así como intento elaborar hasta el fin, el *sí* y el *no* que pronuncio sobre el psicoanálisis de la religión. No podrá la fe del creyente salir intacta de tal confrontación, pero tampoco la concepción freudiana de la realidad. Al desgarramiento de la una responde el desgarramiento de la otra: a la escisión que el sí a Freud introduce en la entraña de la fe de los creyentes, disociando el símbolo y el ídolo, corresponde la escisión que el no a Freud introduce en la entraña del principio freudiano de la realidad, desprendiendo el amor de la Creación de la simple resignación de la Ananké<sup>1066</sup>.

Si destaco esta afirmación y esta negación simultánea es porque creo que señala muy bien el horizonte contra el cual un representante honorario de la filosofía de la consciencia y de la fenomenología descubre el límite y umbral ante el cual ciertas ideas de Freud pueden y no pueden ser toleradas. Ricœur acepta de buen grado la distinción que Freud introduce entre simbolización e idolatría que, por cierto, es la misma que repercute directamente sobre la problemática del reconocimiento que aquí quisiera abordar. Pero al mismo tiempo no puede aceptar lo que *él interpreta* como una lúcida resignación, una entrega “aureolada de austeridad pesimista”<sup>1067</sup> en Freud cuando asimila el principio de realidad a la pura necesidad o inherencia, a *Ananké*. Nuevamente, las huellas de una dialéctica muy comprometida con la erradicación de lo contingente, especialmente la contingencia de los afectos, tiñe la interpretación propuesta por Ricœur. Si se destierra del panorama de lo inconsciente su compleja relación con la contingencia de los afectos —de las emociones del día, de la noche

---

<sup>1062</sup> Paul RICŒUR, *The conflict of Interpretation*, Northwestern University Press, Evanston, 1974, p. 99, citado por BERNSTEIN, “Ricœur’s Freud”, p. 131.

<sup>1063</sup> RICŒUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 465.

<sup>1064</sup> BERNSTEIN, “Ricœur’s Freud”, p.138.

<sup>1065</sup> RICŒUR, *Freud: una interpretación de la cultura*, pp. 465ss.

<sup>1066</sup> Ibid.p, 483.

<sup>1067</sup> Ibid., p. 268.

y de los sueños— si se reduce el valor de Freud al de un “maestro de la sospecha”<sup>1068</sup>, aunque valorado y hasta en cierta forma admirado, será muy difícil apreciar en él a un maestro de libertades y creatividad.

Mi hipótesis es que Ricœur —bajo el amparo de una fenomenología que corre a cuenta y cargo de la visión hegeliana del espíritu y de la teología protestante<sup>1069</sup>— hará una lectura extremadamente tensa y beligerante de la relación entre memoria y letargia. Esta interpretación tan beligerante se replicará muchos años después en *Caminos del reconocimiento*, pero con unos matices y unos atenuantes que, a mi modo de ver, nos permitirán salirnos del esquema dialéctico para ir al encuentro de otras posibilidades interpretativas.

Retomaré, como ejemplo, el tratamiento transitivo de los términos memoria y reminiscencia (*mneme-anamnesis*). En el apartado que dedica al reconocimiento de sí mismo<sup>1070</sup>, Ricœur alude varias veces a las diferencias entre memoria y reminiscencia. Mientras que la memoria designa “la simple presencia en la mente de una imagen del pasado *ex-sistido*... un momento pasivo, un *pathos*...”<sup>1071</sup>; la reminiscencia señala de forma opuesta “el carácter activo”<sup>1072</sup> del recuerdo. Nótese cuán cerca se está en este planteo de atribuir a la memoria el carácter de receptor pasivo y acumulador de objetos afectivos (el *pathos*), mientras que la reminiscencia, la acción mental de recordar, quedará deslindada hacia el lado activo y del *logos*. Además, Ricœur apunta que el objetivo de la rememoración no es solamente “la lucha contra el olvido”, sino también lo que él llama “el efecto de alejamiento en el tiempo que da la rememoración”<sup>1073</sup>. Es decir: la facultad de desplazamiento hacia atrás de la reminiscencia, que ahora es *entendida como un poder*, como una capacidad. Ricœur se percata que con la Modernidad esta facultad cobra alas propias, no obstante, reconoce en Aristóteles al primer filósofo que se apercibió de estas “operaciones del pensamiento implicadas en la reconquista del pasado abolido”<sup>1074</sup>. Una imagen sencilla para ejemplificar estas nociones podría ser la de un almacén de registros o existencias, para la memoria, y la del robot que se desplaza en busca de esos registros, para la reminiscencia. La memoria no ya como un palacio, sino como un inmenso almacén de *stocks*, en donde se archivan y clasifican los recuerdos. Quien diga que late aquí una comprensión un poco tosca de la memoria, no va del todo desencaminado.

---

<sup>1068</sup> Ibid., p. 55.

<sup>1069</sup> Especialmente la teología del Karl Barth y Rudolf Karl Bultmann. Ibid., pp. 460, 465.

<sup>1070</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, pp. 99-173.

<sup>1071</sup> Ibid. p. 147.

<sup>1072</sup> Ibidem.

<sup>1073</sup> Ibid. 149.

<sup>1074</sup> Ibidem.

En este contexto, Ricœur alude al “trabajo de rememoración”<sup>1075</sup> asociando tres enfoques muy distintos entre sí: el asociacionismo del empirismo inglés, el psicoanálisis y la fenomenología de Edmund Husserl. Ricœur reconoce su deuda para con el psicoanálisis de Freud, pero, sorprendentemente, declara lo siguiente:

Partiendo de la práctica [del psicoanálisis] observamos que el recurso al sueño, tan característico de la terapéutica freudiana, *implica la rememoración de los recuerdos diurnos...la consigna, que forma parte del pacto terapéutico de “decir todo”, sirve como disciplina en el ejercicio de la rememoración*, en el que se pide al paciente que dé rienda suelta a sus manifestaciones para que se incorporen a ellas las operaciones de libre asociación...<sup>1076</sup>. (Cursivas añadidas).

Pero es discutible que el sueño sea para Freud, y más aún para otros autores del psicoanálisis<sup>1077</sup>, tan solo una reelaboración del recuerdo diurno que hay que interpretar o decodificar. Todo sueño contiene “un ombligo” inescrutable, *que no puede ser interpretado*, un nudo que no se va a desatar ni iluminar pues allí brota el enlace directo hacia lo desconocido<sup>1078</sup>. En los sueños también pueden emerger, traspuestas y remodeladas, creaciones oníricas cuyo sello trasciende tanto la vivencia diurna del individuo como la frontera del deseo. El secreto del sueño se esconde tras la puerta al pensamiento no consciente de la persona, del *self*, y allí pueden encontrarse desde retazos comunitarios hasta memorias filogenéticas de la especie, sin olvidar tampoco las posibilidades del sueño premonitorio o profético y las del sueño creador y misterioso que Freud sí reconoce (cierto que con inmensas precauciones)<sup>1079</sup>. Creo que Ricœur no aprecia todas estas cualidades de lo no consciente o letárgico, precisamente porque centra su reflexión en la memoria intencional, la memoria *como rememoración*. Nosotros nos hemos referido a ella aquí previamente como “memoria roja”.

---

<sup>1075</sup> Ibid., pp. 151, 161.

<sup>1076</sup> Ibid. p, 151.

<sup>1077</sup> Especialmente, el caso de Bion, para quien el sueño nutre y posibilita la función del pensamiento (función alfa) y preserva a la mente de lo que podría eventualmente considerarse un estado de psicosis. Ver, Bion, *Aprendiendo de la experiencia*, pp. 26-28, 35-36, 41-44. Ver también, Lía PISTINER DE CORTINAS, “Sueños y mentiras. El descubrimiento de la realidad psíquica y la dimensión estética de la mente”: *APdeBA* Vol. XXIII N° 1 (2001), pp. 111-133.

<sup>1078</sup> “En los sueños mejor interpretados solemos vernos obligados a dejar en tinieblas determinado punto, pues advertimos que constituye un foco de convergencia de las ideas latentes, un nudo imposible de desatar...Esto es entonces lo que podemos considerar como el *ombligo del sueño*, o sea el punto por el que se halla ligado a lo desconocido. Las ideas latentes descubiertas en el análisis no llegan nunca a un límite y tenemos que dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual”. FREUD, *La interpretación de los sueños*, pp. 565-566.

<sup>1079</sup> De ahí que Freud también reconozca cierta participación de la “instancia censora” en la elaboración onírica. Ibid., pp. 494-495. Ver también, Didier ANZIEU, *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*, pp. 566-567.

Un tipo de memoria que se mueve en el tiempo como si éste fuera un plano: siempre en línea recta: como una cazadora de recuerdos. De ahí que Ricœur mencione la “anamnesis de los antiguos” y la “rememoración-recolección” de los modernos<sup>1080</sup> sin referir a la memoria o *involuntaria* o verde<sup>1081</sup>. Esta “rememoración-recolección” sería análoga, para nosotros, de posesión, acumulación o apropiación de recuerdos por parte del *self*. Entendida como voluntaria e intencional, la memoria corre el peligro de caer siempre bajo los efluvios del poder y las capacidades<sup>1082</sup>, pasando así como una aplanadora sobre los aspectos contingentes del recuerdo y el pensar. Esto Ricœur no lo dice, sin embargo, me parece que deja al lector a las puertas de esta reflexión. Si la memoria y el pensamiento —junto con los lazos de identificación y reconocimiento que de allí emanan— son reducidos a la dimensión de intencionalidad o de las capacidades del agente, no es de extrañar que entre la identidad y la alteridad solo tienda a entablarse una relación de exclusión o asimilación, de conflicto violento y de lucha.

### **7.2.1 Reconocer la tiranía**

En la tercera y última parte de *Caminos del reconocimiento*, Ricœur se dispone a desarrollar la cuestión del reconocimiento mutuo. En el centro de esta problemática filosófica colocará el concepto de *Anerkennung* de Hegel y sus irradiaciones contemporáneas, principalmente en la idea de luchas por el reconocimiento, a través de la actualización producida por Axel Honneth<sup>1083</sup>. Es aquí donde, a mi juicio, introducirá una serie de preguntas de algún modo disruptivas con la dialéctica predominante en la Modernidad. Y también será desde este lugar preciso donde los cuestionamientos aflorarán sin respuesta

---

<sup>1080</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 154.

<sup>1081</sup> Ver capítulo 4, pp. 216-217.

<sup>1082</sup> A partir de una “fenomenología del hombre capaz” Ricœur establece una tipología de capacidades básicas desarrolladas entre lo innato y lo adquirido. Sobre estas capacidades él fundamenta los pilares de lo humano en contraposición a lo inhumano. Para Ricœur, el cambio, como uno de los aspectos de identidad temporal, reviste en el hombre cierto dramatismo, pues éste cristaliza “la historia personal enredada en las innumerables historias de nuestros compañeros de existencia”. La temporalidad de la identidad es así constitutiva de lo humano: “la persona es su historia”, mantiene. Ahora bien, lo que me interesa resaltar específicamente es como esta “temporalidad” resulta inescindible de una cierta filosofía de la acción ligada ciertos poderes. “Poder decir”, “poder actuar”, “poder contar o narrar (una historia)” y, a estas tres se suman dos capacidades últimas, “la imputabilidad” y el poder prometer. Ver, Paul RICŒUR, “Volverse capaz, ser reconocido”, texto escrito con motivo de la recepción del premio Kluge, otorgado por la biblioteca del congreso de los Estados Unidos en 2004. Traducción al español de Mónica Portnoy Binder. Este texto fue originalmente publicado como: Paul RICŒUR, “Devenir capable, être reconnu”: *Esprit* n° 7 (juillet 2005), *passim*.

<sup>1083</sup> *Ibid.*, pp. 219-235, 237-276.



posible. ¿Preguntas irreductibles al interior de la tradición dialéctica y de la fenomenología de la reflexividad hegeliana? Veamos.

La primera señal para detenerse a meditar, la advierte Ricœur cuando sostiene que, contra toda idea posterior de mutualidad y simetría, la figura del reconocimiento es anticipada teóricamente por la noción de asimetría originaria. Los griegos, dice Ricœur, guardaban un término, *allelon* (ἄλλήλων), que se traduciría como “los unos a los otros”<sup>1084</sup>. La transición, no obstante, *de lo uno a lo otro*, que parece enfatizar y confirmar el sentido de la preposición «a» no es para nada evidente ni algo que pueda darse felizmente por descontado. Primera paradoja que admitirá Ricœur hasta la conclusión de su trabajo:

...[la] resistencia que opone a la idea de reciprocidad la disimetría originaria que se abre entre la idea del uno y la idea del otro...El elogio de la reciprocidad, en la figura más íntima de la mutualidad, corre el riesgo de descansar en el olvido de la insuperable diferencia que el uno no sea el otro en el corazón mismo del *alleloi*, de “el uno al otro”<sup>1085</sup>.

Es como si el filósofo nos quisiera prevenir de los elogios y los emblemas que corren el riesgo de caer bajo el capote de las ideologías modernas y sus abusos bajo el lema de la igualdad. Aún dentro del marco de la fenomenología, Ricœur presentará dos concepciones distintas sobre la noción de asimetría originaria. La primera, que aparece como una fenomenología de la percepción en el Husserl de las *Meditaciones Cartesianas* y, la segunda, correspondiente a la relación entre mismidad y otredad en Emmanuel Levinas, tal y como ésta aparece en *Totalidad e infinito* y en *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*<sup>1086</sup>. Mientras que el tratamiento de Husserl se mueve al interior de la dimensión ontológica, el de Levinas coloca a “la ética en el lugar de la filosofía primera”<sup>1087</sup> y, por lo tanto, está mucho más allá de cualquier ontología o conocimiento del ser. Ricœur se detiene en ellos a modo de advertencia, pero, finalmente, se inclina por reconocerles la profundidad y “la seriedad con la que cada uno de ellos intenta superar la disimetría”<sup>1088</sup>. No podré, por motivos obvios de espacio y tiempo, considerar aquí la interesantísima propuesta levinasiana<sup>1089</sup>.

---

<sup>1084</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 194.

<sup>1085</sup> *Ibid.*, p. 195.

<sup>1086</sup> *Ibid.*, p. 198. Ver Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel Guillet, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, *passim* y Emmanuel LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, traducción de Antonio Pintor Ramos, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2011, *passim*.

<sup>1087</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 201.

<sup>1088</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>1089</sup> El desarrollo levinasiano sobre la discontinuidad entre lo Mismo y lo Otro, así como también la excepción que introduce con su concepto de infinito reverberan por detrás de los argumentos que aquí presento. No

En teoría, Hegel intenta plantar cara al desafío abierto por Hobbes respecto a las condiciones de fundación del orden político. En una referencia con eco straussiano, Ricœur resume el reto que deja tras de sí Hobbes: ¿se puede fundar el orden político a partir de una exigencia moral que sea *tan originaria* como el miedo a la muerte violenta y el cálculo que ésta opone a la vanidad?<sup>1090</sup> Ricœur ya toma desde aquí a Axel Honneth<sup>1091</sup>, que es junto a Jacques Taminiaux y Alexandre Kojève<sup>1092</sup>, uno de los intérpretes de Hegel en los que apoya su lectura. Llamará a Honneth y a Taminiaux sus dos “mentores”<sup>1093</sup> para leer a Hegel. Que un filósofo tan prestigioso y erudito como Ricœur vaya hacia Hegel con el triple escudo protector de teóricos de primera línea recuerda un poco la advertencia de Voegelin acerca del temor que inspira el *grimoire* del mago<sup>1094</sup>. Algo muy inquietante y seductor parece haber en Hegel que requiere de tantos filtros y protecciones.

Siguiendo en este punto a Honneth, Ricœur plantea la idea de “esferas de reconocimiento”<sup>1095</sup>, distinguidas por Hegel, como “compromisos históricos entre exigencias especulativas y la experiencia empírica”<sup>1096</sup>. Lo mismo sucede con el concepto de reconocimiento hegeliano. Pero no se trata solo del fragmento de *La fenomenología del espíritu* que nosotros estudiamos, vía Voegelin y Taylor, a través de la dialéctica entre el amo y el esclavo. Tanto Honneth como Ricœur buscan remontarse al *Anerkennung*, concebido por Hegel en Jena, unos años antes de la *Fenomenología*. Para ambos, Ricœur y Honneth, lo fundamentalmente preservado en “la historia de la lucha por el reconocimiento” es la

---

obstante, en vistas a la delimitación del presente trabajo me concentraré en la crítica de Ricœur a la noción de luchas por el reconocimiento, de impronta hegeliana.

<sup>1090</sup> Ibid., p. 219. Posiblemente, Ricœur se refiera al texto de Leo STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, Chicago University Press, Chicago, 1952, *passim*. Será ésta la única alusión, sin citarlo, de Ricœur a Strauss en todo el texto.

<sup>1091</sup> Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, traducción de Manuel Ballester, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1997, *passim*.

<sup>1092</sup> Ricœur se centrará casi exclusivamente sobre el periodo de Hegel en Jena, considerado como el momento gestacional del “sistema” y la lógica hegeliana. Por lo tanto, apenas entrará en las consideraciones del reconocimiento tal y como emerge de la dialéctica del amo y del esclavo, en *La Fenomenología del espíritu*. Por este motivo, la lectura de Kojève es apenas referida. Ver, Alexandre Kojève, *Introducción a Hegel*, Trotta, Madrid, 2016, *passim*. Ricœur trabajará principalmente con la edición francesa del *Système de la vie éthique*, traducida y comentada por el propio Taminiaux (Payot, Paris, 1967). Hay traducción al castellano de esta obra, Georg W.F. HEGEL, *El sistema de la eticidad*, traducción de D. Negro Pavón y L. González Ontoria, Editorial Nacional, Madrid, 1983. Y también apoyará su propia interpretación en el texto de Jacques TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie Hégléien de l'Etat. Commentaire et traduction de la Realphilosophie d'Éna 1805-1806*, Payot, Paris, 1984, *passim*.

<sup>1093</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 228.

<sup>1094</sup> VOEGELIN, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”, pp. 164-166, 181-182.

<sup>1095</sup> En la versión castellana del libro de Honneth no se alude a “esferas” sino a “patrones de reconocimiento”. Ver, Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento...*, pp. 114-155.

<sup>1096</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p., 220.

“correlación originaria entre ‘relación a sí’ y relación al otro”<sup>1097</sup>. Es decir, el vínculo entre reflexividad y alteridad, en un contexto especulativo de encuentro conflictivo.

Ricœur rastrea las herencias teóricas de Hegel y para ello pone en una línea de sentido histórico y de confrontación a Kant y Hegel de un lado, con Machiavelli y Hobbes del otro. Una forma de disponer la paleta filosófica de teóricos en bandos opuestos que, haciendo fricción entre sus argumentos recuerdan un poco el *ars disputatrix* de la escolástica<sup>1098</sup>:

De Kant proviene la idea de autonomía individual como exigencia moral primera...Después de la confrontación con Maquiavelo y Hobbes, destaca el propósito de reorientar la idea de lucha, que Hobbes interpreta como lucha por la supervivencia, en el sentido de una lucha por el reconocimiento recíproco<sup>1099</sup>.

Aquí aflora tenuemente la vena historicista del filósofo francés. A la revuelta tan terrenal y moderna a cuenta de la autonomía de la política proclamada por Machiavelli y Hobbes, le sigue una noción de autonomía de signo contrario (es decir, idealista) en Kant. Según Ricœur, Hegel reabsorbe todas estas nociones para sintetizarlas y apropiárselas como “herencias tenidas en gran estima”. Herencias que también el filósofo francés acoge y admite plenamente como “nuestras”<sup>1100</sup>. Es ineludible no recordar en este punto a Leo Strauss y especular sobre lo distintas podrían ser nuestras percepciones acerca de la herencia “nuestra”, de haber acudido a ellas “con el ojo desarmado”<sup>1101</sup> hacia aquello que opera como la estrategia maestra del historicismo<sup>1102</sup>. La aceptación de un momento absoluto *en* la historia<sup>1103</sup>, junto con el acatamiento del axioma por el cual se proclama que solo desde el marco de referencia contextual o desde la visión histórica que provee una línea ascendente de acontecimientos —o de la sucesión de teóricos concatenados a esos acontecimientos— puede producirse *el*

---

<sup>1097</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 221.

<sup>1098</sup> Sobre el *ars disputatrix*, como forma de resolver las dudas mediante “la fricción de argumentos” puede consultarse Laura ADRIÁN-LARA, *Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea*, pp. 98-99.

<sup>1099</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 222.

<sup>1100</sup> *Ibidem*.

<sup>1101</sup> Ver capítulo 1, p. 77.

<sup>1102</sup> Leo STRAUSS, *¿Progreso o retorno? Introducción de Josep Maria Esquirol*, Paidós I.C.E. U.A.B., Barcelona, 2004, pp. 149-210. Strauss cree que la tesis del historicista radical es que todo el conocimiento científico necesita un marco de referencia histórico en cuyo interior se produce la verdadera comprensión. Giramos, nuevamente, en la órbita de la problemática de la immanencia, pero Strauss lo plantea de forma diferente. Lo que interesa señalar a Strauss es cómo tan groseramente no puede validarse mediante la razón el presupuesto epistemológico del historicismo. Se produce con él una cierta forma de tautología: para el historicista radical, el pensamiento de la historia solo puede abrirse para quien se comprometa previamente con el conocimiento de lo histórico. Solo para él puede abrirse la historicidad del pensar. Ver, sobre este punto también, Javier ROIZ, “Leo Strauss: ¿un pensador perverso?”: *Revista de Estudios Políticos*, N° 110 (octubre- diciembre de 2000), p. 34.

<sup>1103</sup> Roiz recoge de Strauss la definición del momento *absoluto* en la historia como aquel en que “el carácter insoluble de los enigmas fundamentales se ha hecho manifiesto o en el que la ilusión de la mente humana se ha disipado”. *Ibid.*, pp. 34-35.

*verdadero* conocimiento es una estrategia muy bien implementada por Hegel y continuada tanto por Honneth como por Ricœur.

Habría que añadir aquí, junto con Ricœur, otra importantísima rama de la herencia que Hegel absorbe y que viene a través de la figura de absoluto en Johann Gottlieb Fichte llamada, para nada sorprendentemente, “identidad”<sup>1104</sup>. Pero ello me llevaría por un derrotero que me desvía demasiado del punto esencial. Sí me interesa, en cambio, retener lo anteriormente sugerido, pero que ahora ya estamos en condiciones de explicitar. En el recorrido conceptual del reconocimiento mutuo que Ricœur y Honneth recuperan de Hegel, predomina la permuta de luchas, antes que las diferencias esenciales entre un tipo de fundación política y otra. En lo concerniente al establecimiento y la fundación de los principios del orden político, Hegel sustituiría la lucha por la supervivencia hobbesiana —la guerra de todos contra todos— por la lucha (a vida o muerte) por el reconocimiento. ¿Es tanta la distancia entre una y otra en lo que respecta al establecimiento de la comunidad política como parece que se nos plantea? Ricœur, por ahora, no se demora en esto. Pero, para el lector protegido, podríamos decir que aquí titila una segunda luz roja.

La tesis de base de Ricœur, como la de Honneth, atribuye a Hegel el mérito exclusivo de haber imbricado en el concepto de lo político una “ontoteología del reconocimiento”<sup>1105</sup>. Pero al hablar en estos términos se hace indispensable recordar y señalar la faceta negativa del concepto de reconocimiento que, en Hegel, está pegada siempre como una sombra amenazante. Pues bien, según el Hegel de *El Sistema de la eticidad* que analiza Ricœur, la dimensión negativa del reconocimiento viene dada por el crimen. Honneth ampliará esta temática y sumará como aspecto negativo del reconocimiento a la humillación<sup>1106</sup>. La humillación y el desprecio del otro como formas del crimen psíquico que insuflan las exigencias del reconocimiento en un triple marco: familiar, social y político.

Y esto es muy loable desde el punto de vista filosófico, pero debemos notar en qué medida, mediante todas las operaciones de negación sistemática que se han producido, el concepto de *lo* político empieza a ser absorbido por las dimensiones negativas del crimen y la humillación que *ahora* le resultan inherentes. En este sentido, Ricœur plantea:

...lo que mantiene la problemática de Hegel alejada de la nuestra es la referencia especulativa, sin contrapartida empírica, a la identidad, a la totalidad —con sus

---

<sup>1104</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, pp. 222-225.

<sup>1105</sup> *Ibid.*, pp. 228-229.

<sup>1106</sup> HONNETH, *La lucha por el reconocimiento...*, pp. 160ss.

corolarios: intuición versus conceptualidad, indiferencia versus diferencia, universalidad versus particularidad—. Es esta forma de ontoteología la que impide que la pluralidad humana aparezca como la referencia insuperable de las relaciones de mutualidad, subrayadas por la violencia, que recorre el discurso hegeliano, desde el plano de la pulsión y del amor hasta el de la confianza dentro de la totalidad del pueblo<sup>1107</sup>.

Es aquí donde Ricœur comienza a plantear sus serias dudas en cuanto a la cuestión de las luchas por el reconocimiento. Comenzando, claro está, por la radical violencia que recorre al discurso hegeliano. Ricœur caracteriza el concepto de espíritu (*Geist*) en Hegel, teñido por la psicología especulativa de entonces, centrado en las nociones de inteligencia y voluntad. El reconocimiento emerge de este planteo como un recorrido triunfante de la voluntad al compás de la fanfarria ejecutiva del yo: “marcado por el dominio del yo sobre las imágenes”<sup>1108</sup>. Por este motivo, comenta Ricœur, el reconocimiento queda incrustado en el interior de una filosofía de la mismidad<sup>1109</sup>, donde el Mismo devora y totaliza a lo Otro. Además, hay que añadir otro agravante. La condición propulsora del concepto hegeliano de espíritu es que éste sea “efectivo”; es decir: que *encarne* en el proceso histórico. El término ontoteología<sup>1110</sup> que introduce Ricœur está aquí plenamente justificado. Solo se echa de menos, quizás, un análisis más explícito sobre la teología cristiana y sus figuras, como la de la encarnación, y lo que esto supone en términos políticos. El reconocimiento debe así «efectuarse» en las figuras del derecho y el amor, como momentos «cruciales» de la historia: la propiedad, el contrato, el matrimonio. Esta marcha triunfal del espíritu ya «efectuado» o encarnado tendrá su acmé o culminación con la instauración y la constitución del Estado:

...al ser-reconocido inmediato sigue el reino de la ley que articula seres autónomos, ya sea en el matrimonio, en la gestión hábil de la riqueza y de la pobreza, en la jurisdicción y el proceso como ejecución del derecho. El

---

<sup>1107</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 228.

<sup>1108</sup> *Ibid.*, 230.

<sup>1109</sup> *Ibidem*.

<sup>1110</sup> Contrariamente a lo sostenido por la visión clásica del liberalismo, también la filosofía política de Hobbes se adentra en las aguas de la *ontoteología*. Esta es claramente la hipótesis de Strauss. Su noción del Estado como “dios mortal”, *Leviathan*, es algo más que un juego de símbolos bíblicos. Es un juego de símbolos bíblicos que pasa por no serlo, por ser otra cosa y tener otra entidad. Ver, por ejemplo, Menachem LOBERBAUM, “Making Space for Leviathan: On Hobbes’ Political Theory”: *Hebraic Political Studies*, Vol. 2 N° 1 (Winter 2007), pp. 78-100.

reconocimiento terminó su obra en el ser-reconocido. Se da paso al “acto constituyente de la voluntad universal”<sup>1111</sup> por el que se instaura un Estado<sup>1112</sup>.

Pero, tercera luz roja que Ricœur advierte, con la problemática política, se evapora del reconocimiento la dimensión recíproca. Ahora del término irradia una estructura jerárquica entre voluntad universal y particular. Aparece el momento “maquiavélico” de Hegel<sup>1113</sup>, según Ricœur. En realidad, antes que maquiavélico, es el momento de la manzana envenenada sobre la que se funda el estado-nación moderno. *Es el momento de la tiranía*. Hegel se escuda en Machiavelli para hacer una reflexión propia y que quedará inoculada como un virus en el gen estatal de la Modernidad.

El príncipe de Maquiavelo está escrito según esta gran perspectiva de que en el acto que constituye (*in der Constituierung*) el estado como tal, lo que se suele llamar asesinato, traición, crueldad, etc., no tiene, en absoluto, la significación del mal, sino la de lo que es reconciliado consigo mismo<sup>1114</sup>.

Ahora el Estado ya puede quedar exento *ab initio* de cualquier excusa y escrúpulo moral. El loable propósito de reconocer la libertad de sus ciudadanos, hacia dentro, se practica mediante la sujeción de éstos a sus leyes y preceptos. Sin embargo, el reconocimiento deberá ser ahora “superado”<sup>1115</sup>, por utilizar un término muy hegeliano. O sublimado *hacia fuera* de sus fronteras, en el contexto de las soberanías interestatales, donde el único reconocimiento y arbitrio<sup>1116</sup> que rige es el del más fuerte. En el marco de la *megapolítica*<sup>1117</sup> no

---

<sup>1111</sup> Ricœur está citando aquí un pasaje del *Sistema de la eticidad* de Hegel. Y agrega, en nota a pie, este inquietante añadido: “Que yo tengo mi Sí positivo en la voluntad común, eso es el ser-reconocido en cuanto inteligencia, puesto que yo sé que la voluntad común es planteada por mí; que yo tengo mi Sí negativamente, en cuanto mi potencia, en cuanto lo universal que es lo negativo de mí, eso se sabe por la intuición de su *necesidad*, o por *enajenación*”. (Cursivas en el original). *Ibid.*, p. 233.

<sup>1112</sup> *Ibidem*.

<sup>1113</sup> Un momento maquiavélico bastante sesgado, por otra parte. La asociación llana entre príncipe, fundación y tiranía oblitera innumerables vaivenes y sinuosidades benignas en el pensamiento del florentino. Su talento para las artes cívicas de la poesía, su padecimiento ante la tiranía, así como su vocación republicana, todo esto sin heroicidad ninguna, sino más bien tocando las cuerdas necesarias para salvar el pellejo. Y esto sin mencionar, la escritura *esotérica* que Machiavelli practica y que Strauss admira tanto en él. Ver, Leo STRAUSS, *Meditación sobre Maquiavelo*, traducción de Carmela Gutiérrez de Gamba, *Instituto de Estudios Políticos*, Madrid, 1964, especialmente el primer capítulo “El doble carácter de la doctrina de Maquiavelo”, pp. 17-62.

<sup>1114</sup> Hegel citado por RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 234.

<sup>1115</sup> “Parece totalmente superada la problemática del reconocimiento”. *Ibidem*.

<sup>1116</sup> Sea *servo* o *libero* arbitrio, en el contexto inter-estatal, no cabe hablar de jueces ni gobiernos, sino de arbitrajes. Hobbes tenía la figura del árbitro muy en cuenta y éste forma una pieza clave en la elaboración de su teoría del Estado. Según Jorge Loza-Balparda, el propio Hobbes se inspira en Agustín y su idea de *libero arbitrio*; con él arrancaría la tradición arbitral de la teoría política, con lo que esto supone de deterioro para la noción retórica de pensamiento y juicio. Ver Jorge LOZA-BALPARDA, “Sobre el árbitro en la teoría política”: *Foro Interno* N° 14 (2014), pp. 13-33.

<sup>1117</sup> Empleo el término *megapolítica* para connotar aquellos debates y escenarios politológicos que, tomando como agente protagonista al Estado de la temprana Modernidad, conciben a éste pura y exclusivamente en término geométricos y de voluntad (soberana). Ver, Björn HAMMAR, “Ciudadanos entre estados e imperios”, pp. 145-165.

habrá más reconocimiento que el que permita el juego de alianzas competitivas e inestables entre potencias, según sus propias *capabilities*<sup>1118</sup>. Todo esto propicia un marco de disociación y desintegración ética evidente de las agencias estatales. Hacia dentro los gobiernos pueden comportarse con sus ciudadanos en formas acordes con la ley y el respeto que se han dado a sí mismos gracias a sus garantías constitucionales. Por fuera de las propias fronteras, no obstante, el comportamiento puede ser muy diferente. Lo Mismo vuelve a expandirse para conquista y señoreo de lo Otro.

Pero atención, porque también el “ser-reconocido” *hacia dentro* de las fronteras estatales corre el riesgo de evaporarse en la pinza constituyente de la “voluntad universal” que instaaura el Estado. No son excepción los casos de asimilación, exclusión, reclusión y, cuando todo lo anterior no funcione, el pasaje a la aniquilación (*la solución final*) de todo tipo de minorías *al interior* del Estado. Y no debería de resultar extraño. Recordemos que el crimen y la crueldad habían sido inyectados previamente en el rodeo fundacional del origen político: en el acto que “constituye al Estado” como tal. Si allí el mal no tiene otra significación que “lo que es reconciliado consigo mismo”, entonces, ¿por qué sorprenderse si también en la intimidad de cada casa y en el corazón de cada ciudadano acecha como un cáncer irreconocible el desprecio hacia los otros y hacia la ley, es decir: la inclinación a la tiranía?

Pero hay algo más. Ricœur advierte otro contrasentido hacia el interior de las fronteras estatales y sobre éste fundamenta su crítica a la noción de luchas por el reconocimiento, desarrollada por Honneth. Por razones de extensión, y para sacar algo de punta al argumento de Ricœur, no voy a entrar aquí en los detalles de la obra de Axel Honneth que son, sin duda, ricos y merecerían un análisis por separado<sup>1119</sup>. Sí me importa dar relieve a algunas de las preguntas que Ricœur le posa y que, a mi entender, constituyen algo así como una suerte de «enmienda a la totalidad» del planteo que eleva la lucha, la pugna y la guerra como formas apoteósicas del reconocimiento.

---

<sup>1118</sup> Ver, por ejemplo, Stanley HOFFMANN, *Teorías contemporáneas sobre las relaciones internacionales*, Tecnos, Madrid, 1963, pp. 19ss.

<sup>1119</sup> En principio, Honneth dice mantenerse fiel a la temática hegeliana, sin por ello evitar desmarcarse de los aspectos que más chocan a su sensibilidad «postconvencional». Principalmente, la acusación de “monologismo” que dirige a Hegel. Para esta filosofía de la consciencia, es el *sí* el que se opone al *sí mismo* al diferenciarse. Honneth, al igual que Ricœur, alegan a favor del “carácter insuperable” de la pluralidad humana. Hasta qué punto esto último puede defenderse al interior de un encuadre teórico como el que Honneth propone podría ser un interrogante para investigar a futuro. Mi presunción sería más bien alegar por la incompatibilidad radical entre el carácter plural de la intersubjetividad humana y la construcción de una teoría social de rango normativo y englobante, *unívoca en más de un sentido*, como la propuesta por el antiguo director de la Escuela de Fráncfort.

### **7.2.2 La hipertrofia de la lucha**

Uno de los ítems en los que Ricœur se aparta notablemente del recorrido que hace Honneth sobre el reconocimiento recíproco, tiene que ver con la cuestión de la autoridad. Para Ricœur, la autoridad connota también cierta forma de reconocimiento. No se le escapa al filósofo francés que la autoridad es un fenómeno religioso y político esencialmente distinto al del poder y significativamente distinto “del poder de mandar que exige obediencia”<sup>1120</sup>. Muy diplomáticamente, Ricœur declara que solo le interesa resaltar el aspecto cultural de la autoridad y que dejará de lado “el punto ciego de la autoridad institucional y más precisamente política”<sup>1121</sup>. Sin embargo, al declararlo de esta forma, justamente lo que consigue ante el lector es depositarlo a las puertas de la consideración política de este fenómeno, sin olvidar el gen teológico del concepto. Ya desde el inicio de su estudio, en las “tres ideas madre” de los análisis léxicos sobre el reconocimiento, se había deslizado un claro elemento de verticalidad o asimetría. El término reconocimiento podía connotar también la admisión y aceptación del algo o alguien como “verdadero”<sup>1122</sup>. El reconocimiento que suscita el maestro ante el discípulo sería una de las formas de la autoridad benigna enlazada a esta acepción del reconocer. Ricœur propone “como el modelo más perfecto” de pedagogía y autoridad al *De Magistro* de Agustín<sup>1123</sup>.

Me gustaría referenciar aquí otro modelo de autoridad, el de la pedagogía talmúdica sefardita, sin propósitos de perfección alguna, pero como un prototipo alternativo y valioso que forma parte de nuestra tradición teológico-política perdida. En este último, maestro y alumno están mutuamente vinculados en un lazo exclusivo e intransferible que no cesa hasta el final de la vida<sup>1124</sup>. Una relación desigual, en la que el maestro sabe más que el alumno y es

---

<sup>1120</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 268.

<sup>1121</sup> *Ibidem*.

<sup>1122</sup> Ver presente capítulo, p. 344.

<sup>1123</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento*, p. 269.

<sup>1124</sup> Ver, por ejemplo, María José CANO, “La creación en las cartas de Maimónides”: *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 12 (2005), pp. 65-72. Y, también, Moshe HALBETAL, *Maimonides. Life and Thought*, traducción de Joel Linsider, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2014, pp. 65, 83. Interesante es la reseña crítica de este trabajo, elaborada por Juan Dorado. El autor destaca allí, el compromiso educativo de Maimónides, su *Guía de perplejos* estaba originalmente concebida como un conjunto de cartas a un discípulo ceutí, que había tenido que abandonar sus estudios para marchar a Alepo. Dorado, a diferencia de Halbetal, destaca especialmente el contraste entre la tradición educativa judía iniciada por Maimónides y la socrática. Rambam reparaba en quién formulaba la pregunta y no solamente en el contenido de la misma, por lo que no se le contestaba a nadie nunca igual. En la tradición socrática, por el contrario, todos los alumnos son tratados por igual, todos se someten a las preguntas del maestro, único encargado de extraer de ellos un saber que ya poseen. La pedagogía sefardí atiende la enseñanza *de uno en uno*, lo que le permite al maestro contar y atender la originalidad del mundo interno del alumno, todo lo contrario de la pedagogía socrática mucho más soberbia y autoritaria, en este aspecto. Ver, Juan DORADO, “Moshe Halbetal, *Maimonides. Life and Thought*”: *Foro Interno* N° 14 (2014), pp. 251-254.



en virtud de esta asimetría que adquiere su autoridad. Sin embargo, a pesar de que el maestro «sabe más» no deja nunca de conjeturar ni de abrirse a la posibilidad de que las cosas sean diferentes a cómo él las piensa. En palabras de Maimónides:

Lo que yo creo poseer sólo es una simple conjetura y una opinión personal. Ninguna revelación divina me ha hecho saber que realmente sea eso lo que se ha querido decir, y tampoco he aprendido de un maestro lo que pienso, pero lo que me ha inducido a creer que lo que pienso es así son los textos de los libros proféticos y de los discursos de los doctores, como también las proposiciones especulativas que poseo. Sin embargo, es posible que todo sea diferente y que hayan querido decir otra cosa<sup>1125</sup>.

Estos senderos de la tradición han sido en cierta forma arrancados como flecos desprolijos de la herencia ricœuriana. No obstante, a diferencia de lo que sucede con pensadores tan desconfiados de las tradiciones que la Modernidad ha dejado truncas (caso Habermas o Honneth), para Ricœur, la cuestión de la autoridad es, junto con la temática de la asimetría originaria, “la espina”<sup>1126</sup> en el cuerpo del reconocimiento recíproco. Ricœur recupera así un precioso fragmento de *Verdad y Método*, en donde Gadamer libera al concepto de autoridad de ese falso irracionalismo con que la Modernidad lo había cargado. Dice Gadamer:

La autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: conocimiento de que el otro está por encima de uno en juicio y en perspicacia, y de que, en consecuencia, su juicio prevalece o tiene preeminencia sobre el nuestro. Lo que está unido al hecho de que, en verdad, la autoridad no se otorga, sino que se adquiere, y debe ser adquirida necesariamente si se quiere apelar a ella. Descansa en el reconocimiento y, por consiguiente, en un acto de la razón misma que, consciente de sus límites, atribuye a otros una perspicacia mayor. Así entendida en su verdadero sentido, la autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega a una orden dada. No, la autoridad no tiene ninguna relación directa con la obediencia: está vinculada directamente con el conocimiento<sup>1127</sup>.

---

<sup>1125</sup> Maimónides, *Guía de perplejos*, citado en Marc-Alain OUAKNIN, *Elogio de la caricia*, p. 20.

<sup>1126</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 269.

<sup>1127</sup> Hans Georg GADAMER, *Vérité et Méthode, les grandes lignes d'une herméutique philosophique*, edición íntegra revisada por J. Grondin y G. Merlio, Seuil, Paris, p. 300. Ésta es la versión que cita Ricœur en nota nº 28. Ibid., p. 268.

Una visión de la autoridad de este estilo sería inaceptable en el esquema de reciprocidad propuesto por Axel Honneth. Para él, a quien no por nada se le considera el heredero directo de la filosofía de Jürgen Habermas, la moral y la ética «post-convencional» ha de oponerse insistentemente —mediante una seguidilla de luchas y conquistas de derechos incesante— a lo que se entiende por «moral convencional» que no es otra cosa que los vínculos de fidelidad comunitaria sustentados en la idea de autoridad tradicional<sup>1128</sup>. Ricœur apela al Honneth que llegará a homologar en su planteo a la dignidad humana con la “reivindicación” de un derecho y con “el orgullo”<sup>1129</sup> de la victoria en su consecución. Pero todo ello sin detenerse a pensar ni un segundo sobre los medios empleados a tal fin ni en la distribución de escrúpulos relativa a la contienda<sup>1130</sup>. Ricœur parece aceptar de forma íntegra esta tesis cuando sostiene:

La experiencia negativa del desprecio toma entonces la forma específica de sentimientos de exclusión, de alienación, de opresión, y la indignación que se deriva de estos sentimientos ha podido dar a las luchas sociales la forma de la guerra, ya se trate de la revolución, de guerra de liberación o de guerra de descolonización. Para mí, el respeto de sí suscitado por las victorias obtenidas en esta lucha, merece el nombre de dignidad y de orgullo<sup>1131</sup>.

Ahora bien, ¿no cabría preguntarse hondamente si el “orgullo” y la “dignidad” pueden ser al tiempo sinónimos y tan fácilmente homologados a la victoria de la lucha? ¿Qué sucede entonces con los perdedores? ¿Y con los que nunca llegan a sublevarse? ¿Qué pasa con aquellos que evocaba Arendt, por ejemplo, esos seres de la fragilidad y el desamparo que a pesar de haber “perdido el horror ante la muerte”, no tienen “ni la voluntad ni la capacidad para arriesgar la vida por una causa”?<sup>1132</sup> ¿No tienen acaso ellos también garantizado el reconocimiento de la dignidad humana? Esta moral de la reivindicación y la movilización constante, que es al fin y al cabo la moral de la tropa y la *identidad en armas*, ¿puede agotarse en un punto concreto por el cual el reconocimiento ya no sea necesario ni apetecible? Es decir, ¿cuándo se siente alguien *genuinamente* reconocido? ¿Cuándo se acaba la lucha y la indignación? ¿No es posible imaginar un escenario en el que justamente la lucha constante

---

<sup>1128</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 251.

<sup>1129</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>1130</sup> Para Honneth, los sentimientos de la cólera, la vergüenza, la ira son algo así como “resortes” al servicio de la lucha y desempeñan un rol fundamental en el proceso intersubjetivo del reconocimiento. Para él, sin sentimientos destructivos de esta naturaleza, el reconocimiento no sería factible. Ver, HONNETH, *La lucha por el reconocimiento...*, pp. 165ss.

<sup>1131</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 255.

<sup>1132</sup> Hannah ARENDT, “Nosotros, los refugiados (enero de 1943)” en *Escritos Judíos*, Edición de Jerome Kohn y Ron M. Feldman, Paidós, Madrid, 2009, p. 356.

por el reconocimiento acaba precisamente en todo lo contrario; esto es: en la indiferencia total de la destrucción mutua y la intolerancia radical hacia el otro? ¿Podemos dudar respecto al aserto de Honneth que mantiene que “la única” forma de alcanzar la dignidad humana es indirectamente a través del *calvario* negativo, sufriente y violento, de la degradación y la herida psíquica del desprecio?<sup>1133</sup>

Ante alguna de estas dudas, Ricœur plantea la emergencia de un sentimiento de malestar ante “las pretensiones vinculadas a la idea misma de lucha”<sup>1134</sup>. Recordemos que la pelea del reconocimiento se asienta sobre la pugna de la consciencia del yo (o del nosotros), en la que el *ego* es el agente principal, el ejecutor protagónico. Pero si en el marco de una psicología de la voluntad, que es la propia del hegelianismo actualizado, el *ego* se moviliza gracias a su *Trieb* —es decir: al impulso primitivo (*canibalístico*, en lenguaje freudiano) “del deseo en cuanto deseo del deseo del otro”<sup>1135</sup>— lo lógico entonces sería concluir que la lucha no puede acabar nunca y que el reconocimiento demandado es imposible de satisfacer, puesto que es pura negatividad. Por este motivo, Ricœur se abre a plantear como nocivo este sobredimensionamiento, esta *hipertrofia* de la lucha:

...[l]a solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una solicitud indefinida, figura de “mal infinito”?<sup>1136</sup>

Y para conjurar este peligro del “mal infinito” propone un reequilibrio en favor de las experiencias de reconocimiento “efectivo” mediante lo que él denomina “los estados de paz”<sup>1137</sup>. Pero ya desde la introducción de este “emparejamiento” entre los motivos de la lucha y “las experiencias de la paz efectiva”<sup>1138</sup>, Ricœur desinfla toda expectativa de salida real del laberinto. Dichas experiencias del reconocimiento pacificado “no pueden hacer las veces de resolución de las perplejidades suscitadas por el concepto mismo de lucha, y menos aún

---

<sup>1133</sup> En un interesante artículo sobre la integridad y el desprecio, Honneth retoma algunos aspectos del pensamiento de Marc Bloch para reconstruir su propia teoría sobre el reconocimiento. Allí sostiene claramente que la aproximación al reconocimiento solo puede darse de forma negativa. Sin vueltas: “human dignity can only be ascertained indirectly by determining the form of personal degradation and injury; and second, that it was only such negative experience of disrespect and insult that turned the normative goal of securing human dignity into a driving force in history”. Axel HONNETH, “Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality. Based on the Theory of Recognition”: *Political Theory*, Vol. 20 N ° 2 (May 1992), pp. 187-202, 187.

<sup>1134</sup> RICŒUR, *Caminos del reconocimiento...*, p. 274.

<sup>1135</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>1136</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>1137</sup> *Ibidem*

<sup>1138</sup> El principal de estos estados, que Ricœur recupera a partir del trabajo de Luc Boltanski, será el *ágape*, distinto de la *philia* o amistad aristotélica y del eros platónico. De los tres, solo la *philia* aristotélica guarda aún cierta relación con el juicio y la justicia pues solo en ella Ricœur encuentra cierta reciprocidad. *Ibid.* pp. 277-279.

de resolución de los conflictos en cuestión”<sup>1139</sup>. Y aquí es donde se resquebraja la promesa que parecía venir a aliviar los pesares de la “consciencia desgraciada”<sup>1140</sup>. El filósofo no está pensando en estadios de paz genuinamente políticos<sup>1141</sup>. Esto supondría al menos el atisbo de una forma de entender la política como *esencialmente* distinta a la de la guerra. Pero, ésta es nuestra hipótesis, la guerra no admite más que la instrumentalización del pensamiento político genuino y por esta razón tiende invariablemente a colonizarlo y a degradarlo hasta convertirlo en irrisorio. Ricœur, por el contrario, se muestra más bien convencido de que la paz “no puede tratarse más que de treguas, *de claros*, se diría de “calveros” en los que el sentido de la acción sale de las brumas de la duda”<sup>1142</sup>. Pero solo en la medida en que la guerra y el conflicto se han apropiado de lo esencial del ser, la paz puede quedar circunscripta a la tregua y al “claro”.

Llegados a este punto, de maduro afloran algunas preguntas, las últimas ya que nos proponemos abordar y que nos guiarán hasta el final de nuestro estudio. ¿Habrá que salirse de *estos* caminos de la tradición —reconstruir y recuperar otros senderos— con el fin de examinar las posibilidades de un concepto de reconocimiento que sea genuinamente político y pacífico? ¿Será esto posible o quimérico? ¿O deberíamos abandonarnos a la resignación “aureolada de lucidez” que Ricœur proyectaba sobre Freud y conformarnos con la interpretación *interminable*<sup>1143</sup> de la vida como guerra que no cesa? ¿Habrá alguna salida política, un *éxodo*, que nos ayude a exorcizar el rigor del ciudadano enderazado por “la navaja en el cuello” que imaginaba Calvino?<sup>1144</sup>

---

<sup>1139</sup> Ibid., p. 276.

<sup>1140</sup> La expresión la utiliza Ricœur en referencia a la lucha eterna y la idea de consciencia desventurada en Hegel. Ibidem.

<sup>1141</sup> No puedo extenderme sobre este punto más allá de lo estrictamente necesario. Al sustraer todos estos estados de paz del ámbito del juicio y la justicia, creo que el propio Ricœur también abandona toda expectativa de que alguno de ellos tenga un cierto alcance en *la dimensión real del ámbito de lo político*. Hondos interrogantes se abren aquí respecto a cualquier política del perdón que, si bien caen por fuera de la temática de mi investigación, no quisiera dejar de mencionar.

<sup>1142</sup> Ibid., p. 275.

<sup>1143</sup> “Propongo tomar en consideración la experiencia efectiva de lo que yo llamo estados de paz, y emparejarlos con las motivaciones negativas y positivas de una lucha “interminable”, como puede ser el análisis en el sentido psicoanalítico del término”. Ibid., p. 276.

<sup>1144</sup> En su *Institución de la Religión Cristiana*, Calvino plantea abiertamente esta noción. El sentimiento primordial del hombre que emerge de la contrarreforma es el del hombre que anda como si “viese de continuo un cuchillo en la garganta”. [Tout comme s’il se voyait le couteau à la gorge a chacune heure]. Ver, Jean CALVIN, *Institución de la religión cristiana, nouvellement mise en quatre livres*, Jean Martin, Genève, 1565, p. 159 (I, XVII, 10). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-7076> (3/8/2016). Agradezco esta referencia a Laura Adrián-Lara.

### 7.3 DOS EXPERIENCIAS PACÍFICAS DE RECONOCIMIENTO: DIÁSPORA Y DUELO

Para atender a estas preguntas, me gustaría posar, como ejemplo conceptual, la difícil experiencia del reconocimiento de las comunidades en diáspora. Pensar sobre la diáspora como una manera de profundizar sobre los contornos del reconocimiento recíproco y los desafíos que plantea. Unas líneas más arriba nos interrogábamos sobre la posibilidad de elaborar un concepto de reconocimiento pacífico y político al mismo tiempo. Mi idea es indicativa y no pretendo abrir ahora una reflexión exhaustiva sobre la problemática histórica de las comunidades de identidad expulsadas, dispersadas, emigradas o asentadas en territorios previamente agenciados por otras comunidades. Sí me interesa, en cambio, dar relieve a la problemática teórico-política de la diáspora y el reconocimiento de lo que ella comporta para las comunidades de recepción. Mi hipótesis es que de la difícil experiencia de algunas de esas comunidades podemos extraer una aproximación menos violenta a la problemática del reconocimiento. Argumentaré que una de las virtudes políticas que el reconocimiento de estas comunidades y personas comporta—refugiados e inmigrados, exiliados y asimilados—tiene que ver, por un lado, con la posibilidad de la elaboración del duelo y de la pérdida. Y, por el otro, con la posibilidad de construir una relación política diferente con los otros: un vínculo caracterizado por el alivio de la violencia del prejuicio que suscita el encuentro con la alteridad.

Al emplear el término «diáspora», tan evocativo de la experiencia histórica y religiosa de la identidad judía, quisiera evitar de forma expresa la controversia entre su significado y la pluralidad de sentidos tanto psíquicos, como teológicos y políticos que remueve el término “exilio”<sup>1145</sup>. Para los fines de mi argumento este asunto es indistinto. Exilio y diáspora no son exactamente el mismo fenómeno. Sin embargo, no sería erróneo adjudicar a la cultura política de la diáspora un origen marcado por algún tipo de exilio. Además, empleo expresamente este concepto porque quisiera evocar con él la experiencia de la nación judía anterior a la creación del Estado de Israel con que tan fácilmente solemos asociarlo. Y para ello quisiera

---

<sup>1145</sup> Algunos investigadores y teóricos políticos contemporáneos han dirigido sus análisis hacia la cultura de la diáspora como el sustento ético principal de la identidad judía. Así, los casos de Judith Butler y de Jonathan y Daniel Boyarin, por ejemplo. Todos ellos partirían de una visión peculiar del exilio, pero para evitar la discusión teológica que el término comportaría, prefieren utilizar el término “diáspora”. Ver Julie COOPER, “A Diasporic Critique of Diasporism”: *Political Theory* Vol. 43 N° 1 (February 2015), p. 84; Judith BUTLER, *Parting Wings: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012, *passim*; Jonathan BOYARIN, *Storm from paradise: The Politics of Jewish Memory*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992, *passim*; Jonathan BOYARIN and Daniel BOYARIN, *Powers of Diaspora: Two Essays on the Relevance of Jewish Culture*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2002, *passim*.

además apoyar estos razonamientos dialogando con autores que han reflexionado en profundidad sobre la identidad judía o cuya obra ha estado en parte dedicada a la elaboración del significado del judaísmo para la teoría política contemporánea<sup>1146</sup>.

Para Michael Walzer, por ejemplo, los textos rabínicos asignan al exilio una doble condición teológica y geográfica además de un estatus político. Expulsados de la tierra de Israel por Yahveh, los judíos vivieron dispersos entre otros pueblos y naciones, a cuya autoridad política debían permanecer sujetos. Con las sucesivas pérdidas de la tierra y con las dos caídas del Templo de Jerusalén, los judíos se desprendieron también de su autonomía política. Walzer enfatiza “la importancia” que la cuestión del autogobierno y la “soberanía” ha tenido en la interpretación rabínica de la historia judía.

The central question of Jewish political thought is a question about the value of self-rule...just how important is sovereignty, independence, and authoritative direction? How important is to have, like other nations, kings of one's own, who appoint judges and fight wars?<sup>1147</sup>

La importancia y el peso específico de la carencia de gobierno propio marcaron, según Walzer, la coexistencia política de los judíos con otros pueblos. Se tiende a interpretar el conjunto de normas rabínicas dictadas en tiempos del *galut*, del exilio, como una preclusión respecto del involucramiento político de los judíos de la diáspora en las comunidades de recepción. Una de las más influyentes lecturas sobre la posición que debían adoptar los judíos respecto a los gobernantes extra-judíos de las comunidades en las que vivían se articulaba en el conocido *midrash*<sup>1148</sup> de “los Tres Juramentos”<sup>1149</sup>. Allí se delineaban las tres normas de comportamiento que los judíos debían atender respecto de la tierra de Israel y respecto de los gobernantes —cristianos y musulmanes— a los quedaban sujetos mientras se extendiera el exilio:

---

<sup>1146</sup> A los autores ya mencionados en la nota a pie de página anterior, me gustaría añadir los dos textos de Michael WALZER, *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, New Haven, 2012, *passim* y, también, Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985, *passim*.

<sup>1147</sup> WALZER, *In God's Shadow...*, p. 124.

<sup>1148</sup> Originalmente, el *midrash* (o bien *midrashim*, en plural) era un tipo de comentario exegético de la Biblia hebrea (Tanaj), destinado a la comprensión de los cinco libros de la Torá, de ahí que su traducción habitual sea la de «explicación». La literatura midrashica, no obstante, es más amplia y articula dos corrientes narrativas judías diferentes. Por un lado, la tradición escrita de la *halajá*: los comentarios rabínicos legales tanto exegéticos como homeléticos, pero siempre normativos. Y, por el otro, la tradición más propia de la oralidad, la *bagadá*, cuya interpretación era de cariz alegórico y no legal, caracterizada por un estilo más libre de exposición y cuyo contenido nucleaba una gran variedad de disquisiciones rabínicas tanto místicas como filosóficas en torno a diversas imágenes contenidas en la Biblia.

<sup>1149</sup> *Ketubot* 111a, *The Babylonian Talmud: Seder Nashim*, Vol. 2, trans. Samuel Daiches and Israel Slotki, Soncino Press, London, 1936.

Rabi Jose son of Rabi Hanina said: “What was the purpose of those three adjurations? —One, that Israel shall not go up [all together as if surrounded] by a wall; the second, that whereby the Holy One, blessed be He, adjured Israel that they shall not rebel against the nations of the world; and the third is that the whereby the Holy One, blessed be He, adjured the idolaters that they shall not oppress Israel too much<sup>1150</sup>.

En la interpretación nacional-modernista que se suele hacer de este *midrash*, la cuestión de la agencia política de los judíos en el exilio queda reducida exclusivamente a la pura pasividad durante la diáspora. Los judíos debían aceptar el gobierno extra-judío de las comunidades a las que llegaban, mientras éstos a su vez debían evitar “demasiada opresión” sobre el pueblo geográficamente disperso de Israel. Esta interpretación realza una línea argumentativa que el movimiento sionista recogerá con máxima intensidad desde fines del siglo diecinueve y que deja definida la prescripción rabínica de la siguiente manera: los judíos, en tanto que nación dispersa en el seno de diversas comunidades políticas y territoriales deben expresamente evitar la “autodeterminación”<sup>1151</sup>. Según esta lectura, es precisamente éste punto el que les vuelve huéspedes políticamente irrelevantes —y, más temprano que tarde, seres humanos accesorios<sup>1152</sup>— en el seno de las comunidades territorializadas. De ahí que algunos científicos políticos interesados por este tema no se muestren demasiado receptivos a los significados de la experiencia y la identidad judía (*Jewishness*). Sí se concentran, en cambio, en garantizar para los judíos un espacio de seguridad e inviolabilidad a través de la forma de un estado territorial; es decir: un estado soberano<sup>1153</sup>. Esta sería la única alternativa posible si se quiere garantizar “la agencia política”<sup>1154</sup> de los judíos. Walzer llega incluso —

---

<sup>1150</sup> Ibidem. Citado por COOPER, “A Diasporic Critique of Diasporism”, p. 84.

<sup>1151</sup> Ibid., p. 85.

<sup>1152</sup> En 1943, aún no acabada la guerra, Arendt escribía sobre la figura del paria “ser judío no da ningún reconocimiento jurídico en este mundo. Si empezáramos contando la verdad de que no somos judíos, ello supondría exponernos al destino de los seres humanos que, sin la protección de ninguna ley o convención política concreta, no son nada más que seres humanos. Apenas puedo imaginarme una actitud más peligrosa, puesto que vivimos de hecho en un mundo en el que los seres humanos como tales han dejado de existir por un buen rato”. ARENDT, “Nosotros los refugiados (1943)”, en *Escritos Judíos*, Edición de Jerome Kohn y Ron M. Feldman, traducción de Miquel Cancel, Paidós, Barcelona, 2009, p. 364.

<sup>1153</sup> En verdad, el argumento político de Julie Cooper es más sofisticado. Por razón de espacio, me veo obligada a simplificar. Ella no aboga directamente por el concepto de soberanía territorial. Impulsa, no obstante, en reiteradas oportunidades, el concepto de “empoderamiento” (*empowerment*) del judaísmo y de compartición de la soberanía territorial con la comunidad nacional palestina. Pero en la medida que se niega rotundamente a admitir el solapamiento ético, psicológico y político de esta problemática, a mi juicio, ella misma mina el sustento teórico de la posición que dice defender.

<sup>1154</sup> COOPER, “A Diasporic Critique of Diasporism”, p. 84-86. Sobre el tema de la “agencia política” en el judaísmo, puede verse también la reseña que Walter Brueggemann dedica a Walzer. “Walter Brueggemann on Micheal Walzer’s “In God’s Shadow: Politics in the Hebrew Bible”: *Political Theology Today. A Forum of interdisciplinary and interreligious dialogue* (March 2013), disponible en: <http://www.politicaltheology.com/blog/journal/> (29/08/2016).

en un tono muy distinto respecto a sus anteriores consideraciones sobre la “política del Éxodo”<sup>1155</sup>— a interpretar la etapa del exilio como la del “el fin de la política” y de la “soberanía nacional”<sup>1156</sup>.

La autoridad de Maimónides es citada a menudo para darle fuerza esta lectura. Apoyando su argumento sobre el *Mishné Torá* y los comentarios talmúdicos del maestro sefardita<sup>1157</sup>, Julie Cooper entiende que para el judaísmo de la diáspora la “soberanía nacional” quedará directamente asociada con la redención y el regreso en masa de los exiliados a la tierra de Israel<sup>1158</sup>. El retorno de la comunidad a la tierra de Israel, la *aliyah*, quedaba ya vedado por el *midrash* de los Tres Juramentos antes citado<sup>1159</sup>. Pero también aparece ambiguamente mencionado por Maimónides cuando éste dijo que “la única diferencia entre el presente y la era mesiánica es que entonces cesará la opresión de los poderes extranjeros”<sup>1160</sup>. Para esta politóloga, este comentario de Maimónides hace de “la soberanía nacional el sello distintivo de la redención”<sup>1161</sup>.

Esta referencia al maestro de Lucena es mucho más compleja, no obstante, y requiere detenerse a pensar con calma. Justo unas líneas antes de ese comentario, en su *Mishné Torá*, dice Maimónides:

Let no one think that in the days of the Messiah any laws of nature will be set aside or any innovation be introduced into creation. The world will follow its normal course. The words of Isaiah: “And the wolf shall dwell with the lamb, and the leopard shall lie down with the kid” (Is. 11:6) are to be understood figuratively, meaning that Israel will live secure among the wicked of the heathens who are likened to wolves and leopards... They will accept the true religion, and will neither plunder nor destroy, and together with Israel earn a comfortable living in a

---

<sup>1155</sup> WALZER, *Exodus and Revolution*, pp. 133-149.

<sup>1156</sup> WALZER, *In God's Shadow*, pp. 114ss.

<sup>1157</sup> El código de leyes religiosas judías, *Mishné Torá*, fue compilada por Maimónides entre 1170 y 1180, cuando Rambam ya vivía en Egipto y fue redactado con anterioridad a la *Guía de los perplejos*. Considerada como su principal obra legal, el *Mishné* contiene una completa discusión sobre *la halajá*, pero incorpora también comentarios talmúdicos provenientes de la tradición oral. En su último capítulo, el Libro de los Jueces (*Sefer Shofetim*) Maimónides dispuso varios apartados dedicados al estudio de los jueces, del Sanedrín (que constituía algo así como un consejo de sabios que funcionó durante el primer exilio en Babilonia y posteriormente a la caída del Segundo Templo), de las obligaciones y prerrogativas reales, especialmente, sobre la llegada del Rey Mesías. Ver, *Mishné Torah*, Laws for Kings and Wars, 11:2, en MOSES BEN MAIMON, *A Maimonides Reader*, Edited, with introductions and notes by Isadore Twersky, Behrmen House, Inc., Springfield, NJ, 1972, pp. 215ss.

<sup>1158</sup> COOPER, “A Diasporic Critique of Diasporism”, p. 85.

<sup>1159</sup> Cooper puntualiza que lo que se proscibía era el retorno en masa, no el regreso individual. *Ibidem*.

<sup>1160</sup> [the sole difference between the present and the Messianic age is delivery from servitude to foreign powers]. MOSES BEN MAIMON, *Mishné Torah*, Laws for Kings and Wars, 12:2.

<sup>1161</sup> COOPER, “A Diasporic Critique of Diasporism”, p. 85



legitimate way, as it is written: “And the lion shall eat straw like the ox” (Is. 11:7)<sup>1162</sup>. (Cursivas añadidas).

En su intento de preservar la concepción tradicional de la era mesiánica—y con ella, la apertura *gradual* a la fe y la esperanza que ésta deparaba— Maimónides ofrece su propia visión del asunto<sup>1163</sup>. Ya de entrada se advierte una notoria preocupación del filósofo sefardita por no cerrar la puerta a la concepción mesiánica, pero, *al mismo tiempo*, desalentar cualquier incursión fervorosa, cualquier aventura concreta sobre el advenimiento próximo del Mesías. Del versículo de Isaías (“Y el lobo yacerá junto al cordero, y el leopardo yacerá junto al niño”) Maimónides desgaja esta idea de una paz que cobra su más pleno significado en el momento en que “Israel vivirá segura entre los malvados y los paganos, que son como lobos y leopardos”. Los mismos que, a su hora, “aceptarán la verdadera religión” y, por lo tanto, “ni saquearán ni destruirán”. Un tipo de paz alejada de la urgencia y de la persecución, una paz donde “el león comerá paja como el buey”. El lobo y el león —figuras alegóricas de soberanía, como estudió cuidadosamente Jacques Derrida—<sup>1164</sup>, de un lado, paciende junto al cordero, el niño y el buey, del otro. Ni a la unidad, ni a la síntesis, ni a la batalla final entre tan distintas especies de la naturaleza, sino a la relación *serena* entre todas ellas es que Maimónides condiciona el advenimiento histórico del Mesías. Así, parece dar a entender que la paz no adviene de ningún cataclismo ni de ningún apocalipsis, de ninguna intervención milagrosa que suspenda el orden natural de la existencia humana.

El Mesías, cuya mundanidad Maimónides no negaba, sería una figura histórica concreta, como Moisés o David. Pero, sobre todo, sería una figura del futuro. De ahí que le preocupara seriamente la idea de que la salvación pudiera precipitarse de forma violenta o abrupta. El problema consistía en que la irrupción inminente del Mesías en la historia rompiera con la continuidad, con la cotidianeidad y con el juicio que la vida humana en comunidad precisa<sup>1165</sup>. En esta visión de la salvación, al igual que sucede con el estudio y con

---

<sup>1162</sup> MOSES BEN MAIMON, *Mishné Torah*, Laws for Kings and Wars, 12:1.

<sup>1163</sup> Ver, Mortimer OSTOW, *Myth and Madness. The psychodynamics of Antisemitism*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1996, p. 179.

<sup>1164</sup> Esta animalidad de la soberanía aparece descrita por Derrida en un pasaje revelador de uno de sus seminarios: “No dejaremos de tratar de pensar ese devenir-bestia, ese devenir- animal de un soberano que es ante todo señor de la guerra y que se determina como soberano y animal frente al enemigo. Es instaurado soberano por la posibilidad del enemigo, por esa hostilidad en la que Schmitt pretendía reconocer, junto con la posibilidad lo político, la posibilidad misma del soberano, de la decisión y de la excepción soberanas”. Jacques DERRIDA, “Primera sesión. 12 de diciembre de 2001” en *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, traducción Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2010, pp. 28-29.

<sup>1165</sup> A diferencia de otros tipos de mesianismos, como el cristiano o el sabateísta, Maimónides parece expresar una concepción de lo mesiánico, considerada como “clásica” u “originaria”, según varios estudiosos de la historia y la religión judía. Según ésta: “en su forma política y nacional, así como en su forma escatológica, (específicamente en la lectura rabínica), no quedaba implicada la abolición de la ley o una “revuelta” de los

todo aquello que da frutos de transformación en esta vida, se requiere de paciencia, de serenidad y de juicio letárgico. En la carta que Maimónides escribe a los judíos del Yemen sobre los falsos mesías vuelve a referirse al *midrash* de los Tres Juramentos y lo enlaza con un fragmento del *Cantar de los Cantares*:

Salomón, ¡que en paz esté!, gracias al Espíritu Santo, sabía que esta Nación, por la larga duración de su destierro, persistiría en agitarse antes del momento adecuado [adelantarse al momento indicado para la salvación]; por esta causa perecerían y les sobrevendrían desastres. Les advirtió que no hicieran eso y conjuró [adjured] a la Nación de forma metafórica diciéndole: “Os conjuro [adjure], hijas de Jerusalén, por las gacelas y las ciervas del campo, que no despertéis ni desveléis a la amada hasta que ella quiera" (CA 2,7). Y vosotros queridos hermanos, aceptad este conjuro [oath]: ¡no despertéis a la amada hasta que ella quiera!<sup>1166</sup>

Según Chaim Seidler-Feller, en la visión de Maimónides, la salvación aparece como una predisposición o receptividad humana hacia el proceso de la historia, mediado por la comunidad y que evoluciona junto con la contingencia del día a día. Es decir: a través del conjunto de las condiciones sociales, políticas y económicas que la acompañan<sup>1167</sup>. Contrariamente a lo sugerido por la corriente secularizante de la teoría política judía, tanto Walzer como Seidler-Feller citan a Maimónides, pero para desligarlo de cualquier justificación o presunta afinidad entre su noción de paz mesiánica y el anhelo de soberanía y autodeterminación política perdida con la diáspora:

The Sages and prophets did not long for the days of the Messiah that Israel might exercise dominion over the world, or rule over the heathens, or be exalted by the nations, or that it might eat, drink and rejoice. Their aspiration was that Israel be free to devote itself to the Torah and its wisdom, with no one to oppress or disturb them. In that age...the whole world will be occupied...with

---

valores”. Ver Emmanuel TAUB, “Historia y neutralización: El mesianismo judío de Gershom Scholem”: *Eadem Utraque Europa*, Año 9 N° 14 (junio 2013), p. 125.

<sup>1166</sup> MAIMÓNIDES, *Sobre el mesías. Carta a los judíos del Yemen; Sobre astrología. Carta a los judíos de Montpellier*, traducción de Judit Tarragona Borrás, Riopiedras, Barcelona, 1987, pp. 220. Agradezco esta referencia muy especialmente a Helga Jorba.

<sup>1167</sup> Chaim SEIDLER-FELLER, “The Land of Israel: Sanctified Matter or Mythic Space?” en John HICK and Edmund MELTZER, *Three Faiths, One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, State University of New York Press, Albany, 1989, p. 150.

the knowledge of God... *they will know hidden things and attain an understanding of their Creator to the extent of human capability*<sup>1168</sup>. (Cursivas añadidas).

Walzer interpreta esta visión de Maimónides como una reelaboración rabínica de la promesa del Éxodo y, en base a esto, recalca su gradualidad o “modestia”<sup>1169</sup>. Israel podrá brindarse al estudio de la sabiduría contenida en la Torá—pues ésta sí era la promesa mesiánica— pero sin sobrepasar jamás el límite de lo humano. Como recalca Maimónides: “conocerán cosas ocultas y alcanzarán entendimiento de su Creador *hasta el límite de su capacidad humana*” (Cursivas añadidas). Y para que este límite sea respetado y los judíos puedan dedicarse de lleno al estudio de su Dios, la libertad, entendida como no dominación, es condición esencial. Ni ser oprimido ni oprimir a nadie. Ni conquistar, ni ser conquistado. Walzer observa que, entre algunos de los estudiosos de la obra del sefardita, se interpreta esta concepción de lo mesiánico como “realista”<sup>1170</sup>; en contraposición a la clasificación de Gershom Scholem que lo había definido previamente como un tipo de mesianismo “restaurador”<sup>1171</sup>. Quizás a esta tradición haya que atribuir la modestia a la que alude Walzer, sobre todo si se lo compara con otras formas de interpretar el simbolismo mesiánico como la milenarista o revolucionaria<sup>1172</sup>, por ejemplo, políticamente más violenta y eruptiva.

Asimismo, es interesante observar cómo Maimónides busca proteger la promesa mesiánica, sin dejar que se confunda con una fantasía nacida de la represión o de la privación<sup>1173</sup>. La llegada del Mesías no viene a sustituir una carencia, el Mesías no puede ser ni una figura fantasmática ni un ídolo del pensamiento. Dicho con otras palabras: Maimónides se esmera por proteger la esperanza pacífica que comporta esta forma de entender la idea mesiánica para que no quede aplastada por la alianza cada vez más

---

<sup>1168</sup> La cita pertenece a *The Code of Maimonides*, Book Fourteen, *The Book of Judges*, trans. Abraham M. Hershman, Yale University Press, New Heaven, 1949, pp. 240-242 y la tomo de Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, p. 124.

<sup>1169</sup> *Ibidem*.

<sup>1170</sup> Walzer se apoya aquí en el trabajo de Amos FUNKENSTEIN, “Maimonides: Political Theory and Realistic Messianism” en *Miscellanea Mediaevalia*, Vol 2: Die Mächte des Guten und Bösen, Walter de Gruyter, Berlin, 1977, pp. 97ss.

<sup>1171</sup> Sobre los distintos tipos de mesianismo, ver, Gershom SCHOLEM, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, Schocken Books, 1995, pp. 26ss. En su estudio sobre el movimiento místico sabateista, Scholem directamente atribuye a Maimónides una concepción profundamente “anti apocalíptica” en la que se enfatiza la función conservadora del Mesías y, a través de ella, se salvaguarda la Torá y la ley tradicional. Ver, Gershom SCHOLEM, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton University Press, New Jersey, 1975, p. 14.

<sup>1172</sup> Ver, por ejemplo, la opinión de Voegelin respecto a las “fatales consecuencias” de la inclusión en el canon bíblico del Apocalipsis de Juan. VOEGELIN, *La nueva Ciencia de la Política*, p. 134.

<sup>1173</sup> “We do not long and hope for the days of the Messiah because of an increase of productivity and wealth which may occur then, or that we may ride on horses and drink wine to accompaniment of song, as some confused people think”. MOSES BEN MAIMON, “Maimonides Introduction to Perek Helek”, p. 15, disponible en: <https://www.mhcnyc.org/qt/1005.pdf> (5/9/2016).

amenazadora entre fervor religioso y fanatismo militar<sup>1174</sup>. A su juicio, era un error severo creer que, con la llegada del Mesías y la obediencia a las leyes de Israel, se colmarían también aquellas expectativas y deseos más mundanos, tales como:

...the fertility of lands, abundant wealth, abundance of children, long life, bodily health and security, enjoying the sway of a king, and prevailing over the oppressor<sup>1175</sup>.

Ni “prevaler sobre el opresor” ni “disfrutar del dominio de un rey”, ni la “seguridad” ni la “salud corporal” son objeto de promesa de la era mesiánica. Y en este sentido, para Maimónides, tampoco podría serlo *la aliyah*, el clamor por el retorno en masa y la redención mitificada a través del regreso a “la tierra de la leche y la miel”<sup>1176</sup>. La vuelta a Israel y, consiguientemente, la restauración del poder político-territorial confluye en cierta forma con la era mesiánica, pero es elemental distinguir esto de la promesa del Mesías. La salvación está, en Maimónides, mucho más consistentemente relacionada con el fin de la persecución a los judíos<sup>1177</sup> que con la obtención de la soberanía basada en el control y la posesión del territorio. En este sentido, el gobierno de los reyes que el judaísmo soñaba con restaurar —cultivado e imaginado enteramente durante el devenir histórico de la diáspora— era algo muy distinto del gobierno de los reyes extra-judíos a los que se veían obligados a jurar lealtad. En palabras de Nahmanides, otro pensador del exilio:

You will set a King over you like all the nations that surround you — only he should not be like their kings...for the main desire of kings is to increase horses and horsemen for themselves<sup>1178</sup>.

Es difícil sustraerse de la trascendencia política del pensamiento de estos autores, cuyas obras son hoy reconocidas como joyas de la filosofía medieval. También resulta muy difícil separar la creatividad política allí contenida —ese pensar lo mismo *de otro modo*— de la experiencia del exilio que les atraviesa. Sostener que con la diáspora se da “el fin de la política” o que solo mediante la soberanía territorial puede ejercitarse “la agencia política” del judaísmo, es un argumento que requiere de un criterio demasiado restringido de lo político para funcionar. Y, de paso, de una concepción del poder sustentada en la dominación

---

<sup>1174</sup> TAUB, “Historia y neutralización: El mesianismo judío de Gershom Scholem”, p. 135.

<sup>1175</sup> MOSES BEN MAIMON, “Maimonides Introduction to Perek Helek”, p. 2.

<sup>1176</sup> Ver al respecto la interesante discusión que entabla Walzer con los teólogos latinoamericanos de la liberación. WALZER, *Exodus and Revolution*, pp. 101-107.

<sup>1177</sup> OSTOW, *Myth and Madness. The psychodynamics of Antisemitism*, p. 179.

<sup>1178</sup> RAMBAN (NAHMANIDES), *Commentary on the Torah: Deuteronomy*, traducción de Charles B. Chavel, Shilo, New York, 1976, p. 210. Agradezco especialmente esta referencia a Helga Jorba.

y la violencia. Que una corriente importante de la ciencia y la teoría política judía contemporánea insista hoy en vincular la idea de redención mesiánica con el concepto de soberanía y autodeterminación se relaciona fundamentalmente con la adhesión al *dictum* weberiano (más griego y protestante que judío) que separa violentamente la reflexión ética, psíquica y religiosa, de un lado, de la “estrictamente política”, del otro<sup>1179</sup>.

Como contrapunto a la versión secularizante de la teoría política judía, me gustaría considerar la propuesta de una “ética de la desposesión” elaborada por Judith Butler, como fundamento de la crítica a la noción de soberanía nacional y territorial<sup>1180</sup>. Pero la propuesta de Butler trasciende ampliamente la problemática de la identidad judía en relación a la viabilidad histórica del Estado de Israel<sup>1181</sup>. A mi juicio, su planteo contiene proposiciones mucho más amplias respecto a los fundamentos éticos que afectan notablemente la política del reconocimiento identitario, tanto de las comunidades en diáspora como de las comunidades de recepción. Se podría tomar como punto de partida la última obra de Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, expresamente dedicada al estudio de la identidad judía (*Jewishness*) y a la apuesta por una ética de la no violencia muy solapada con la teoría política crítica con el estado-nación moderno<sup>1182</sup>. Butler resume allí su proyecto del siguiente modo:

I am trying to understand how the exilic —or more emphatically *the diasporic*— is built into the idea of the Jewish (not analytical, but historically, that is, over time). In this sense, to “be” a Jew is to be departing from oneself, cast out into a world of the non-Jew, bound to make one’s way ethically and politically precisely there within a world of irreversible heterogeneity<sup>1183</sup>.

---

<sup>1179</sup> Cooper aboga directamente por dejar de considerar la cuestión ética y la cuestión sobre la identidad del judaísmo y la interioridad del *self* como una problemática política. Y esto desde el prisma de lo que ella llama una “política de la diáspora”, es decir una política concebida como crítica respecto de los postulados básicos del estado-nación moderno. Según ella, “[t]he ethics of a particular identity need not consume diasporic politics...were Jews to adopt hybrid identities or non-communitarian notions of belonging, they would still need to initiate further conversations about the institutions, practices, and policies that best realize their shared commitments and address their shared predicaments. Ethics provides little guidance on such matters”. COOPER, “A Diasporic Critique of Diasporism”, p. 101.

<sup>1180</sup> Judith BUTLER, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012.

<sup>1181</sup> *Ibid.*, pp. 110, 122, 153.

<sup>1182</sup> El libro contiene, además, una crítica explícita al movimiento sionista, fuera y dentro de Israel. Especialmente en los Estados Unidos, esto ha comportado tanto para el libro como para la persona de su autora virulentos ataques. Desde su publicación, *Parting Ways* ha estado envuelto en polémicas y acusaciones de diversa índole.

<sup>1183</sup> BUTLER, *Parting Ways...*, p. 15.

Si «ser» judío tiene que ver con partir de un lugar «propio» —con “partir de uno mismo”— hacia el exilio para llegar al lugar de lo no-judío, a un mundo en el que hay otros y que también *es de otros*, ¿no podría decirse acaso que esta experiencia de “desposesión” que describe Butler sería extensiva a otras personas y comunidades y no solamente una condición de la identidad judía? ¿No podría sostenerse con fundamento el argumento por el cual la condición de *desidentificación* que Butler adscribe a la experiencia de la identidad judía es un requisito y una garantía —tanto ética como política— en un mundo de “heterogeneidad irreversible”?

Si bien es en esta obra donde Butler elabora a fondo su idea de la ética de la desposesión<sup>1184</sup>, por mi parte, quisiera remontarme a uno de sus trabajos anteriores. En *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, una colección de ensayos publicados ocho años antes, ya se puede encontrar el germen ético-político de su propuesta de desposesión. Pero de esta obra anterior emerge un *plus* que parece desvanecerse luego; tal vez a causa de la ruidosa nube de polémica generada en torno a *Parting Ways*<sup>1185</sup>. Como el propio subtítulo del libro indica, *Vida precaria* busca tomar en consideración las concomitancias políticas entre la violencia y el duelo y, a partir de ello, “reimaginar la posibilidad de una comunidad sobre la base de la vulnerabilidad y de la pérdida”<sup>1186</sup>.

Basándonos principalmente en el trabajo de Melanie Klein, nosotros ya hemos dicho algunas cosas aquí sobre la pérdida, la separación y la melancolía. Todos estos sentimientos toman cartas en la constitución del *self* infantil y lo acompañan durante el resto de su vida adulta bajo la forma de emociones y pensamientos que pueden ser revividos imprevistamente o de patrones mentales que preanuncian una actitud y una senda de acción ante el entorno. Butler también repara en la teoría psicoanalítica. Ella recupera de Freud su concepto de duelo y lo repiensa como forma de nutrir la constitución política del *self*<sup>1187</sup>, tanto en su forma

---

<sup>1184</sup> Ibid., pp. 1-27.

<sup>1185</sup> El punto álgido de esta tensión se hizo manifiesto con motivo de la entrega del premio Adorno en Fráncfort, que se le concedió a Butler el mismo año de la publicación del libro. Numerosas organizaciones ligadas al movimiento sionista en los Estados Unidos pidieron que se le retirara el premio, acusándola de antisemita y de apoyar a Hamas y Hezbollah.

<sup>1186</sup> Judith BUTLER, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, traducción de Fermín Rodríguez, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 2006, p. 45.

<sup>1187</sup> Como portadora de la herencia hegeliana, también Butler  *fue*, sin duda, una filósofa del sujeto, de la subjetividad y de la “sujeción”. Cabe preguntarse, no obstante, hasta qué punto, con el correr de los años, ha ido moderando esta toma de partido filosófica. Personalmente, creo que *Vida precaria* marca el inicio de un cambio de perspectiva en Butler o, mejor dicho, un reencuentro con dimensiones más profundas de su propia herencia judía. En su trabajo sobre “los mecanismos psíquicos del poder”, conceptualizaba al sujeto del siguiente modo: “El sujeto es presentado a menudo como si fuese intercambiable con “la persona” o “el individuo”. Sin embargo, la genealogía de la categoría crítica del sujeto sugiere que, más que identificarse de manera estricta con el individuo debe considerarse al sujeto como una categoría lingüística, un comodín, una estructura en formación...el sujeto emerge simultáneamente como “lugar”...y adquiere inteligibilidad solo en

individual como comunitaria. Butler remarca la medida en que este *self* está expuesto a la violencia, no solamente en tanto que víctima, sino muchas otras veces, acaso la mayoría, como “cómplice” de ella<sup>1188</sup>. Una de sus tesis es que la imposibilidad (la negación o la incapacidad) para realizar el “trabajo de duelo” que debería seguir a un episodio de violencia incrementa notablemente las oportunidades de su reproducción<sup>1189</sup>. Estoy de acuerdo con la opinión de esta autora. Sin embargo, pienso que la contribución más importante del texto no radica en este enunciado sino, más bien, en el hondo replanteo de lo político que la tesis en sí misma supone.

Al vincular las condiciones de generación de la guerra y la violencia con los hábitos y las maneras en las que los seres humanos nos relacionamos con el dolor, Butler vuelve a poner la dimensión ética (o relacional) de la política en primer plano. De esta forma, la relación de *reconocimiento* que vincula *políticamente* lo interno con lo externo y la identidad con la alteridad, emerge *por y para* el amparo de lo frágil, de lo vulnerable, de aquello que depende y necesita. Dice Butler:

Mucha gente piensa que un duelo es algo privado, que nos devuelve a una situación solitaria y que, en este sentido, despolitiza. Pero creo que el duelo permite elaborar en forma compleja el sentido de una comunidad política, comenzando por poner en primer plano los lazos que cualquier teoría sobre nuestra dependencia fundamental y nuestra responsabilidad ética necesita pensar<sup>1190</sup>.

Nadie sabe muy bien cuándo empieza y cuándo acaba el proceso del duelo, cuando un ser humano termina de lamentar la pérdida de otro ser humano. Freud creía que, en principio, el duelo podía finalizar con la sustitución de un objeto interno por otro, aunque también afirmó que la introyección, siempre asociada con la melancolía y con el sentimiento

---

tanto que está...previamente establecido en el lenguaje”. Judith BUTLER, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, traducción de Jacqueline Cruz, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Madrid, 2001, pp. 21-22. En *Vida precaria*, el cambio respecto a este entusiasmo con las posibilidades del lenguaje es notable. Cuando aborda su concepto de vulnerabilidad, una de sus primeras observaciones será que “se trata de una dimensión...humana que no puede “discutirse” en tanto funciona como límite de lo argumentable, incluso tal vez como la fecundidad de lo indiscutible”. BUTLER, *Vida precaria...*, p. 44.

<sup>1188</sup> BUTLER, *Vida precaria...*, p. 45.

<sup>1189</sup> “Cuando el duelo es algo que tememos, nuestros miedos pueden alimentar el impulso de resolverlo rápidamente, de desterrarlo en nombre de una acción dotada del poder de restaurar la pérdida o de devolver el mundo a un orden previo, o de reforzar la fantasía de que el mundo estaba previamente ordenado”. *Ibid.*, p. 56.

<sup>1190</sup> *Ibid.*, pp. 48-49.

de carencia, era fundamental en el proceso del duelo<sup>1191</sup>. Klein vinculaba estrechamente la labor del duelo con el juicio de realidad y, también, a la posibilidad de reparación, de generosidad y de gratitud<sup>1192</sup>. Adhiriendo también ella a estas opiniones, Butler añade otra característica. Tal vez el trabajo de duelo se completa, dice, cuando se acepta que, en virtud de la pérdida, vamos a cambiar, “probablemente para siempre”<sup>1193</sup>. El duelo nos transforma porque su rasgo esencial tiene que ver con saber aceptar la tristeza que comporta *ese* cambio. Un cambio que, aunque indeseado, nos conviene acatar. Un acontecimiento al que debemos entregarnos puesto que, en él, la elección no tiene realmente cabida.

Quizás el duelo tenga que ver con aceptar sufrir un cambio (tal vez debiera decir *someterse* a un cambio) cuyo resultado no puede conocerse de antemano. Sabemos que hay una pérdida, pero también hay un efecto de transformación de la pérdida que no puede medirse ni planificarse...No creo, por ejemplo, que tratándose de una pérdida pueda invocarse una ética protestante. No pude decirse: “Ah, voy a superar esta pérdida de este modo, y éste será el resultado, y voy a entregarme a la tarea, y voy a ponerle fin a la tarea que tengo por delante”. Pienso que uno está a merced de la corriente, y que uno comienza el día con una meta...pero se frustra...*Hay algo más grande que lo que uno planea, que lo que uno proyecta, que lo que uno sabe o elige*<sup>1194</sup>. (Cursivas añadidas).

¿De dónde proviene ese “algo más grande” de lo que uno proyecta o elige? ¿Cuál es la afectación política que *eso* comporta? Cuando alguien pierde a alguien o cuando alguien es despojado de la comunidad de seres con los que comparte su vida o cuando nos alejamos de una comunidad que ya no sentimos como «nuestra» para ingresar en otra que tampoco nos percibe como uno de «los suyos» —incluyendo, por supuesto, la comunidad de las ideas y de los hábitos que nos dan aliento y cobijo— podemos consolarnos pensando que es algo temporario. Que el dolor pasará y que en algún momento esa ausencia dejará de representar para nosotros un páramo sombrío. Y es posible y deseable que, con el apoyo necesario, éste sea uno de los desenlaces del duelo. No obstante, previamente, nunca estamos seguros de si eso será así. La “labor del duelo” consiste precisamente en atravesar un *no saber* si eso será efectivamente así. El término «labor» aquí no es gratuito.

---

<sup>1191</sup> Sigmund FREUD, “Duelo y Melancolía (1917 [1915])” en *Obras Completas*, Volumen XIV (1914-1916) ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992, pp. 241-255.

<sup>1192</sup> KLEIN, “El duelo y su relación con los estados maníaco-depresivos (1940)”, pp. 347, 362-363.

<sup>1193</sup> BUTLER, *Vida precaria...*, 47.

<sup>1194</sup> *Ibidem*.



Por otro lado, en la travesía del duelo, paradójicamente, se revela algo desconocido sobre nosotros mismos. Ese algo que no sabíamos de nosotros es algo que, al mismo tiempo, nos liga y vincula a los otros. No es, dice Butler, como si un «yo» existiera autónomamente por aquí y echara en falta a un «tú» que se ha perdido por allá<sup>1195</sup>. Sobre todo, cuando ese «tú» conforma de una manera u otra el paisaje de la vida que se vive plenamente, las condiciones de esa pérdida suponen para mí que algo de *mi self* se esfuma, que algo desaparece o se desintegra *en* mí. Además, como el propio Freud recuerda, perder algo siempre tiene algo de misterioso: a menudo no sabemos qué parte nuestra se ha desvanecido con la partida del otro ni qué es lo que se nos ha perdido *en* esa persona que se ha ido<sup>1196</sup>.

Las condiciones del duelo, por lo tanto, ponen de manifiesto una pérdida de la identidad en la que se revela un aspecto insustituible de nuestros lazos y vínculos con el prójimo. Paradójicamente, es la pérdida del duelo la que revela el entramado de nuestras relaciones con los otros y la que integra al *self*<sup>1197</sup>. Se puede decir, en verdad, que tanto lo integra como lo desintegra de forma simultánea<sup>1198</sup>. No es que el *self*, individual o comunitario, sea una entidad que «tiene» unas relaciones con otras entidades, otros *selves*, que a su vez “tienen”<sup>1199</sup> otros vínculos, sostiene Butler. La compleja apuesta de esta autora consiste en tratar de comenzar a pensar al sí mismo *de otro modo*. Un modo distinto y alejado de las posibles conjugaciones de los verbos ser y tener. Si no fuera porque del verbo *ser* se deriva una ontología que —en el plano filosófico y metafísico— poco a poco habrá que ir soltando,

---

<sup>1195</sup> BUTLER, *Vida precaria...*, p. 48.

<sup>1196</sup> FREUD, “Duelo y Melancolía (1917 [1915])”, p. 244.

<sup>1197</sup> Para Butler, esto supone una restricción importante sobre el propio reconocimiento. No puedo irreductiblemente conocerme a mí mismo, en la medida en “no soy totalmente consciente de mí porque parte de lo que soy lleva la huella enigmática de los otros”. En este sentido, “no puedo conocerme a mí mismo perfectamente o conocer mi “diferencia” respecto de los demás de manera irreductible”. BUTLER, *Vida precaria...*, pp. 73-74.

<sup>1198</sup> En esto consiste básicamente la vulnerabilidad primaria que teoriza Butler como condición ética y política del *self*: “Un infante que carece de vínculos está amenazado de muerte, pero bajo ciertas condiciones, aun contando con este vínculo, corre idéntico peligro de no sobrevivir. Así, para el infante y para el niño, la salvaguarda de esa vulnerabilidad primaria resulta una cuestión ética. Pero hay consecuencias éticas más amplias a partir de esta situación, pertenecientes no solo al mundo adulto sino a la esfera de la política y a la dimensión ética implícita en ella”. *Ibid.*, p. 73.

<sup>1199</sup> En este sentido, hay que remarcar una y otra vez la originalidad del planteo. Las relaciones no solo integran, conforman y constituyen al *self*, sino que lo pueden *poseer* y, eventualmente, “desposeer”. Butler toma el término desposesión como una forma de *ser para el otro*; es el caso del género, de la sexualidad, también de la crianza, la educación o la política, por ejemplo. Advierte, también, que estos modos de relación que comportan desposesión, es decir: relaciones cuya esencia consiste en el *ser para otro o a causa de otro*, suponen un problema para el lenguaje, un dilema gramatical. “Al tratar de explicar estas relaciones, debería decir que son relaciones “tengo”, ¿pero ¿qué supone “tener”? ...Podría explicar lo que significa tal amistad...En tales casos estaría constituyéndome como un narrador separado de mis relaciones...estaría [invocando el vínculo] como una opción, como algo que no toca la cuestión de lo que fundamentalmente me sostiene”. *Ibid.*, p. 49.

diríamos que el *self* que Butler propone «sería» ése entramado vincular y corporal sobre el que se asienta la existencia humana.

#### **7.4 FUSIÓN FRATERNA Y POLÍTICAS DE LA AMISTAD**

En el plano de los hechos y de la historia, no obstante, ciertas pérdidas de la identidad pueden resultar irreparables. En este sentido, no es exagerado decir que algunas de ellas son prácticamente imposibles de reconocer. Reconocer lo que se ha perdido «para siempre» puede ser una tarea muy ardua: resulta más sobrio, entonces, hablar de aceptar la pérdida, con su dolor y con su extravío. Quizás solo la tragedia, como género literario, con su incursión en la memoria como *pathos* pueda enlazar una forma del reconocimiento pertinente ante el menoscabo de la pérdida y su dolor<sup>1200</sup>.

Al pensar en la tragedia y el duelo, acude a la mente la experiencia identitaria de los desterrados, los expulsados y los migrantes, los “perseguidos, los explotados y los humillados”<sup>1201</sup> de otras comunidades, aquellos a los que casi nadie desea dejar entrar porque no fueron nunca invitados. También sobreviene la imagen de los que se asimilan disciplinadamente allí donde llegan. Aunque la experiencia histórica les muestre una y otra vez que serán los primeros en ser eyectados cuando las condiciones del lugar así lo impongan. En su texto sobre los refugiados, Hannah Arendt —ella misma una refugiada política, confinada durante un breve período de tiempo en el campo de internamiento de Gurs<sup>1202</sup>— retrataba con triste ironía el periplo del señor Cohn de Berlín, un judío migrante y desplazado por media Europa durante los años treinta. A pesar de sus numerosos cambios de residencia, el señor Cohn había llegado a sentirse “150% patriota alemán”, como luego lo fue checo,

---

<sup>1200</sup> Ver, Hannah ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing” en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 30-31.

<sup>1201</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>1202</sup> Desde 1939, el gobierno de la Tercera República Francesa había habilitado el campo de refugiados de Gurs, un centro destinado al internamiento de los españoles republicanos que habían huido a Francia escapando de la Guerra Civil. En 1940, el gobierno francés decide recluir allí a todos los refugiados alemanes que habían logrado escapar del nazismo, calificándolos como “extranjeros enemigos”, entre ellos estaba Arendt. Pasó allí cinco semanas hasta que, aprovechando el descuido de la vigilancia debido a la toma de París por las fuerzas alemanas, pudo escapar, primero a Montauban, junto a su esposo Heinrich Blücher y, posteriormente a Lisboa, desde donde emigraría de forma definitiva a los Estados Unidos. Ver, Víctor ALONSO ROCAFORT, “La libertad de movimiento en Hannah Arendt”: *Revista de Estudios Políticos*, N° 145 (julio-septiembre de 2009), p. 36; También, para datos bigráficos más precisos de la vida de Arendt durante estos años, puede consultarse, Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 183-233.

posteriormente austríaco, para acabar “preparando su adaptación a la nación francesa identificándose a sí mismo con [su] antepasado Vercingétorix”<sup>1203</sup>.

Arendt advierte con desgarro que sin bien es cierto que la identidad nunca puede perderse del todo, por más que se quiera, tampoco puede ser creada al completo nuevamente. Desde el punto de vista humano, aunque las posibilidades de la identidad sean infinitas, crear *a voluntad* una personalidad nueva es tan difícil, tan imposible para un ser humano, como crear el mundo entero de la nada.

Un hombre que quiere perder su identidad descubre, en efecto, las posibilidades de la existencia humana, que son infinitas, tan infinitas como la creación. Pero la recuperación de una nueva personalidad es tan difícil —y tan sin esperanza— como una nueva creación del mundo<sup>1204</sup>.

Desde la perspectiva del patriota, no obstante, las cosas se perciben muy distintamente. No es una cuestión, como señalaba Arendt respecto al señor Cohn, de ser un “inmigrante ideal”: de llegar a cada nuevo país —al que un acontecimiento desgraciado lo había conducido— y correr “a amar las montañas autóctonas”<sup>1205</sup>. Ni el amor súbito por los paisajes de la patria ni las declamaciones de reciente lealtad adquirida atenuaron la suspicacia o la indiferencia de muchos de los nativos cuando la situación se tornó macabra<sup>1206</sup>. El patriotismo, hondamente anclado en el lenguaje de la fraternidad antes que en el de la amistad, nunca tuvo una mirada amistosa sobre el paria ni sobre el *parvenu* o advenedizo<sup>1207</sup>. Ni siquiera el más tenue patriotismo pudo amparar a ninguno de ellos cuando:

...el reino público se vio oscurecido y el mundo se tornó tan dudoso que la gente cesó de pedirle a la política otra cosa que no fuera demostrar una verdadera consideración por sus intereses vitales y la libertad personal<sup>1208</sup>.

Esta cita pertenece a un texto elaborado con posterioridad a sus escritos sobre el judaísmo. Hacia 1959, Arendt prepara una conferencia con motivo de la entrega del

---

<sup>1203</sup> Hannah ARENDT, “Nosotros los refugiados. Enero de 1943” p. 361.

<sup>1204</sup> *Ibid.*, p. 362.

<sup>1205</sup> *Ibid.*, p. 363.

<sup>1206</sup> “Los nativos, enfrentados con seres tan extraños como nosotros [los judíos] se vuelven suspicaces; desde su punto de vista, por lo general, solo es comprensible una lealtad a nuestros antiguos países. Eso nos hace la vida muy amarga. Podríamos superar esa sospecha si explicásemos que, siendo judíos, nuestro patriotismo en nuestros países de origen era de una naturaleza más bien peculiar...Nuestra lealtad de hoy, de la que tan frecuentemente se sospecha tiene una larga historia. Es la historia de ciento cincuenta años de judíos asimilados que lograron una hazaña sin precedentes: aun probando todo el tiempo su carácter no judío, consiguieron continuar siendo judíos a pesar de todo”. *Ibidem*.

<sup>1207</sup> *Ibid.* p. 364.

<sup>1208</sup> ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, p. 22.

prestigioso premio Lessing, otorgado por la ciudad de Hamburgo. Esa conferencia quedará recogida en el volumen *Hombres en tiempos de oscuridad* y le brindará a Arendt la oportunidad de tratar temáticas constitutivas de su pensamiento al amparo de la figura del escritor Gotthold E. Lessing, con el que parece mantener una fértil identificación<sup>1209</sup>. Tal vez el punto neurálgico de este texto sea la expresa asociación que Arendt establece allí entre la libertad de movimientos en el plano físico o corpóreo y la libertad de pensamiento, en el plano espiritual. En esto, ella venía siguiendo una pista que ya había abordado en su estudio sobre las ideologías en *Los orígenes del totalitarismo*<sup>1210</sup>. En estas reflexiones, no obstante, irá aún más lejos de lo que se había propuesto originalmente. Arendt llegará a despegarse aquí, proyectando su propio pensamiento sobre el de Lessing, del principio de no-contradicción como regla fundamental del pensamiento<sup>1211</sup>.

Para Lessing, el pensamiento no surge a partir del individuo y no es la manifestación de un ser. Más bien, el individuo...elige dicho pensamiento porque descubre en el pensamiento otra forma de moverse en el mundo con total libertad. De todas las libertades específicas que se nos pueden ocurrir al oír la palabra “libertad”, la libertad de movimiento es desde el punto de vista histórico la más antigua y también la más elemental. El hecho de poder ir hacia donde deseamos es el gesto prototípico de ser libre, así como la limitación de la libertad de movimiento ha sido desde tiempos inmemoriales la condición previa a la esclavitud<sup>1212</sup>.

Naturalmente, esta libertad de movimientos en el escenario corpóreo de la vida no tiene nada que ver con una apelación a la movilización constante, que es justamente uno de los rasgos prototípicos de la ideología y de la ausencia total de libertad. Allí la ejecución de las leyes “inherentes” de la Historia o de la Naturaleza —junto con el despliegue implacable de la lógica que les sirve de vehículo— se manifestaban como un movimiento perpetuo que avanza a trompicones. El mecanismo ideológico operaba gracias al impulso de una idea

---

<sup>1209</sup> Víctor Alonso Rocafort se refiere a Lessing como el “alter ego” de Arendt. Ver, Víctor ALONSO ROCAFORT, “La libertad de movimiento en Hannah Arendt”, p. 45.

<sup>1210</sup> Hannah ARENDT, “Ideología y terror de una nueva forma de gobierno” en *Los orígenes del totalitarismo*, Traducción de Guillermo Solana, Taurus Grupo Santillana, Madrid, 1998, pp. 369-384.

<sup>1211</sup> No siempre fue así. En *La vida del espíritu* volverá a realizar una defensa fuerte del principio de no contradicción como regla fundamental del pensamiento. Las ideas expresadas por Arendt contienen numerosos vaivenes precisamente como éste entre argumentar en contra y a favor del principio de no contradicción. Lejos de representar una debilidad, estos movimientos traslucen la riqueza de su mundo interno y la libertad de asociación de ideas que ella se permitía. Arendt valoraba especialmente las grandes contradicciones en el pensamiento, como una de las señas de identidad de los grandes autores de la filosofía. Ver, por ejemplo, su análisis sobre las contradicciones en el pensamiento de Marx. ARENDT, “La tradición y la época moderna” en *Entre el pasado y el futuro...*, p. 44.

<sup>1212</sup> ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, p. 19.

convertida en premisa eterna —ya sea la lucha de clases, la mano invisible del mercado o la jerarquía de las razas— para guiar el comportamiento de aquellos que quedaban *sujetos* a su lógica. En *Los Orígenes del totalitarismo*, Arendt había descrito exhaustivamente cómo en estas sociedades, precisamente, la movilización constante<sup>1213</sup> y el razonamiento lógico —deductivo o dialéctico— habían logrado sustituir al pensamiento genuino y al juicio. En su opinión, las lecciones de Lessing irradiaban, desde un momento previo en la historia, justamente la contracara de ese robo que había comenzado a gestarse con tanta vehemencia a partir del siglo diecinueve:

No es el siglo XVIII sino el XIX el que se interpone entre Lessing y nosotros. La obsesión del siglo XIX con la historia y el compromiso con la ideología sigue teniendo tanta importancia en el pensamiento político de nuestra época que nos sentimos inclinados a considerar que el libre pensamiento, que jamás emplea la historia o la lógica coercitiva como muletas, no posee ninguna autoridad sobre nosotros... *el pensamiento no solo necesita inteligencia y profundidad sino coraje, por encima de todo...* nos sorprende que el partidismo de Lessing por el mundo haya llegado al punto tal de sacrificar por él el axioma de la no-contradicción, el reclamo de coherencia<sup>1214</sup>. (Cursivas añadidas).

Arendt cita al Lessing que había declarado que no se sentía obligado a resolver las dificultades que creía observar; que prefería mantener cierta dispersión de sus ideas, al punto que “parezcan contradecirse entre sí”<sup>1215</sup> si con ello se ayudaba al lector a que pueda pensar por sí mismo. Lessing no pretendía “ligar su pensamiento a resultados”<sup>1216</sup>, mucho menos fijar su identidad en la historia mediante un sistema acabado sino, simplemente, “esparcir sus *fermenta cognitionis*”<sup>1217</sup>. Arendt parece apartarse en este punto de ella misma y de la herencia griega que tantas otras veces supo resguardar. Llega a sostener que estas *fermenta cognitionis*, propuestas por Lessing, no tenían por objetivo comunicar conclusiones de ningún tipo. Su

---

<sup>1213</sup> Movilización constante de los fieles cuya contracara era precisamente el confinamiento, la internación y, posteriormente, el exterminio de los indeseables del régimen. Arendt realiza una distinción entre los distintos campos de inmovilización y concentración, subdividiéndolos en tres tipos básicos según la intensidad del padecimiento que puede experimentarse y acorde con tres formas literarias clásicas de la vida después de la muerte. El Hades, presente en sociedades *pre* y *post*totalitarias, correspondiente con las formas “relativamente más suaves” diseñadas para apartar del camino justamente a los indeseables: refugiados, parados, apátridas y asociales. El Purgatorio, cuyo emblema fueron los campos de trabajo forzado en la Unión Soviética. Y, por último, el Infierno, encarnado por todos aquellos campos en donde el nazismo ejerció sus técnicas de perfeccionamiento del dolor y tormento infringido con el objetivo de supresión de la vida humana indeseable. ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*, p. 356.

<sup>1214</sup> ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, p. 18.

<sup>1215</sup> *Ibidem*.

<sup>1216</sup> *Ibid.*, p.20.

<sup>1217</sup> *Ibid.*, p. 18.

objetivo era estimular el pensamiento independiente y crear “un discurso junto a otros”<sup>1218</sup>. Y se vuelve muy explícita cuando distingue esa clase de discurso, que presupone un modo específico de pensar, del diálogo silencioso del pensamiento que había propuesto Platón a través de Sócrates.

El pensamiento de Lessing no es el silencioso (platónico) diálogo entre yo y mí mismo, sino un diálogo anticipado con otros<sup>1219</sup>.

Para Lessing, que había declarado su deseo de ser “amigo de muchos hombres, pero no hermano de ninguno”<sup>1220</sup>, como así también para Arendt, esos *otros* con los que dialogar serán los amigos. Solo bajo el paradigma político de la amistad este modo de pensar puede fructificar<sup>1221</sup>. El maridaje entre libertad y amistad pelagra especialmente, para Arendt, en “tiempos de oscuridad”<sup>1222</sup>. Tiempos en que lo político se extingue, puesto que sus aterrados participantes se sienten naturalmente inclinados a “despreciar el mundo y el reino público”<sup>1223</sup>. ¿Qué resonancias guarda para Arendt “la oscuridad” en el ámbito de la vida pública?

A mi juicio, esa ausencia de «luz» pública tiene que ver con los (reiterados) momentos de persecución y violencia política, de temor y compasión entremezclados, que se manifiestan con cierta frecuencia en la historia de la humanidad. Es justamente en estos momentos de persecución y terror donde los lazos que nos vinculan con los otros se hacen tan intensos y estrechos que nos sentimos inclinados a reemplazar con ellos nuestra *gravitas* y nuestro interés común<sup>1224</sup> por el mundo<sup>1225</sup>. Es entre los parias, los refugiados, los desplazados, los

---

<sup>1218</sup> Ibid., p. 20.

<sup>1219</sup> Ibidem.

<sup>1220</sup> Ibid., p. 40.

<sup>1221</sup> En esto se inspira fundamentalmente en la *phíia* aristotélica, desarrollada por el estagirita en la *Ética nicomáquea* como teoría de la amistad. Y también en Sócrates, al que salva y aparta de los potenciales peligros de la “tiranía de la verdad” contenida en la doctrina platónica de las ideas. A diferencia de Platón, Sócrates no quería “educar” a los ciudadanos, sino más bien “mejorar sus *doxai*, como parte esencial de la actividad política en la que tomó parte”. Arendt llega a definir a la mayéutica socrática como una “actividad política, un dar y tomar, cuyos frutos no pueden medirse por los resultados de llegar a tal o cual verdad”. Ver, Hannah ARENDT, “Philosophy and Politics”: *Social Research*, Vol.71 N° 3 (Fall 2004), p. 434.

<sup>1222</sup> ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, p. 23

<sup>1223</sup> Ibid., p. 22.

<sup>1224</sup> Interés común que surge artificialmente del *inter-homines-esse*, del genuino estar y ser político entre los hombres. Desde ya cabe subrayar que, a diferencia de lo expuesto por la tradición de pensamiento liberal en donde el interés general pasa por la agregación de intereses específicos, este interés común connota para Arendt el encuentro impredecible con los otros en el espacio público. Esta condición de impredecible del interés común, del *inter-homines-esse*, es descrita por la Julia Kristeva como una “epifanía” en el pensamiento de Arendt. Ver Julia KRISTEVA, “Hannah Arendt or Refoundation as Survival”, Hannah Arendt Prize for Political Thought, disponible en: [http://www.kristeva.fr/Arendt\\_en.html](http://www.kristeva.fr/Arendt_en.html) (30/9/2016).

<sup>1225</sup> Muy conectada al pasado y a la fundación del orden político, Arendt rescata la *gravitas*, como aquella virtud política entre los romanos que permitía llevar con dignidad la carga y el peso del pasado. Y para ejemplificarla recurre a las palabras de Plutarco en *Vida de Licurgo* en que se habla de ella como de “un peso central...el lastre

indeseables y miserables de la tierra que, quizás como en ningún otro grupo humano, el lazo que relaciona —uniendo y separando— un ser con otro y permitiendo que el mundo político *entre* lo humano florezca se torna inexistente. Éste es, para Arendt, el momento de *la fraternité* y del espíritu revolucionario como realización de la humanidad<sup>1226</sup>.

Arendt destaca que la exaltación de la hermandad, como vínculo político, va acompañada por lo general de un profundo desprecio por la mundanidad. Además, aunque Arendt no lo exprese de esta forma, la apelación constante a la hermandad contiene una ansiedad política implícita por la desaparición del padre; ya sea bajo la forma de sentimientos de culpa o de abandono. En otras palabras: en la hermandad yace una forma política sufriente de relacionarse con la autoridad. La humanidad como *fraternité* aparece invariablemente en la historia en los momentos de persecución y de represión de las libertades políticas fundamentales. Los pueblos y los grupos perseguidos o esclavizados saben de esta forma contacto, que según explica Arendt, garantiza una calidez que se convierte en el “sustituto de la luz” del ámbito público<sup>1227</sup> y que ejerce sobre ellos una “gran fascinación”<sup>1228</sup>. Sin embargo, esta fascinación por la calidez que brota de los vínculos de hermandad —que puede incluso llegar a ser necesaria para sobrevivir al insulto y a la humillación tiránica— es a todas luces inconveniente como formas de identificación de lo humano *en el mundo* y comporta un alto precio a pagar en términos políticos:

La humanidad bajo la forma de fraternidad aparece invariablemente en la historia entre los pueblos perseguidos y los grupos esclavizados... Este tipo de humanidad es el gran privilegio de los pueblos parias; es la ventaja que los parias de este mundo pueden tener siempre y en cualquier circunstancia sobre los demás. Sin embargo, este privilegio tiene un alto precio; a menudo va acompañado por una pérdida tan radical del mundo, una atrofia tan temerosa de todos los órganos con los que respondemos a él (comenzando con por el sentido común con el que nos orientamos en un mundo común a nosotros mismos y a otros y pasando luego al sentido de la belleza o del gusto, con los que amamos el mundo) ... *Y esta carencia de mundo es siempre una forma de inhumanidad*<sup>1229</sup>. (Cursivas añadidas).

---

de un barco, que siempre mantiene las cosas en el justo equilibrio”. Hannah Arendt, “¿Qué es la autoridad?” en *Entre el pasado y el futuro...*, p. 196.

<sup>1226</sup> ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, p. 22.

<sup>1227</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>1228</sup> *Ibidem.*

<sup>1229</sup> *Ibid.*, p. 23.

Tanto el *amor mundi*<sup>1230</sup> como el sentido común —del que en última instancia depende— peligran ante la estrechez de la fusión fraterna. Hay que recalcar que Arendt escribe esto no desde una torre de marfil, sino comprendiendo muy personalmente las condiciones de horror y persecución que suelen propiciar la voluntad de exiliarse o apartarse temporalmente del mundo<sup>1231</sup>. Desde este lugar habría que entender sus alusiones al estoicismo. Arendt, que lee con fruición a los filósofos estoicos, mantiene cierta reserva ante ellos por la actitud mental con la que éstos se parapetaban ante el mundo y, en especial, ante el cuerpo humano. Una actitud cercana al recelo y a la decepción ante las contingencias del cuerpo, su fragilidad y su precariedad. Para Arendt, esta actitud de displicencia hacia lo corpóreo enmascaraba una arraigada omnipotencia espiritual<sup>1232</sup>. El *contemptus mundi* medieval<sup>1233</sup> —la desconfianza como respuesta ante los asuntos temporales y la falta de esperanza en los giros de la tierra— tendía a desplazar hacia las alturas las expectativas vitales. Con este desplazamiento hacia los cielos también se afianzaba la certeza de que “el tiempo de esta vida no es más que una carrera hacia la muerte”<sup>1234</sup>, en palabras del pensador al que Arendt le dedicó años profundos de estudio y una tesis doctoral<sup>1235</sup>.

Por otra parte, la hermandad está asegurada allí donde los lazos humanos se nuclean en torno al odio que provocan las injusticias y la violencia secular. Bajo la presión de la

---

<sup>1230</sup> *Amor mundi* había sido el título original que Arendt había pensado para *La condición humana*. Ver Vincenzo SORRENTINO, “Amor Mundi y Política en Hannah Arendt”: *Revista Laguna*, n° 25 (noviembre 2009), pp. 19-30.

<sup>1231</sup> Arendt alude al fenómeno de la “emigración interior” como otra de las concomitancias de la persecución y la violencia política. “Significaba que en Alemania había personas que se comportaban como si no pertenecieran al país”, dice, si bien “no habían emigrado, sino que se habían retirado a un mundo interior, a la invisibilidad del pensamiento y el sentimiento”. *Ibid.*, p. 29. Aquí Arendt parece oponer el mundo interno al mundo público; una oposición muy frágil si se atiende al conjunto de su pensamiento. Más bien creo que Arendt intenta resguardar el mundo público y compartido con los otros, que discurre también a través de una dimensión interior, de la fantasía escapista o de la negación. Por ejemplo, aclara que “la tentación era muy fuerte, frente a una realidad al parecer insoportable, cambiar el mundo y su espacio público...o simplemente ignorar dicho mundo en favor de un mundo imaginario “tal como debería ser” o tal como lo fue alguna vez”. *Ibidem*.

<sup>1232</sup> Ver, especialmente, las consideraciones sobre Epicteto y de cómo éste se transforma en uno de los primeros filósofos en confundir la facultad del *logos* y la del *nous* con la *dynamis logiké*, al tiempo que hace pasar la voluntad por la *proairesis* aristotélica. ARENDT, *La vida del espíritu*, pp. 177-178.

<sup>1233</sup> Ver, Víctor PALACIOS CRUZ, “El amor al mundo en tiempos de oscuridad. Un siglo de Hannah Arendt, una pensadora secular”: *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 38 (2007). Disponible en <http://institucional.us.es/revistas/themata/38/art5.pdf> (15/9/2016).

<sup>1234</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, traducción Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985, XIII, 10, p. 17.

<sup>1235</sup> Arendt escribió su disertación, bajo la tutela de Karl Jaspers, sobre el concepto de amor en san Agustín. En el año 1928 se doctoraba por la Universidad de Heidelberg gracias a este trabajo. La tesis se publicó un año más tarde, al amparo de la colección filosófica que dirigía Jaspers en la editorial Springer y recibió una importante cantidad de reseñas, la mayoría de ellas negativas. En el ambiente teológico, se le criticaba, sobre todo, por la innovación de recurrir a categorías plenamente existenciales —como las empleadas por Heidegger en *Ser y tiempo*— para analizar el pensamiento de Agustín. Aunque no se publicó una traducción al inglés del texto hasta después de su muerte, en 1975, Arendt continuó profundizando y ampliando su temática a lo largo de su vida. En 2009, el texto se tradujo al castellano. HANNAH ARENDT, *El concepto de amor en san Agustín*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009, *passim*.



persecución es como si, dice Arendt, los perseguidos se unen tanto que “el espacio intermedio que hemos denominado mundo (y que obviamente existía entre ellos antes de la persecución manteniéndolos a distancia unos de otros) hubiese desaparecido”<sup>1236</sup>. El humanitarismo de la fraternidad difícilmente puede hacer extensivo sus vínculos de solidaridad más allá del grupo perseguido o insultado. La emoción que entre ellos predomina, además del temor, es la compasión. Una emoción que Arendt, junto con los filósofos antiguos y estoicos, entiende como algo completamente natural en el hombre. Y el ámbito de lo político es por definición ajeno al reino de lo natural. El espacio político se alimenta del artificio de la imaginación y de la prudencia del juicio para desplegar su potencial. No es que la compasión deba estar vedada en política. Es que, desde el punto de vista público, la compasión es un vínculo más bien deficiente en lo que respecta a la constitución de la libertad: la *constitutio libertatis* que esta pensadora admira tanto de la República Norteamericana<sup>1237</sup>. Arendt se retrotrae a Cicerón y sus alusiones al estoicismo para recordar que, en la Antigüedad, compasión y envidia iban de la mano: “pues el hombre que se apena por la desgracia de otro hombre también se apena por la prosperidad de otro”<sup>1238</sup>. Desde el punto de vista político, ¿no sería mejor ayudar sin sentir pena?, se pregunta.

Se abre aquí una reflexión muy honda sobre la pragmática humanista de la Antigüedad. Una pragmática muy concordante con la retórica que desde sus inicios entendió muy bien los peligros políticos de la *hybris* y la omnipotencia humana; al igual que lo entiende Arendt. Bajo esta perspectiva, las condiciones de apertura hacia los otros —apertura sin la cual no hay humanidad posible— se fundamentaban en el compartir la alegría con ellos. La alegría y la vivacidad por estar juntos en el mundo, el haber perdido el miedo al páramo de la soledad y del abandono, era considerado un bien sustancialmente superior a compartir el dolor y el sufrimiento<sup>1239</sup>. Esta actitud, parece entender Arendt, no supone necesariamente el desprecio ni la indiferencia hacia el padecimiento ajeno; no tiene nada que ver con el egoísmo utilitario de la Modernidad. Por el contrario, la clave de esta alegría está ligada a las condiciones genuinas del dialogar:

---

<sup>1236</sup> ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, p. 23.

<sup>1237</sup> Aun pudiendo jugar un papel, y muy importante, en el momento de la liberación; la compasión se disuelve como azúcarillo en el momento, positivo, de la constitución de la libertad. Para Arendt, la liberación se corresponde con el momento de la rebelión y admite cierto grado de violencia, mientras que la constitución del nuevo orden político debe estar completamente purgada de ella. Hannah ARENDT, *On Revolution*, Penguin Books, London, 1990, pp. 141-145.

<sup>1238</sup> CICERÓN, *Tusculanae Disputationes*, III 21 citado en ARENDT, “Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing”, p. 25.

<sup>1239</sup> *Ibidem*.

La alegría y no la tristeza es locuaz y el verdadero diálogo humano difiere de la mera conversación o incluso de la discusión en que está impregnado por el placer en la otra persona y lo que dice. Podríamos decir que está afinado a la clave de la alegría. Lo que se interpone en el camino de esta alegría es la envidia, que en la esfera de la humanidad es el peor de los vicios; pero la antítesis de la compasión no es la envidia sino la crueldad...pues es una perversión, un sentimiento de placer allí donde debería sentirse naturalmente dolor<sup>1240</sup>.

Hay que notar en toda esta digresión sobre las emociones «naturales» y las que fluyen mucho más atenuada y serenamente en el ámbito de lo público, en ese espacio intermedio y compartido con los otros, la toma de partido de Arendt contra toda filosofía política iluminista, contra toda noción de una «naturaleza humana» que suponga un canon universal de racionalidad. Hay un eco profundamente viquiano en las palabras de Arendt respecto a este punto<sup>1241</sup>. La comunidad de la fraternidad, que siempre evoca algo en nuestra identidad que religa con la sangre y la biología, nos empuja a un sitio donde las diferencias tienden a derretirse en la calidez, por momentos abrasiva, del lazo. La expresión *guerras fratricidas*, tan livianamente utilizada en el habla corroída actual, no resulta vana en este aspecto.

Como contrapartida, la amistad —en tanto que vínculo paradigmático del reconocimiento político— atempera las pasiones y furores que los vínculos fraternos pueden desatar. Si bien a nuestros ojos modernos, la amistad aparece más bien como uno de los tesoros propios de la intimidad y el ámbito privado<sup>1242</sup>, para Arendt, es más bien el lazo amical en el espacio abierto de lo público el que depara el mayor bien para los ciudadanos en la *polis*. Retoma en este punto la visión aristotélica y su idea de la *philia*; notablemente distinta a las resonancias del ágape bíblico y postbíblico con el que Ricœur ejemplificaba uno de los estados de paz en la lucha por el reconocimiento<sup>1243</sup>.

Entre los griegos, la *philantropia*, era una forma de discurso específica que se podía cultivar en la conversación amistosa con otros ciudadanos. La esencia misma de la amistad

---

<sup>1240</sup> Ibid. 26.

<sup>1241</sup> Sobre todo, cuando Arendt resalta de Lessing las cualidades de su pensamiento que le hicieron desconfiar de la teología iluminada de su época que “bajo el pretexto de convertirnos en cristianos racionales nos convierte en filósofos extremadamente irracionales”. Ibid., p. 17. También en ALONSO ROCAFORT, “La libertad de movimiento en Hannah Arendt”, p.46.

<sup>1242</sup> Arendt ve en Rousseau al gran defensor del reflejo por la cual percibimos a la amistad como un fenómeno íntimo, “donde los amigos abren sus corazones sin tener en cuenta el mundo y sus demandas”. Y a pie juntillas observa en esta disposición básica del individuo un rasgo de la alienación moderna respecto del fenómeno de lo político. Ibid., p. 34.

<sup>1243</sup> Ver RICŒUR, *Caminos del Reconocimiento*, pp. 277-278. Para Ricœur, el ágape estaría más en sintonía con la noción del perdón en Arendt, con una idea de “dejar pasar” las ofensas, sin por esto olvidarlas ni desecharlas sin enjuiciarlas. Ibid., p. 80.

tenía que ver con este poder intercambiar opiniones junto a los otros. Se trataba, recuerda Arendt, de poner en relieve las *doxai* veraces y pacíficas; no la *alétheia* de los filósofos cuyo valor residía precisamente en que no podía ser discutida, sino solo comprendida y aceptada. Los antiguos pensaban que no podría haber felicidad ni buena fortuna en el mundo sin este intercambio amistoso de opiniones. Una vida sin amigos, al igual que una vida sin pensamiento, era una vida que no valía la pena ser vivida<sup>1244</sup>. Aristóteles planteaba que justamente era la amistad la que parecía mantener unidas a las ciudades:

Podría hasta decirse que la amistad es el lazo de los Estados, y que los legisladores se ocupan de ella más que de la justicia. La concordia de los ciudadanos no carece de semejanza con la amistad; y la concordia es la que las leyes quieren establecer, ante todo, así como ante todo quieren desterrar la discordia que es la más fatal enemiga de la ciudad<sup>1245</sup>.

La asunción clásica que recorre esta noción de amistad es que el mundo y la ciudad se abren de manera personal y única ante cada ciudadano, dada su posición externa y su percepción interna. En un gesto tendiente a revalorizar el papel de la opinión, de la persuasión y de lo contingente en el espectro de lo político, Arendt repescó de Sócrates la idea de *doxa* como una formulación discursiva del *dokei moi*, “de lo que aparece ante mí”<sup>1246</sup>. Aquí la clave reside en los matices: no se trata del tópico del *eikos* aristotélico, lo probable y verosímil como algo distinto a la verdad única, el *unum verum*. Arendt alude más bien a una tercera posición relativa a la pluralidad de *doxai* como apertura al mundo compartido de lo humano. Se trata de apreciar la abundancia sensorial y significativa de un mundo que, a pesar de ser el mismo para todos, se abre de forma diferente y única ante la percepción de cada cual. En este sentido —y previo a cualquier radicalización del mundo de la *doxa* como la descrita por Voegelin con su concepto de *doximata*<sup>1247</sup>— Arendt resituó el significado político de la opinión que se intercambia entre amigos como una de las facetas de la pluralidad humana y de la diversidad del ámbito público. Algo muy distinto, por tanto, a la fantasía radical y arbitraria de lo ideológico (o idolátrico); pero también muy distinto a cualquier noción de absoluto o de universal válido para todo el mundo.

---

<sup>1244</sup> ARENDT, *La vida del espíritu*, p. 199; también en ARENDT, “El pensar y las reflexiones morales” en *Responsabilidad y juicio*, pp. 122-123.

<sup>1245</sup> Aristóteles, *Moral, A Nicómaco*, Traducción de Patricio de Azcárate, Colección Austral, Espasa, Madrid, 1978, VIII, I, p. 314.

<sup>1246</sup> Hannah ARENDT, “Philosophy and Politics”: *Social Research* Vol. 71, N° 3 (Fall 2004), 433.

<sup>1247</sup> Ver, capítulo 1, pp. 58, 68, 76.

The assumption was that the world opens up differently to every man, according to his position in it; and that the “sameness” of the world, its commonness (*koinon*, as the Greeks would say, common to all) or “objectivity” (as we would say from the subjective viewpoint of modern philosophy) resides in the fact that the same world opens up to everyone and despite all differences between men and their positions in the world —and consequently their *doxai*— “both you and I are human”<sup>1248</sup>.

La amistad política, dice Arendt, radica precisamente en *reconocer*, a través de este tipo de discurso, que ambos —el «tú» y el «yo» de la relación próxima pero diferenciada— tenemos algo en común; empezando por nuestra cualidad de humanos<sup>1249</sup>. La amistad política (que no conlleva la más mínima afinidad ideológica) da cuenta así del más respetuoso y fructífero vínculo de reconocimiento recíproco.

Sin embargo, la propia Arendt admite que este reconocimiento de la importancia política del vínculo amistoso, era un propósito compensatorio en una *polis* cuyo espíritu agonal empujaba a todos y cada uno de los hombres libres a la pelea “intensa e ininterrumpida de todos contra todos”<sup>1250</sup>. El *ain aristuein*, la lucha por mostrarse como el mejor entre los mejores, la atmósfera del héroe heleno, tanto teñida por el espíritu guerrero como por el deseo de fama y gloria, también ligado a la opinión<sup>1251</sup>. Cáusticamente, Arendt admite que la envidia era el vicio nacional de la *polis* griega<sup>1252</sup>.

Por otra parte, Voegelin ya había señalado, así lo recogimos al inicio de esta investigación, como el marcado carácter gentilicio de la ciudad-estado griega había configurado un esquema de sujeción del individuo al común de la ciudad, a través de la pertenencia a las *phylai* y las *phratrīae*. Y que esta pertenencia regulada por los lazos de sangre y costumbre actuaba de forma incluso más intensa que la pertenencia al *demos*<sup>1253</sup>. O bien, expresado de otra forma, que el rasgo aperturista de la membrecía popular no había

---

<sup>1248</sup> ARENDT, “Philosophy and Politics”, p. 433.

<sup>1249</sup> Ibid., p. 435.

<sup>1250</sup> Ibidem.

<sup>1251</sup> Perspicazmente Arendt amplía el campo semántico del término *doxa*, hasta hacerlo coincidir con los significados “esplendor” y “fama”. Ibid., p. 433.

<sup>1252</sup> Ibid., p. 435. También lo comenta en una de sus cartas a Mary McCarthy, en una alusión en torno al igualitarismo: “Hablemos de la igualdad; de lo más interesante —dice Arendt—. El vicio principal de toda sociedad igualitaria es la Envidia [mayúsculas en el original]: el gran vicio de la sociedad griega libre. Y la gran virtud de todas las aristocracias es, a mi juicio, que todos saben quiénes son y, por consiguiente, no se comparan con otros. Ese compararse con otros es realmente la quintaesencia de la vulgaridad”. Carta del 23 de junio de 1964 en *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, Traducción de Ana María Becciu, Lumen, Barcelona, 2006, p. 267.

<sup>1253</sup> Ver capítulo 1, p. 51.

conseguido, en la tradición griega, desarticular políticamente la pertenencia y la entrega a los vínculos familiares y a los lazos tribales y de consanguinidad. Este sello tribal o “parroquial”, en el decir de Voegelin, permanecía camuflado, no obstante, por debajo de un concepto de *nomos* que trazaba la línea demarcatoria entre los ciudadanos libres, los que podían entre ellos mantener lazos de amistad y participar de las instituciones de gobierno y aquellos *otros* que, por el mero hecho de residir extramuros —lo que en la práctica significaba estar fuera de la ley— eran considerados bárbaros y a quienes se les desproveía de su condición de humanidad. Atendiendo esta clave, Vico se convertiría en uno de los primeros autores modernos en resaltar de forma crítica el injurioso parentesco semántico entre los conceptos de huésped y *hōstis* tanto en griego como en latín<sup>1254</sup>.

En un sentido parecido, Emilio Lledó amplía el campo semántico del término *philein*, en su estudio sobre *philia* y política<sup>1255</sup>, hasta hacerlo coincidir en su origen con la noción de familiaridad. El concepto de *philein* como precursor del de amistad aparece entendido como familiaridad hacia algo que se tiene o posee<sup>1256</sup>. Algo a lo que *se* pertenece o que *me* pertenece, porque en el interior de los contornos establecidos por esa pertenencia el daño y el mal quedan expurgados. *Philein* evoca así cierta idea de *comunidad natural*, donde la cualidad humana queda nuevamente incrustada en la dimensión de la biología, la naturaleza o el cosmos. En su traza griega, las primeras huellas del vínculo de amistad se desarrollaron a partir del cobijo familiar y de él se fueron diferenciando progresivamente a medida que la amistad comenzó a enraizarse en relaciones cada vez menos fundamentadas en los lazos de sangre<sup>1257</sup>.

---

<sup>1254</sup> VICO, *The New Science of Giambattista Vico*, II, 611, p. 201; II, 638, p. 214. En este sentido, resulta muy interesante destacar las afinidades entre el pensamiento de Vico y el judaísmo sefardita en torno al concepto de hospitalidad. Ver José FAUR, “Vico, Religious Humanism and the Sephardic Tradition”: *Judaism* n° 27 (1978), pp. 63-71. También, Víctor ALONSO ROCAFORT, “Giambattista Vico: mimbres para una ciudadanía retórica y democrática”: *Cuadernos sobre Vico* 21/22 (2008), pp. 15-39.

<sup>1255</sup> Emilio LLEDÓ, *Memoria de la Ética: una reflexión sobre los orígenes de la “theoria” moral en Aristóteles*, Taurus, Barcelona, 2015, (ebook, s/p). Lledó parte del término *philantós*, mencionado por primera vez en la Política de Aristóteles, para definirlo como “amor a sí mismo, en cuya intimidad y en cuyo afecto (*philia*) está la mismidad del otro”. Y, es en base a este planteo de Aristóteles, argumenta Lledó, que la *philia* no solamente es un bien, sino el bien “más necesario para la vida”. Ibidem.

<sup>1256</sup> Basándose en la investigación de Franz Dirlmeier, Lledó comenta que originalmente, *philos* indicaba un adjetivo-posesivo pronominal y que se utilizaba para definir una relación de “pertenencia al yo como propiedad, y como propiedad que se aprecia y cuya posesión no es indiferente y que nos da alegría”. Emilio LLEDÓ, “Amistad y memoria”, Lección Magistral con motivo de la concesión del nombramiento de Doctor Honoris Causa por la Universitat de les Illes Balears, s/p, disponible en <http://www.ddooss.org/articulos/textos/E.Lledo.htm> (2/10/2016).

<sup>1257</sup> Tan personal pertenencia, dice Lledó, salta pronto al mundo de los objetos: “así, son *philia* los bienes que nos rodean y que sobrepasan la esfera del Yo: los vestidos, la casa, el lecho, las ofrendas... Estos objetos no solo nos sirven sino que, en parte, conservan algo de nosotros”. Poco a poco esa proyección que es *philia* comienza a trascender también el ámbito de los objetos para irradiar hacia los otros, pero, advierte el filósofo, “hacia aquellos otros que estaban unidos por los vínculos familiares”. Ibidem.

En consonancia con *philia*, Lledó también destaca la importancia de los *betairoi*, los compañeros de armas. Originalmente, *betairoi* designaba a los integrantes del cuerpo de élite caballeresca en el ejército de Alejandro. La *betaireia* connotaba, por tanto, un tipo de amistad que no tiene que ver con el clan familiar ni con la consanguineidad. Era la compañía humana encaminada a la batalla y, eventualmente, a la muerte. Así, *betaireia* significaba aludir a un grupo muy concreto de compañía: la militar. De esta forma, la amistad quedaba fusionada con la milicia y con el espíritu de camaradería en la guerra. Todavía hoy se conserva en nuestra lengua la expresión *compañía militar* para designar a los diferentes grupos del ejército. En este sentido, Lledó apunta al despliegue del “círculo del yo que se expande bajo el mismo vestido y bajo el mismo escudo militar”<sup>1258</sup>.

Anteriormente, destacamos cómo Arendt vinculaba esta noción de la amistad con una forma específica del reconocimiento político en el espacio público. Aunque también vimos cómo se refería a ella como una compensación benéfica para una sociedad arruinada y desgarrada por su propio espíritu de lucha y competición. Una sociedad muy dinámica y evolucionada en ciertos aspectos, no obstante, primitiva y voraz en cuanto a su espíritu de expansión y conquista. En términos similares, Lledó describe la evolución democrático-militar del trenzado conceptual de la amistad:

La sociedad bélica que describen esos poemas [homéricos], la soledad ante el destino, el peligro y la violencia, llevan al héroe griego a ver en el otro —partícipe también de una existencia acosada— ayuda y compañía. Las primeras formas de una amistad libre, más allá de la consanguineidad y la familia, tienen lugar en ese espacio donde van juntas la muerte y la vida...*Esas relaciones habían establecido una fórmula férrea, que expresaba el atisbo moral en las vinculaciones humanas: “ama al amigo y odia al enemigo”*. Un principio feroz como elemento de cultura y concordia, pero que, paradójicamente, ponía al descubierto la necesidad de *philia*<sup>1259</sup>. (Cursivas añadidas).

Que la *areté* o virtud se medía entre los griegos por el bien que era factible hacer a los amigos tanto como por el daño que se podía hacer al enemigo constituye uno de los rasgos más feroces de nuestra herencia cultural y que pervive relativamente inalterado hasta nuestros días. Que la ferocidad del principio “ama al amigo y odia al enemigo” cuajara,

---

<sup>1258</sup> Así lo expresa oralmente en la tercera conferencia titulada “Amistad y política”, perteneciente al ciclo de cuatro conferencias titulado “Política y felicidad”, brindadas en la Fundación Juan March, en Madrid, el 28 de enero de 1986. Disponible en: <http://www.march.es/conferencias/antecedentes/voz.aspx?p1=21660&l=1> (2/10/2016).

<sup>1259</sup> LLEDÓ, “Amistad y Memoria”, s/p.

paradójicamente, como base del entramado cultural de la *polis* puede ser comprensible — en términos históricos— para una sociedad agarrotada por sus guerras continuas y que encontraba en su propia expansión colonial y en la destrucción del extranjero el fundamento de su propia identidad como pueblo. Basta con evocar la Guerra de Troya, con sus sanguinarias epopeyas cantadas en *Ilíada* y *Odissea* como episodios fundacionales del alma griega<sup>1260</sup>, para entender a qué nos referimos cuando inferimos de este legado una inclinación casi irresistible a asimilar el acto de la guerra con la acción de la política. Y esto tiene un correlato desgraciado desde el punto de vista del reconocimiento recíproco y simétrico porque implica concebir la afirmación de la propia identidad a partir de la negación de la alteridad. Ser «uno mismo» a partir de la negación de los otros o de la reducción de lo Otro por la fuerza del Mismo, que es la fórmula con la que Levinas resume el vínculo ontológico entre identidad y alteridad<sup>1261</sup>.

Tanto la fraternidad como la amistad son figuras del reconocimiento caracterizadas por la reciprocidad, la reversibilidad de las posiciones y la simetría. Sin embargo, nada nos obliga a pensar que, en términos del reconocimiento, estos términos deban ir siempre de la mano. Como si la mutualidad comportase siempre una igualdad geométrica, un trueque de perspectivas que están a la misma altura, que van y vienen de un punto a otro achicando las distancias o atribuyéndose exactas motivaciones.

## 7.5 MÁS ALLÁ DEL SER Y LA ONTOLOGÍA

Pero, ¿qué ha sido de la pregunta que nos hacíamos al final del nuestro apartado anterior respecto a recuperar, para la teoría política, un concepto de reconocimiento y consideración de la alteridad que hundiera sus raíces en suelos menos militantes, suelos más serenos y pacíficos? Del análisis de los conceptos de fraternidad y amistad que recién desplegamos parecería claro que ninguna de las dos experiencias del reconocimiento recíproco esté fundamentada en la consideración *a priori* respetuosa de la alteridad. Por el contrario, ambas procedían, por decirlo parafraseando la expresión de Lledó, como el “despliegue del círculo del yo que se expande”. Que se expande a fuerza de identificarse con

---

<sup>1260</sup> DORADO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, p. 84.

<sup>1261</sup> Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel Guillot Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002, p. 67. Muy sugestivamente, Levinas pone a Sócrates como al primer maestro de Occidente en esta reducción por la cual se instiga a “no recibir nada del Otro sino lo que está en mí, como si desde toda la eternidad yo tuviera lo que me viene de fuera”. Ibidem.

aquello que asimila, *sms* similares, agregamos nosotros. Una expansión producida mediante las distintas apropiaciones que el yo acomete, al albur de lo acontecido en el mundo del que es partícipe<sup>1262</sup>.

Como ya notamos, ambas vías del reconocimiento político, fraternidad y amistad, tendían a brotar desde el núcleo de la familiaridad, de la pertenencia y de la posesión de lo «propio». Siendo esto último mucho más explícito en el caso de la fraternidad que en el de la amistad, tampoco cabe esperar de esta última que nos exima del lazo militante y conflictual. No solo porque una determinada idealización de la amistad puede funcionar, en la práctica, como mera proyección del yo o del nosotros<sup>1263</sup>. Esto es: como la ilusión que cubre el desgarramiento de un tejido cultural densamente competitivo o agonial<sup>1264</sup>. Sino también, sobre todo, porque la condición de posibilidad y sentido de «tener» amigos es ser capaz de distinguir y repeler, precisamente, a los enemigos. En este esquema, los enemigos serían aquellos a los que la consciencia del yo no puede asimilar. Pero, también, serían aquellos otros por los cuales el yo (o el nosotros) teme ser asimilado; es decir, *devorado*. La dialéctica schmittiana del amigo-enemigo es posiblemente el ejemplo más nítido de este recorrido a día de hoy. Con Schmitt, no obstante, el sentido de esta distinción se eleva al rango de “estatuto óntico”<sup>1265</sup> de lo político. Es decir, la demarcación amigo-enemigo se vuelve la distinción constitutiva y *esencial* de la política, así como la enemistad se define por su rasgo público, no privado. Para Schmitt,

...enemigo solo es un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone normativamente a otro conjunto análogo. Solo es enemigo el enemigo público, pues todo cuanto hace referencia

---

<sup>1262</sup> Levinas se acerca al concepto de yo en estos precisos términos. “Ser yo es...tener la identidad como contenido. El yo no es un ser que permanece siempre el mismo, sino el ser cuyo existir consiste en identificarse, en recobrar su identidad a través de todo lo que le acontece”. El mundo, *que podría alterar o transformar al yo*, fracasa ante la estructura de éste que tiende a representar y pensar dicha alteración con su propio esqueleto conceptual de “yo”. Y con un fuerte eco cartesiano, Levinas sostiene: “el Yo es idéntico hasta en sus alteraciones. La identidad universal en la que lo heterogéneo puede ser abarcado, tiene el esqueleto de un sujeto, de la primera persona. Pensamiento universal, es un «Yo pienso»”. Ibid., p. 60.

<sup>1263</sup> Empleo el término proyección, en tanto que mecanismo de defensa psíquico, y en los términos en los que describí los dispositivos de la identificación proyectiva. Ver, capítulo 6, pp. 295, 311 y 326.

<sup>1264</sup> Arendt destaca en otro texto que la competencia que implicaba el término *aristenein* (ser el mejor) tenía su modelo en la lucha y dio “a Héctor y Aquiles la oportunidad de mostrarse tal como eran, de manifestarse realmente...Lo mismo ocurre con la guerra entre griegos y troyanos...a la que corresponde una disputa entre los dioses que otorga su pleno significado al enfurecido combate y que demuestra que hay algo divino en ambos bandos...[El] modo homérico de mostrar en todas las cosas dos aspectos que solo aparecen en la lucha, es también el de Heráclito cuando dice que la guerra “es el padre de todas las cosas”. Aquí, la violencia de la guerra...todavía proviene directamente de la energía y la potencia del hombre, que únicamente puede mostrar su fuerza cuando la pone a prueba frente a algo o alguien”. Hannah ARENDT, *¿Qué es la política?*, Traducción de Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997, p. 110.

<sup>1265</sup> Carl SCHMITT, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, traducción de Rafael Agapito, Alianza Universidad, Madrid, 1991, p. 59.



a un conjunto tal de personas, o en términos más precisos a un pueblo entero, adquiere *eo ipso* carácter público. *Enemigo es en suma hostis, no inimicus*<sup>1266</sup>. (Cursivas añadidas).

Schmitt se remite a Platón, en *República*, para distinguir entre guerra y enemistad hacia los bárbaros, de un lado, de sedición y discordia entre amigos, del otro<sup>1267</sup>. En ese pasaje, Sócrates instruye a Adimanto sobre el comportamiento que deberían guardar los soldados helenos en la batalla, una vez hubiesen vencido. Todo el fragmento en el que se apoya Schmitt para sostener el esqueleto dialéctico de su concepto de lo político parece sintetizarse a partir de las enseñanzas de Sócrates a su amigo. Resumiendo: primero, no tomar esclavos entre los combatientes de cultura helena, pues al no hacerlo “se volverán más bien contra los bárbaros y dejarán en paz a los propios griegos”<sup>1268</sup>. Segundo, no despojar al cadáver del contrincante más que de sus armas; es decir: no profanar su cuerpo<sup>1269</sup> (esta prohibición no rige para el caso de los soldados no griegos)<sup>1270</sup>. Tampoco devastar tierras helénicas, solo tomar de los vencidos su cosecha anual. La razón de tales favores con los perdedores es expresada por Sócrates diáfananamente:

Creo que los dos nombres de guerra y sedición corresponden dos realidades en las discordias que se dan en dos terrenos distintos: lo uno se da en lo doméstico y allegado; lo otro, en lo ajeno y extraño. La enemistad en lo doméstico es llamada sedición; en lo ajeno, guerra... *Afirmo que la raza griega es allegada y pariente para consigo misma, pero ajena y extraña en relación con el mundo bárbaro*<sup>1271</sup>. (Cursivas añadidas).

Es interesante extraer de esta distinción, hecha por Platón hace ya veinticinco siglos, algunas de sus implicaciones para la cuestión del reconocimiento recíproco. En primer lugar, la identificación de la alteridad como *hostis*, del extranjero como bárbaro, *del diferente cultural como enemigo*, desborda la línea divisoria que el pensamiento político ilustrado y cosmopolita ha tendido a caracterizar su relación con este punto. Un pensador en las antípodas de Schmitt,

---

<sup>1266</sup> Ibidem.

<sup>1267</sup> PLATÓN, *La República*, V, XVI, 470 a-d, p. 328.

<sup>1268</sup> Ibid., 469 c, p. 326.

<sup>1269</sup> Ibid., 469 d, p. 327.

<sup>1270</sup> La gran transgresión a este principio la comete el propio Aquileo con la muerte de Héctor. Homero relata el ultraje ignominioso del cuerpo sin vida de Héctor. Aquileo “horadó sus tendones detrás de ambos pies...e introdujo correas detrás de piel de buey y le ató al carro, de modo que la cabeza fuera arrastrando...Gran polvareda levantaba el cadáver mientras era arrastrado...la cabeza, antes tan graciosa, se hundía toda en el polvo; porque Zeus la entregó entonces a los enemigos, para que allí, en su misma patria, la ultrajaran?”. HOMERO, *Iliada*, XXII, 395, p. 413.

<sup>1271</sup> Ibid., 470 b-c, p. 328.

como Isaiah Berlin, por ejemplo, no se aleja demasiado de las conclusiones de aquel cuando observa que el deseo de estatus y reconocimiento puede fácilmente conducir a:

...preferir ser matoneado y desgobernado por algún miembro de mi propia raza o de mi misma clase, que aun así *me reconoce como hombre y como rival* —es decir, como igual— a ser bien y tolerantemente tratado por alguien de algún grupo superior o remoto, *que no me reconoce como alguien como el que yo deseo ser*<sup>1272</sup>. (Cursivas añadidas).

En lo que respecta a la problemática de la reciprocidad en el vínculo de reconocimiento, tanto el liberalismo nacional como sus críticos acérrimos tienden a solaparse: cualquiera *de los nuestros* es preferible a cualquiera de *los otros*, incluso al mejor *de los de ellos*. Pues no se cuestiona en ningún caso que el bien y la superioridad residen en lo que es conocido *para y por* nosotros: en lo que *re-conocemos* como «nuestro». La anterior referencia a Platón indica la dificultad reiterada con la que topamos —al interior de nuestra propia tradición de pensamiento— para salirnos del esquema por el cual el reconocimiento demandado proviene de un imperativo que equipara lo político con la capacidad de daño (o de blindaje defensivo) hacia los otros. Desde el punto de vista teórico, tanto la capacidad de agredir como la de defenderse, dejan inalterada la relación violenta con la alteridad. No es lo mismo dañar activamente que defenderse de un potencial o eventual perjuicio; no obstante, la relación de dominación subyacente permanece indistintamente en ambos casos.

Los obstáculos que hemos heredado para reconocer (ya no digamos amparar) la pluralidad humana, como le recordaba Arendt a Voegelin, tienen mucho que ver con los obstáculos que nos impiden poder pensar la identidad *de otro modo*. Un modo que ya no necesite hacer coincidir las posibilidades del ser (y del *self*) con las de la geometría ni con las de la lógica identitaria griega. En otras palabras, un modo de ser en que la noción de otredad trascienda ética y políticamente —es decir: *para y con* los otros— los axiomas de la ontología y la esencia.

---

<sup>1272</sup> Isaiah BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 1969, p. 157-158 citado en Yael TAMIR, “The Land of the Fearful and the Free”: *Constellations*, Volume 3, N 3 (1997), p. 302. (La traducción a la cita de Berlin es propia y ha sido levemente modificada la formulación del autor para respetar, sin alterar el sentido, la concordancia con el texto precedente).



## Conclusiones:

La tierra no puede venderse para siempre porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes<sup>1273</sup>.

¿Cómo clausurar un trabajo que, ya desde el inicio, nos aventuramos a proponer como apertura? La labor teórica conlleva, además de una raíz afincada en el respeto por la complejidad de la verdad, un cierto viaje de la mente. Los teóricos de la política han sido, por lo general, buenos viajeros. Pero hay que aclarar que sus viajes no siempre requirieron un desplazamiento físico<sup>1274</sup>. Al igual que los creadores —que siempre están en un sitio y fuera de él al mismo tiempo— el viaje teórico implica una expansión no agresiva hacia un lugar extraño que puede ser real o imaginado. Pero también implica la vuelta al punto de partida para relatar lo que se ha aprendido: compartir con los otros el fruto de nuestros hallazgos porque sin ellos nada tendría significado. Así expresado, estas conclusiones serían algo parecido a volver a casa. Volver a casa no solo para reencontrarnos y reconocernos en los oyentes; sino también para descansar y soñar con otros viajes teóricos en el futuro.

En el transcurso de este recorrido he tenido que atravesar algunas dificultades. Comenzando, quizás, por la propia temática de mi investigación. La identidad y su reconocimiento en el espacio público ha sido, y sigue siendo, una cuestión desbordante, multifacética, que roza el infinito. No es sencillo interrogar sus recovecos; pues cabe siempre la posibilidad de perderse, de hacer rodeos innecesarios, de no encontrar la salida. Aún peor, desde una perspectiva política, existe el riesgo de caer en planteos contaminados de omnipotencia. Es fácil, en este punto, resbalar hacia esquemas que tienden a presentar al *self* del ciudadano como una totalidad cerrada sobre sí misma. Es más fácil aún agotarse en falsos dilemas y disputas, como los que todavía se entablan bajo el sayo de las ideologías románticas y que continúan vivísimas tanto dentro como fuera del mundo académico. Comunitaristas *versus* liberales, nacionalistas *versus* cosmopolitistas, tradicionalistas *versus* modernistas, etc. Una vez que se cae en la trampa de plantear el asunto como si realmente fuera una opción

---

<sup>1273</sup> Levítico 25:23.

<sup>1274</sup> Sheldon WOLIN, “*Theoria: The Theoretical Journey*” en *Tocqueville Between Two Worlds. The Making of a political and Theoretical Life*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 2001. pp. 34-35.

entre distintos bandos o fraternidades; entonces derrapar es solo cuestión de tiempo. A veces, las rencillas y disputas teóricas suelen significar que ya se ha entrado en el laberinto de las identificaciones azuzadas por prejuicios modernos. De ahí mi búsqueda de aperturas, hendijas y rasgaduras conceptuales; de otras teorías y de otras maneras de atender al asunto. Detenerse a pensar las cosas *de otro modo* o pensar desde los márgenes fue de gran ayuda, para mí, en esos momentos.

En primer lugar, dado que ha sido un punto esencial del que he partido, se confirma la necesidad de recuperar para la teoría política categorías, conceptos y formas del pensamiento capaces de traspasar las dicotomías del lenguaje científico entre lo objetivo y lo subjetivo. Tanto Eric Voegelin como Hannah Arendt me ofrecieron la posibilidad de pensar la identidad sin (esas) barandillas. No obstante, en sus textos también pude hallar esos hilos necesarios para el pensamiento con los que se teje una cierta mirada sobre la tradición y el presente. Sus reflexiones sobre el problema de la identidad en política son colaterales e implícitas, sin embargo, por esta razón resultan excelentes para enfocar el problema *desde otro lugar*. Muchas son las enseñanzas de estos maestros que me han servido para estructurar mi propia mirada sobre la identidad y el reconocimiento personal y comunitario. Me gustaría repasar algunas.

La importancia del vínculo entre amor y conocimiento como forma de no clausurar el pensamiento ante ninguna ontología ni sistema de ideas, primeramente. También el rescate del *man written large* que tanto Voegelin como Arendt recuperan de Platón. Me refiero a la metáfora de la comunidad política entendida tanto como un microcosmos como un *macroanthropos*. La *polis* sería, en parte, la proyección de lo que acontece en el foro interno de los hombres y mujeres que la habitan. De la idea por la cual se ponen en sintonía distintos aspectos del orden —psíquico, político y cósmico— se desprende un aire trascendente para la ciencia política. Este sustrato trascendente del pensamiento político que Voegelin pone tan claramente de manifiesto no es generalmente reconocido como tal por las ciencias sociales contemporáneas. Luego de cierto monopolio eclesiástico sobre el problema de la trascendencia para lo humano, la cuestión del suelo sin fondo de la existencia, la relación imposible con la omnipotencia, la apertura de la mente a aquello que no puede contener: la cuestión de la incertidumbre y el infinito...todas estas son materias que afectan la escala de la política y la ciudadanía. Asuntos que, de una forma u otra, condicionan la matriz de nuestra identidad tanto colectiva como individual.

Parecería a contramano de nuestro tiempo el entender a la ciencia y la teoría política en estratos tan hondos del *self*. La idea voegeliniana de la política como una ciencia del orden

cuyo vector trascendental integra una triple representación del concepto de verdad (psíquica, política y cósmica) apunta hacia la reapertura de preguntas metafísicas en las ciencias humanas. Sin embargo, esta reapertura metafísica hoy puede sernos útil solo en la medida que seamos capaces de distanciarnos de los arrastres omnipotentes que en el pasado se ocultaban tras ella. La parte griega y cristiana de nuestra herencia filosófica no consiguió establecer nunca una separación clara entre la idea de lo humano y la idea de la divinidad. Y, aunque no solemos pensarlo en estos términos, esto tiene imprecaciones políticas diarias: el determinismo, ya sea en sus variantes historicistas o científico-tecnológicas; el fanatismo o la ideologización de la mente; la *libido dominandi* o la obsesión por el control que impregna las relaciones entre pares; el pensamiento mágico que acampa a sus anchas entre los científicos del progreso y los estadistas de plató televisivo, por poner algunos ejemplos. Todo esto sería anecdótico si no fuera porque, como advirtió Arendt, “la omnipotencia del hombre hace a los hombres superfluos”<sup>1275</sup>. ¿Estamos seguros que nuestra identidad de ciudadanos libres, autónomos y racionales, de pies asentados en democracias “avanzadas” y “serias” se ha deshecho este hechizo? ¿Estamos seguros de que la pluralidad de la política y del mundo en el que vivimos es un valor a disfrutar y no una molestia con la que debemos, en el mejor de los casos, coexistir mal que nos pese? De todas las consecuencias lesivas que la fusión con lo omnipotente comporta hay una, especialmente, que pervierte la relación política genuina. La omnipotencia es estéril en política porque no nos permite apreciar y respetar la alteridad, nos difumina en lo uno y lo mismo. Y así, nos impide reconocer que no solo somos uno, ni dos, sino varios y distintos.

Al iniciar la investigación, en mi mente rondaba la hipótesis retórica. Me parecía intuir en ella una vía alternativa a la de las ensalzadas filosofías contemporáneas del lenguaje y la deliberación. Tenía una corazonada entonces que, creo, este trabajo confirma: la perspectiva retórica permite comprender desde un lugar diferente el problema de la identidad en el espacio público. En la retórica cívica y mediterránea late otra forma de concebir el juicio, la imaginación, el silencio y la palabra. Un juicio que se asienta sobre la aceptación plena de la contingencia humana, especialmente la contingencia de los afectos: el *aquí-y-ahora*, lo que cambia a cada momento y siempre puede ser de otro modo, las sustancias públicas que nos traspasan y que resultan imposibles de fijar en un eje de tiempo y espacio delimitado. Urge que comencemos a desmontar el malentendido dialéctico descomunal que pesa sobre la

---

<sup>1275</sup> Carta de Hannah Arendt a Eric Voegelin (8 de abril de 1951) en Peter BAEHR, “Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin”: *History and Theory*, Vol. 51 (October 2012), p. 376.

retórica, que la reduce a pura *ornatio* o que la asimila a las malas artes del engaño y la verborrea. Al profundizar en las lecturas de retóres como Isócrates o Quintiliano, de la defensa apasionada que ellos hacen de la parresía y la paz en la ciudad, se puede constatar cuánta puede ser la distancia entre retórica y demagogia.

Otro concepto que este tipo de retórica nos ofrece y que enriquece nuestro planteo teórico sobre la identidad es el de sentido común (*sensus communis*). Con Vico aprendí que el sentido común no es ni el término medio aristotélico ni una forma mayoritaria o popular de pensar. Esa sería la lectura racionalista y moderna de un término que depara una interpretación de más enjundia para la teoría política contemporánea. El *sensus communis*, al igual que la *inventio* retórica, es una actividad contingente guiada por la imaginación y en profunda concordancia con las formas de sentir humanas. Tanto la *inventio* como el sentido común se relacionan con el juicio y el pensamiento. Arendt parece apuntar a una noción similar cuando en reiteradas oportunidades se queja de que con la pérdida de la tradición y con el abuso de la lógica también hemos sido despojados de este sexto sentido elemental para la política y para la comunidad<sup>1276</sup>. El *sensus communis* retórico apunta hacia un saber que está en la base del conocimiento científico y del lenguaje racional, anterior a cualquier estructuración del *logos* que, con posterioridad, aparece como uno de sus destilados. Vico relacionaba este entramado de la imaginación mítica y poética con la infancia de las naciones que poblaban la tierra. Y en proximidad a éste situaba al *mutus*, origen mudo y olvidado de ser, cuya represión y negación comportaba diversas enfermedades civiles.

Situar al origen de los pueblos en sustratos tan profundos de la mente es algo muy distinto a explicar la fundación de la comunidad política a partir del cálculo, más o menos racional, que puede suponer la lucha por el reconocimiento o por la supervivencia. Significa, para empezar, salirse del neoplatonismo implícito en la definición del hombre, o de ciudadano, como animal racional. Pero también implica reconocer que tanto las instituciones políticas como la vida humana en comunidad no se fundan en conceptos o principios racionales ni en cánones absolutos del comportamiento; sino en la imaginación y la fantasía. Vico insistía en la importancia de cultivar estas porciones tan hondas de la identidad. Para este napolitano, la lógica racional por sí sola no bastaba para que el hombre pueda elaborar lo *ferox* en él. Si los hombres de verdad desean amansar su *ferinitas*, su propia ferocidad, deben

---

<sup>1276</sup> ARENDT, "El pensar y las reflexiones morales" en *Responsabilidad y juicio*, p. 166; también en ARENDT, *La vida del espíritu*, pp. 74-75.

atender a este espacio interior de contornos difusos en el que el único lenguaje posible es el de los niños y el de los poetas.

Nadie le puede quitar a la razón técnica sus maravillosos logros, los prodigios de sus descubrimientos, las oportunidades que nos forjamos como especie gracias al uso de sus herramientas. Sin embargo, al pensar en términos políticos, tarde o temprano nos damos cuenta de la inadecuación de sus presupuestos al ámbito de lo público y de la identidad humana. Es más, la racionalidad desconectada de la parte de la mente que no piensa con silogismos ni se codifica en fórmulas matemáticas, se transforma en una racionalidad zafia, prepotente, colonial. De la misma forma que una nación que reprime y olvida sus orígenes bárbaros —creyéndose civilizada *ab initio* y en esencia— además de engreída es una nación peligrosa, porque lleva consigo el germen de la tiranía y la violencia muda.

Me parece que no hay ningún antropomorfismo ingenuo en ampliar el concepto de nuestra *humanitas* hasta hacerlo coincidir con aquellas porciones de nuestra identidad que nos ocasionan temores, rechazo o vergüenza. Repensar la identidad de la ciudadanía no en función de la pertenencia a una cultura o de la adhesión a unos parámetros de conducta; sino en función de cómo nos tratamos los unos a los otros. De los tipos de relaciones que solemos establecer hacia dentro y, también, hacia afuera. Del comercio e intercambio *entre* nosotros y *hacia* los otros. ¿No sería ésta una forma un tanto más realista y creativa de comprender el juego de la política y el reconocimiento político de las identidades? Tal vez, si lo encarásemos desde este lugar, no abundarían los motivos para el orgullo. Pero, seguramente tampoco para el desasosiego.

Otro aspecto que considero relevante de este trabajo es la conexión entre la dimensión del *mutus* no solo con los orígenes de la comunidad política, sino también su estrecha asociación con el juicio y el pensamiento individual. En este sentido, las concomitancias entre la retórica y la teoría psicoanalítica son muy sugerentes. La noción por la cual los segmentos primordiales de nuestra identidad permanecen enterrados o sumergidos tras las innumerables capas de lo social, de lo lingüístico y de lo cultural constituye un engarce valioso entre estas dos corrientes de pensamiento. Creo que Freud hubiese asumido sin reparos la definición viquiana de la imaginación como nada más que memoria extendida o agravada<sup>1277</sup>. Pero, en ambos casos, se trata de una memoria que no se deja circunscribir por las narrativas modernas sobre ella. La memoria, tanto en la retórica como en el psicoanálisis,

---

<sup>1277</sup> VICO, *The New Science*, Book I, II, 211, p. 67; también en VICO, “La antiquísima sabiduría de los italianos”, p. 475.



no se entiende como la enemiga última y aguerrida del olvido, sino a partir de su prolongación y entrelazamiento con aquel. Se trata de un tipo de memoria que no aparece en ningún caso disociada de sus cualidades letárgicas.

Por el contrario, la noción de memoria batallante y heroica —tan afín a Platón y a los pensadores dialécticos— sale a la caza de los recuerdos y los convierte en posesiones. Para ello, necesita convertir al pasado en un paisaje geográfico con el que se relaciona de una forma un tanto agresiva: en la *persecución* de los recuerdos, la razón se desprende de las pasiones que la animan y así alcanza su propia autonomía. Sin embargo, este tratamiento predador de la memoria y el pensamiento desencadena, especialmente en la Modernidad, una concepción fóbica del olvido. Cuando los teóricos políticos modernos se refieren a él, parece que lo hicieran solamente recalcando su faceta represiva, amnésica. El olvido aparece asociado así a todo aquello que displace al *self* y le atemoriza recordar. En lo que atañe al origen de la comunidad nacional; este tipo de olvido aparece retratado mejor que nadie por Ernest Renan. Hasta donde pude averiguar, ningún teórico de la nación subrayó tan claramente como él la importancia del olvido como baza fundacional de la comunidad política. Fue él quien resaltó el parentesco de las memorias nacionales con el “error histórico”<sup>1278</sup> (o con la manipulación interesada) y con la urgencia por no revisitar los pactos de fusión originaria tantas veces contruidos a expensas de la violencia y la asimilación de otras identidades. Visto así, el ejercicio voluntarista de la nación —es decir: el nacionalismo— tiene algo de fóbico. No me dejan de llamar la atención los excesos de la interpretación plebiscitaria que, a día de hoy, se siguen cometiendo contra su teoría del origen nacional. Se repite como una letanía que las naciones verdaderamente democráticas son aquellas que se basan en la voluntad de los ciudadanos. Un “plebiscito de todos los días”<sup>1279</sup>, según su célebre frase pronunciada en la Sorbona. Pero raramente se admite con este lema lo que el propio Renan añadió a renglón seguido: que ninguna unidad política puede sostenerse solamente por la voluntad de sus miembros.

Y es que el *quid* consiste, a mi juicio, en darse cuenta que las claves de la identidad y del reconocimiento no pasan necesariamente por la voluntad. Ésta es, junto a la revaluación del oído como vía de acceso al conocimiento, la mayor lección política que he podido extraer del pensamiento de Freud. Sus teorías, junto con las de algunos de sus discípulos y discípulas, me dieron la oportunidad de pensar el mundo interno de la persona sin disociarlo de sus

---

<sup>1278</sup> Ernest RENAN, “¿Qué es una nación?”, pp. 14-15.

<sup>1279</sup> *Ibid.*, p.38.

vínculos grupales y a la vez sin permitir que éste quede maniatado o absorbido por la *voluntas*, la más ejecutiva y arbitraria de todas las facultades internas de gobierno.

La identidad de la ciudadanía es lo suficientemente opaca como para que se lo fiemos todo a la transparencia y al sentido de la vista. Un vicio imprudente, de ecos paranoides, que arrastra la política contemporánea desde de sus raíces atenienses. Freud supo salirse astuta e intuitivamente de ese imperio del ojo y de la luz como eslabones claves del conocimiento. En esto interpretaba muy distinto la partitura que tocaban los científicos de su época. En Freud emergen, esparcidas aquí y allí, las notas de su herencia judía. A partir de ese trasfondo entendió la palabra como ensalmo y cura, atendiendo primeramente a la matriz de silencio de la que brotan. Algo que resuena, a su vez, con los *medicamenta verborum* de los rétores y poetas latinos<sup>1280</sup>.

Es cierto que Freud se mostró bien alerta y combativo respecto a la desconfianza epistémica que sus métodos acarrearían para las ciencias sometidas a lo visual y a las metáforas lumínicas del conocimiento. Sin embargo, me parece que la principal resistencia a las ideas de Freud hoy se juega en el ámbito de lo político y nuestra manera de comprender la interioridad de la ciudadanía. Para comenzar, la noción de sujeto que emerge de sus ideas sobre el *id* o ello le abre una brecha inmensa a las teorías contractuales del gobierno. Los movimientos magmáticos del ello pueden hacer tambalear los pilares políticos básicos sobre los que se apoya el Estado-nación moderno. Él, que formaba también parte de ese ventarrón intelectual de la Modernidad, en esto se sale del libreto de forma magistral. Si, según su hipótesis, ni la consciencia ni la voluntad del yo (ni por extensión la del nosotros) controla u ordena de forma efectiva lo que sucede en el *self* de la persona, entonces ¿de dónde proviene y en qué (o quienes) se asienta la soberanía?

La respuesta a esta pregunta nunca fue fácil. Pero la versión secularizada de la ciencia política tiende a reducirla de forma binaria. O bien son los *yoes* individuales y solitarios, cuyas voluntades se agregan como las cuentas de un collar. O, por el contrario, son los colectivos humanos cuya fuerza no radica en la suma de las partes, sino en el *todo* único e indivisible de la comunidad territorialmente delimitada. A veces a ese “todo” grupal se lo representa como

---

<sup>1280</sup> “Tampoco ignoro que, tanto en el cuerpo humano como también en la mente que se ve afectada por diversas pasiones, las medicinas de las palabras (*medicamenta verborum*) parecerán a muchos sin efecto. Pero no se me escapa que, así como las enfermedades de la mente (*animorum morbi*) son invisibles, también lo son los remedios. Pues, así como aquellos que son asaltados por la falsa opinión deben ser liberados por máximas verdaderas; así los que cayeron por el oído puedan levantarse por el oído”. (La traducción del inglés es mía). Francesco Petrarca en George W. McCLURE, *Sorrow and Consolation in Italian Humanism*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1991, p. 54.

una persona ficticia o una institución suprema; a veces, con gran atrevimiento, como a un Dios mortal<sup>1281</sup>. Para este esquema, los mecanismos de la identidad son tan relevantes como el acoplamiento entre la tierra y los límites del territorio, que se dibujan con precisión cartográfica. Y es esta misma razón geométrica o cartográfica la que osadamente pretende explicar el mundo interno del ciudadano. La división entre el adentro y el afuera que instauran las fronteras estatales se condice con la división *in foro interno* que reproducen sus ciudadanos. Un mapa político partido en dos de forma excluyente. A un lado, un ámbito público, objetivo, visible, controlable: un espacio en donde cada cual queda inequívocamente identificado. Y del otro, un ámbito privado o íntimo completamente escindido de aquel, más bien despojado de cualquier resonancia política. En este esquema, la ambigüedad no es admisible. Como tampoco lo es la infancia, lo femenino y la creatividad. Aquí, los axiomas de no-contradicción y el principio de identidad aristotélico (A solo puede ser igual a A) le dan soporte a toda la estructura posterior y son la condición esencial para que este modelo funcione.

Al resituar al yo como uno más de los nódulos de la personalidad, el psicoanálisis también puso en cuestión su soberanía. El yo aparece ahora como una parte más, entre otras, del *self* o sí mismo. El mundo interno de la persona se pluraliza. No solo porque en nosotros ya se encuentran directa o indirectamente mentados *los otros*; sino porque ésa que “yo soy” no alcanza a definir e *identificar* todo aquello que sucede *en mí*. Existen fracciones de la subjetividad política que no podrán definirse por más que se quiera. Partes importantes del pensamiento de los ciudadanos que no serán definitivas ni absolutas: que pueden estar dentro y fuera a la vez, que se contradicen entre ellas sin que eso constituya una falacia. En ellas no rige ni la negación, ni la duda, ni el tiempo. Es decir, que no se guían por la identidad lógica que estructura a la consciencia intencionada. A nuestra mentalidad de ciudadanos exigentes y vigilantes no le resulta nada sencillo admitir esta tesis. La ausencia de tiempo, al menos de tiempo lineal y ordenado, en partes de nuestra psique tiene un punto de paradójico. En el núcleo de nuestra identidad, finita y temporal, aparece un enlace misterioso con la infinitud y lo atemporal. Como Winnicott, yo también creo que esta paradoja no debe resolverse si es que deseamos seguir aprendiendo de ella.

Aunque pareciera que lo que digo tiende la mano hacia la promesa metafísica, pienso que no hace falta llegar ni tan lejos ni tan alto para apreciar el valor de esta paradoja. Que, así como está, abierta e inacabada, nos ayuda sutilmente a comprender asuntos tan terrenales y

---

<sup>1281</sup> “This is the Generation of the great LEVIATHAN, or rather (to speak more reverently) of that *Mortall God*, to which wee owe under the Immortall God, our peace and defence”. (Mayúsculas y cursivas en el original). HOBBS, *Leviathan, or The Matter...*, 2, 17, p. 132.

políticos como el del reconocimiento de los otros. Los tramos finales de esta investigación me han mostrado que no puede haber valoración genuina de la alteridad sino no hay al mismo tiempo percepción interna, *re-conocimiento* de uno mismo. La tradición dialéctica y su sello hegeliano ha tendido a presentar esta cuestión desde un punto de vista muy dominante y aguerrido. Tal es así que, en el escenario corpóreo de la política, aun hoy se siguen planteando las relaciones de reconocimiento recíproco exclusivamente en término de “luchas”.

Naturalmente, la acción política orientada al reconocimiento público ha tenido aspectos nobles a lo largo de la historia; pues a menudo fue animada por una expectativa sincera de justicia. Pero conviene no pasar por alto las connotaciones violentas del vocablo “lucha” en política. Estas miradas pugnaces —que tanto protagonismo han adquirido en el discurso público de los últimos años— también son guerras internas que *arruinan* la subjetividad del individuo que se emplea a fondo en ellas. La guerra puede ser a la política lo que la psicosis representa para el pensamiento de la persona: un punto de no retorno, un verdadero callejón sin salida. Paul Ricœur, por ejemplo, planteó tímidamente cierto malestar con esta pretensión inflada de las luchas por el reconocimiento. Pero, al buscar una puerta de salida teórica para este problema, se refirió a los estados de paz. Estados de paz a los que rebajó rápidamente a meras “treguas” en la pelea incesante por el reconocimiento<sup>1282</sup>. Lamentablemente, el uso del término tregua deja intacto el planteo que fusiona a la política con la guerra. Éste es un punto importante con el que discrepo.

Las últimas páginas de este trabajo presentan otras experiencias del reconocimiento público que, a mi entender, podrían describirse como genuinamente políticas y pacíficas. La diáspora; el duelo y su desposesión identitaria; la amistad que se aleja de los esquemas guerracivilistas y de la dialéctica amigo-enemigo. La verdadera amistad política no es aquella que se establece por la irradiación de un yo que se expande a fuerza de identificaciones esquizoides con su entorno. Más bien, sería aquella que se cimenta sobre el lazo respetuoso del discurso sereno, que no tiene por qué significar afinidad ideológica ni igualdad en los gustos. En sí, la amistad política desconoce las posesiones y las pertenencias. En tiempos tan predadores y competitivos como los que vivimos, conviene no idealizar demasiado a la amistad, pues puede ocultar tras de sí un fondo todavía militante y compensatorio. Arendt fue muy perspicaz cuando observó que la *philia* aristotélica era también un paliativo para una sociedad tensada hasta el extremo por su propio espíritu de expansión y lucha. Vico, por su parte, fue

---

<sup>1282</sup> “Y solo como una tregua en el centro de la conflictualidad *sin fin* se invocaba la experiencia efectiva del intercambio ceremonial del don como figura privilegiada de los estados de paz”. (Cursivas añadidas). RICCEUR, *Caminos de reconocimiento...*, p. 322.

uno de los primeros autores modernos en señalar el tétrico parentesco lingüístico, para las lenguas griega y latina, entre enemigo y extranjero, entre *hostis* y huésped.

Quizás sea este trago tan amargo de nuestra propia herencia el que nos permita reemprender un nuevo viaje en el futuro. Aristóteles, él mismo un meteco, creía que la vida del *theorós* no solo debía equipararse a la del viajante, sino también a la del *xenikós*, el extranjero en la ciudad. Pienso que se puede dar vuelta el orden de esta sentencia y obtener un significado diferente y oportuno. Reconocer al extraño, al forastero, como a un *theorós*: como alguien que trae consigo algo que enseñarnos sobre su ciudad y sobre la nuestra. En este sentido, ya podemos intuir en la hospitalidad y la apertura generosa a los otros no solo una virtud ética sino la labor primordial de la política.

## BIBLIOGRAFÍA

Laura ADRIÁN-LARA, *Dialéctica y calvinismo en la teoría política contemporánea*, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Universidad Complutense, Madrid, tesis doctoral, septiembre de 2012.

AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, traducción Santos Santamaría del Río y Miguel Fuertes, Biblioteca de Autores Cristianos, 1985.

Bernhard W. ANDERSON, "Politics and the Transcendent. Eric Voegelin's Philosophical and Theological Analysis of the Old Testament in the Context of the Ancient Near East": *The Political Science Reviewer* n° 1 (1971).

Benedict ANDERSON, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London, 1983.

\_\_\_\_\_, *Imagined Communities*, en John Hutchinson and Anthony D. Smith (eds), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Eduardo ANGARITA ROJAS, "De Freud a Bion. De la neurosis a la psicosis": *Psicoanálisis XXI*, Vol. 2 (2009).

Didier ANZIEU, "Del horror al vacío a pensar en él: Pascal" en *El cuerpo de la obra. Ensayos psicoanalíticos sobre el trabajo creador*, siglo veintiuno editores, México, 1993.

\_\_\_\_\_, "La piel, la madre y el espejo en los cuadros de Francis Bacon" en *El cuerpo de la obra. Ensayos psicoanalíticos sobre el trabajo creador*, siglo veintiuno editores, México, 1993.

\_\_\_\_\_, *El autoanálisis de Freud y el descubrimiento del psicoanálisis*, siglo veintiuno editores, Volumen 2, México, 1998.

\_\_\_\_\_, *El yo-piel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_, "Funciones del Yo-piel": *Publicación periódica orientada al tratamiento de la periódica violencia* N° 2, Año I (noviembre 2001), <http://www.vivilibros.com/excesos/02-a-02.htm>

\_\_\_\_\_, con Jacques-Yves Martin *La dinámica de grupos pequeños*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997.

Antoine ALBALAT, *La vie de Jésus d'Ernest Renan*, Source Gallica, Bibliothèque nationale de France, disponible en: [ftp://ftp.bnf.fr/545/N5453876\\_PDF\\_1\\_-1DM.pdf](ftp://ftp.bnf.fr/545/N5453876_PDF_1_-1DM.pdf).

Gabriel ALMOND and Sidney VERBA (eds.) *The Civic Culture Revisited*, SAGE, Newbury Park, California, 1989.

Amy ALLEN, "Are We Driven? Critical Theory and Psychoanalysis Reconsidered": *Critical Horizons. A journal of Philosophy and Social Theory*, Vol. 16 Issue 4 (2015).

Víctor ALONSO ROCAFORT, *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2010.

\_\_\_\_\_, "La libertad de movimiento en Hannah Arendt": *Revista de Estudios Políticos*, N° 145 (julio-septiembre de 2009).

\_\_\_\_\_, "El olvido de la retórica en el posthumanismo heideggeriano": *Política y Sociedad*, Vol. 45, n°3 (2008).

\_\_\_\_\_, "Giambattista Vico: mimbres para una ciudadanía retórica y democrática": *Cuadernos sobre Vico* 21/22 (2008).

K. Anthony APPHIA, "Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction" en Charles TAYLOR [et Al.], *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1994.

Hannah ARENDT, *On Revolution*, Penguin Books, London, 1990.

\_\_\_\_\_, ¿Qué es la política?, Traducción de Rosa Sala Carbó, Paidós, Barcelona, 1997.

\_\_\_\_\_, "Comprensión y política", en *De la historia a la acción*, traducción de Fina Birulés, Paidós I.C.E. U.A.B., Barcelona, 1999.

\_\_\_\_\_, *Rabel Varnhagen. Memorias de una mujer judía*, Lumen, Barcelona, 2000.

\_\_\_\_\_, *Responsabilidad y juicio*, traducción de Miguel Candel y Fina Birulés, Paidós, Barcelona, 2007.

\_\_\_\_\_, *La condición humana*, Traducción de Ramón Gil Novales, Paidós Surcos, Barcelona, Buenos Aires, 2009.

\_\_\_\_\_, *Los orígenes del totalitarismo*, traducción de Guillermo Solana, Taurus, Madrid, 1998.

\_\_\_\_\_, "Discusión con amigos y colegas en Toronto" en *Lo que quiero es comprender. Sobre mi vida y mi obra*, Trotta, Madrid, 2010.

\_\_\_\_\_, "El concepto de historia: antiguo y moderno", en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios para la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 2003.

\_\_\_\_\_, "¿Qué es la autoridad?" en: *Entre el pasado y el futuro, Ocho ejercicios para la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 2003.

\_\_\_\_\_, "La crisis en la educación" en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 2003.

\_\_\_\_\_, "La tradición y la época moderna" en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, traducción de Ana Poljak, Península, Barcelona, 2003.

\_\_\_\_\_, *La vida del espíritu*, traducción de Carmen Corral y Fina Birulés, Buenos Aires, 2002.

\_\_\_\_\_, "Sobre la humanidad en tiempos de oscuridad. Reflexiones sobre Lessing" en *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001.

\_\_\_\_\_, "Philosophy and Politics": *Social Research*, Vol.71 N° 3 (Fall 2004).

\_\_\_\_\_, "Nosotros, los refugiados (enero de 1943)" en *Escritos Judíos*, Edición de Jerome Kohn y Ron M. Feldman, Paidós, Madrid, 2009.

\_\_\_\_\_, *El concepto de amor en san Agustín*, traducción de Agustín Serrano de Haro, Ediciones Encuentro, Madrid, 2009.

\_\_\_\_\_, con Mary MCCARTHY, *Entre amigas. Correspondencia entre Hannah Arendt y Mary McCarthy (1949-1975)*, Traducción de Ana María Becciu, Lumen, Barcelona, 2006.

ARISTÓTELES, *Moral, A Nicómaco*, Traducción de Patricio de Azcárate, Colección Austral, Espasa, Madrid, 1978.

\_\_\_\_\_, *Política*, traducción, prólogo y notas de Carlos García Gual y Aurelio Jiménez Pérez, Alianza, Madrid, 1993.

\_\_\_\_\_, *Retórica*, Introducción, traducción y notas de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

- \_\_\_\_\_, *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994.
- John ARMSTRONG, *Nations before Nationalism*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1982.
- John Langshaw AUSTIN, *How to Do Things with Words?*, J.O. Urmson and Marina Sbisa editors, Harvard University Press, Cambridge, 1975.
- Francis BACON, *Novum Organum*, ed. by Joseph Devery, Collier, New York, 1902.
- Peter BAEHR, “Debating Totalitarianism: An Exchange of Letters Between Hannah Arendt and Eric Voegelin”: *History and Theory*, Vol. 51 (October 2012).
- Marie L. BAIRD, “Eric Voegelin’s Vision of Personalism and Emmanuel Levinas’s Ethics of Responsibility: Toward a Post-Holocaust Spiritual Theology?”: *The Journal of Religion*, Vol. 79, N° 3 (July 1999).
- Michael BALINT, *La falta básica*, Paidós, Barcelona, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Psychotherapeutic Techniques in Medicine*, Tavistock Publications, London, 1961.
- Giuseppe BALLACCI, *Retórica y política. Antiguas enseñanzas y nuevos retos para la teoría política*, Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Autónoma de Madrid, tesis doctoral, Madrid, abril de 2010.
- Julieta BARREIRO, “La problemática de la subjetividad y la clínica de Winnicott: verdadero y falso self”: *Perspectivas en Psicología*, Vol. 8 N° 2 (noviembre 2011).
- Helena BÉJAR, *El corazón de la república*, Paidós, Buenos Aires, 2000.
- \_\_\_\_\_, “Bauman, Simmel y Freud: tres visiones de la ambivalencia” en Antonio Ariño Villarroya (ed.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Madrid, 2005.
- Seyla BENHABIB, *Situating the Self*, Routledge, New York, 1992.
- Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia*, traducción de Jesús Aguirre, Taurus, Madrid, 1973.
- Emile BENVENISTE, *Indo-European Language and Society*, Translated by Elizabeth Palmer, Faber and Faber Limited, London, 1973.
- Isidoro BERENSTEIN, “The Link and the Other”: *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 82 (2001).
- Isaiah BERLIN, “Giambattista Vico”: Cuadernos sobre Vico 11-12, (1999-2000).
- \_\_\_\_\_, *Vico and Herder: Two Studies on History of Ideas*, Viking, New York, 1976.
- José M. BERMUDO, “Vico y Descartes”: Cuadernos sobre Vico 9-10, (1998).
- Richard BERNSTEIN, “Ricœur’s Freud”: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* Vol. 4 N° 1 (2013)
- María Cristina BETRIAN I PIQUET, “Desvelando fanatismos cotidianos de la mano de un niño”: *Foro Interno*, N° 3 (diciembre de 2003).
- Bruno BETTELHEIM, *Heridas simbólicas: los ritos de la pubertad y el macho envidioso*, Barral, Barcelona, 1974.
- \_\_\_\_\_, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, traducción de Silvia Furió, Ares y Mares, Barcelona, 2006.



- Wilfred R. BION, "Attacks on Linking": *The International Journal of Psychoanalysis* Vol. 40 (1959).
- \_\_\_\_\_, "Differentiation of the Psychotic from the Non-Psychotic Personalities": *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 38 (1957).
- \_\_\_\_\_, *Experiences in Groups and Other Papers*, Tavistock-Routledge, London, 1961.
- \_\_\_\_\_, *Aprendiendo de la experiencia*, Paidós, Buenos Aires, 1962.
- \_\_\_\_\_, *War Memoirs 1917-1919*, Francesca Bion editor, Karnac, London, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Elementos de Psicoanálisis*, Lumen-Hormé, 3ª ed., Buenos Aires, 2000.
- Fina BIRULÉS, "Nedar contra les ones. Memòria i Política en Walter Benjamin": *Quaderns del memorial democràtic*, Vol. 1 (2010).
- Gérard BLÉANDONU, "Las transformaciones de Bion": *Psicoanálisis APdeBA* Vol. XXII, nº 2 (2000).
- Jorge Luis BORGES, "El reloj de arena", El hacedor, Alianza Editorial, Barcelona, Madrid, 1998.
- John BREUILLY, "Approaches to Nationalism", en G. Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, London, Verso/ New Left Review, 1998.
- David BROWN, "Are there good or bad nationalisms?": *Nations and Nationalism*, Vol. 5, nº 2, (1999).
- J. BROWN, "Bion's Discovery of Alpha Function: Thinking under Fire on the Battlefield and in the Consulting Room": *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 93 (2012).
- Roger BROOKE (ed.), *Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology*, Routledge, London, 2000.
- Rogers BRUBAKER, *Nationalism reframed: Nationhood and the national question in the New Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Walter BRUEGGEMANN, "Walter Brueggemann on Micheal Walzer's "In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible": *Political Theology Today. A Forum of interdisciplinary and interreligious dialogue* (March 2013), disponible en: <http://www.politicaltheology.com/blog/journal/>.
- Martin BUBER, *The legend of the Baal Schem*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Cuentos Jasídicos*, Paidós, Buenos Aires, 1978.
- James BUCHANAN AND Gordon TULLOCK, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy*, en *The collected Works of James Buchanan*, Vol. 3, Liberty Fund, Indianapolis, 1999.
- Rais BUSOM (ed.), *Vico*, Península, Barcelona, 1989.
- Judith BUTLER, *The Psychic Life of Power*, Stanford University Press, Stanford CA, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, traducción de Jacqueline Cruz, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Madrid, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, traducción de Fermín Rodríguez, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, México, 2006.

\_\_\_\_\_, *Parting Wings: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, New York, 2012.

\_\_\_\_\_, “Moral Sadism and Doubting One’s Own Love. Kleinian Reflections on Melancholia” en Lyndsey Stonebridge and John Phillips (editors), *Reading Melanie Klein*, Routledge, London and New York, 1998.

Mark BUTTON, *Political Vices*, Oxford University Press, New York, 2016.

Julio CABRERA, *La nación como discurso. El caso gallego*, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), colección Monografías, nº 126, Madrid, 1992.

Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne, nouvellement mise en quatre livres*, Jean Martin, Genève, 1565, Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-7076>.

Fernando CANALE, “Consideraciones acerca de la máxima freudiana “Wo Es war, soll Ich werden””: *Reflexiones Marginales* Nº 20, publicación digital de filosofía, disponible en : <http://reflexionesmarginales.com/3.0/category/24/24-articulos/>

María José CANO, “La creación en las cartas de Maimónides”: *Revista Española de Filosofía Medieval*, nº 12 (2005).

José Domingo CAPARRÓS, “La retórica en la interpretación psicoanalítica”: *E.L.U.A Estudios de Lingüística*, Nº 5 (1988-1989).

Adriana CAVARERO, *Inclinations: A Critique of Rectitude*, Stanford University Press, Stanford, California, 2016.

\_\_\_\_\_, “Inclinaciones desequilibradas” en Begonya Saez Tajafuerce (ed.) *Cuerpo, Memoria y Representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*, Icaria, Barcelona, 2014.

James CLARKE, “Rousseau, Recognition and Self-Love”: *Inquiry. An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, Vol. 52 Issue 6 (2009).

Jorge COLAPINTO, “La psicología grupal: algunas consideraciones críticas”: *Revista Argentina de Psicología*, año II, Nº 8, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1971.

Josep M. COLOMER, “La teoría económica de la política” en Fernando Vallespín Oña (coord.), *Historia de la teoría política*, Alianza, Madrid, 1995.

Julie E. COOPER, “Vainglory, Modesty, and Political Agency in the Political Theory of Thomas Hobbes”: *The Review of Politics* Nº 72 (2010).

\_\_\_\_\_, “A Diasporic Critique of Diasporism”: *Political Theory* Vol. 43 Nº 1 (February 2015).

Julio CORTÁZAR, “Casa tomada” en *Bestiario*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970.

Benedetto CROCE, *The Philosophy of Giambattista Vico*, translated by R.G Collingwood, Howard Latimer Limited, London, 1913.

Robert DAHL, *La Democracia. Una guía para los ciudadanos*, Taurus, Buenos Aires, 1999.

Roberta DE MONTICELLI, *El futuro de la fenomenología. Meditaciones sobre el conocimiento personal*, Frónesis, Universitat de València, Madrid, 1998.

Gilles DELEUZE y Félix GUATTARI, “1933. Micropolítica y segmentaridad” en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, traducción de José Vázquez Pérez, Pre-textos, Valencia, 2002.

Donatella DELLA PORTA and Michael KEATING (eds.), “How many approaches in the social sciences? An epistemological introduction”, en *Approaches and Methodologies in the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

René DESCARTES, *Philosophical Writings*, translated by John Cottingham, Robert Stoothof, and Douglas Murdoch, Tomo 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Jacques DERRIDA, *De la gramatología*, Siglo veintiuno editores, Madrid, México DF, 1986.

\_\_\_\_\_, “Nacionalidad y nacionalismo filosófico”, traducción de Marie-Christine Peyrone, en AAVV, *Diseminario. La desconstrucción. Otro descubrimiento de América*, XYZ Editores, Buenos Aires, 1987.

\_\_\_\_\_, “Primera sesión. 12 de diciembre de 2001” en *La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*, traducción Cristina de Peretti y Delmiro Rocha, Manantial, Buenos Aires, 2010.

Karl DEUTSCH, “Nationalism and Social Communication” en Hutchinson and Anthony D. Smith (eds), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Armando DONOSO, “El concepto de la conciencia como epifenómeno (según Le Dantec)”: *Revista de Artes y Letras*, Año II, n° 1 (enero de 1918).

Juan DORADO ROMERO, *Fantasías de omnipotencia en la ciencia y la política*, Departamento de Ciencia Política y de la Administración II, Universidad Complutense, Madrid, tesis doctoral, junio de 2015.

\_\_\_\_\_, “La mónada psíquica y la omnipotencia del ciudadano: Cornelius Castoriadis”: *Revista de Estudios Políticos*, N° 157 (julio-septiembre 2012).

\_\_\_\_\_, “Moshe Halbetal, Maimonides. Life and Thought”: *Foro Interno* N° 14 (2014).

Anthony DOWNS, *An Economic Theory of Democracy*, Harper, New York, 1957.

Stan Spyros DRAENOS, “Thinking Without a Ground: Hannah Arendt and the Contemporary Situation of Understanding” en Melvin HILL (Editor), *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, New York, 1979.

David EASTON, *Esquema para el análisis político*, Amorrortu, Buenos Aires, 1999

\_\_\_\_\_, “The Decline of Modern Political Theory”: *The Journal of Politics*, vol. 13, n° 1 (1951).

Edward EMERY, “Facing “O”: Wilfred Bion, Emmanuel Levinas and the Face of the Other”: *Psychoanalytic Review* N°87 Vol. 6 (2000).

ESQUILO, “Agamenón” en *Tragedias completas*, traducción de José Alemany, Biblioteca Edaf, Madrid, 2004.

Josep Maria ESQUIROL, *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Acantilado, Barcelona, 2015.

Leslie FARBER, *The Ways of the Will*, Basic Books, New York, 2000.

José FAUR, “Vico y la tradición hebrea”: Cuadernos sobre Vico 7/8, (1997).

\_\_\_\_\_, “Vico, Religious Humanism and the Sephardic Tradition”: *Judaism* n° 27 (1978).

Fernando FERNÁNDEZ-LLEBREZ, “Pensamiento trágico y ciudadanía compleja: crítica a la razón omnipotente”: *Foro Interno* n°1 (2001).

José Antonio FERNÁNDEZ LÓPEZ (ed.), *Judaísmo finito, judaísmo infinito*, ediciones Tres Fronteras, Murcia, 2009.

Charles FIERZ, “Philosophical Implications of Ernesto Grassi: A New Foundation of Philosophy?”: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 27, N° 2 (1994).

Ricardo FORSTER, *El exilio de la palabra. Ensayos en torno a lo judío*, Libros ARCIS-LOM, Santiago de Chile, 1997.

Michel FOUCAULT, *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, traducción de Hernán Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.

Javier FRANZÉ, “Verdad y política: la crítica de Eric Voegelin a Max Weber sobre la relación entre ciencia y política”: *Astrolabio Revista Internacional de Filosofía*, N°3 (2006).

Nancy FRASER and Axel HONNETH, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London, 2003.

Sigmund FREUD, “El porvenir de una ilusión” en *Obras Completas de Sigmund Freud (1927-1931)*, Vol. XXI, Amorrortu Editores, 2d. edición, Buenos Aires, 2004.

\_\_\_\_\_, “Psicología de las masas y análisis del Yo (1921)” en *Obras Completas*, Vol. VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

\_\_\_\_\_, “Autobiografía 1925 [1925]” en *Obras completas, Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

\_\_\_\_\_, “Una dificultad del psicoanálisis (1917)” en *Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

\_\_\_\_\_, “Más allá del principio del placer (1919-1920)” en *Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

\_\_\_\_\_, “Esquema del Psicoanálisis (1923 [1924])” en *Obras completas*, Vol. VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

\_\_\_\_\_, “El Block Maravilloso (1924 [1925])” en *Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

\_\_\_\_\_, “El «Yo» y el «Ello» (1923)” en *Obras Completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

\_\_\_\_\_, “El problema económico del masoquismo (1924)” en *Obras completas*, Volumen VII, traducción de Luis Lopez-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1972.

\_\_\_\_\_, “Tótem y tabú. Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y los neuróticos (1913 [1912-1913])” en *Obras completas*, Volumen XIII, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1991.

\_\_\_\_\_, “Duelo y Melancolía (1917 [1915])” en *Obras Completas*, Volumen XIV (1914-1916) ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, con la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “1ª Conferencia sobre los actos fallidos. Introducción (1915, 1916)” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, Volumen XV (1915-1916), *Conferencias de Introducción al psicoanálisis* (Partes I y II), Amorrortu Editores, traducción directa del alemán José Luis Etcheverry, Buenos Aires, 1991.

\_\_\_\_\_, “A Romain Rolland”, en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, Volumen XX, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “¿Por qué la guerra? (Einstein y Freud) (1933 [1932])”, *Obras completas*, Volumen XXII, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1991.

\_\_\_\_\_, “Proyecto de una psicología científica (1895)” en *Obras completas*, Volumen I, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen (1907 [1906])” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Volumen IX, traducción directa del alemán José L. Etcheverri, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “A propósito de un caso de neurosis obsesiva (1909)” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Vol. X, traducción directa del alemán de José L. Etcheverri, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “Duelo y melancolía (1917 [1915])” en *Obras completas*, Volumen XIV, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “Neurosis y psicosis” (1924 [1923])” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Volumen XIX, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “Las resistencias contra el psicoanálisis (1925 [1924])” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Vol. XIX, traducción directa del alemán de José L. Etcheverri, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “La negación (1925)” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey con la colaboración de Anna Freud, Vol. XIX, traducción directa del alemán de José L. Etcheverri, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “El malestar en la cultura (1930 [1929])” en *Obras completas*, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey, Volumen XXI, traducción directa del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “Alocución ante los miembros de la Sociedad B'nai B'rith (1941 [1926])” en *Obras Completas*, Volumen XX, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, con Josef BREUER, “Estudios sobre la histeria (1893-1895)” en *Obras completas*, Volumen II, ordenamiento, comentarios y notas de James Strachey y la colaboración de Anna Freud, traducción del alemán de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires, 1992.

\_\_\_\_\_, “La elaboración onírica” en *La interpretación de los sueños (1901)*, traducción de Luis López-Ballesteros, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.

\_\_\_\_\_, “Lo inconsciente (1915)” en *Obras completas*, Volumen VI, traducción de Luis López-Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

Jesús FUEYO ÁLVAREZ, “Eric Voegelin y su reconstrucción de la ciencia política”: *Revista de Estudios Políticos y Constitucionales*, N° 79 (1955).

Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1993.

Bryan GARSTEN, *Saving Persuasion, A Defense of Rhetoric and Judgement*, Harvard University Press, Cambridge Ma. And London, 2009.

Gabriel GATTI, *Identidades débiles. Una propuesta teórica aplicada al estudio de la identidad en el País Vasco*, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), colección Monografías, n° 237, Madrid, 2007.

Clifford GEERTZ, “The integrative revolution: primordial sentiments and civil politics in the new states” en *Old Societies and New States. The quest for modernity in Asia and Africa*, The Free Press, Collier Macmillan, New York, London, 1963.

Ernest GELLNER, *Thought and Change*, George Weidenfeld & Nicholson limited, London, 1964.

\_\_\_\_\_, *Encuentros con el nacionalismo*, trad. de Carlos Rodríguez Braun, Alianza Universidad, Madrid, 1995.

\_\_\_\_\_, *Nations and Nationalism*, Blackwell, Oxford, 1983.

Michael Allen GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, London and Chicago, 2008.

James GLASS, “Schizophrenia and Language: The Internal Structure of Political Reality”: *Ethics*, Vol. 92, n° 2 (Jan. 1982).

Guido GÓMEZ DE SILVA, *Diccionario etimológico de la lengua española*, Fondo de cultura económica, México, 1999.

Catalina GONZÁLEZ, “*Sensus Communis*: de la imaginación en Vico a la tradición en Gadamer”: *Ideas y Valores*, n°120 (diciembre 2002).

Ruth W. GRANT, “Political Theory, Political Science and Politics”: *Political Theory*, Vol. 30, n°4 (August 2002).

Ernesto GRASSI, *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Editorial Antrophos, Barcelona 1999.

\_\_\_\_\_, *Heidegger and the Question of Renaissance Humanism. Four Studies*, Center for Medieval and Early Renaissance Studies, Bing-Hampton, 1983.

\_\_\_\_\_, “Can Rhetoric provide a new basis for philosophizing? The Humanist Tradition”: *Philosophy and Rhetoric*, Vol. 11, N° 2 (Spring 1978).

\_\_\_\_\_, “Introducción. El humanismo y el problema del origen del pensamiento moderno” en Martín Heidegger, *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo* (1ª edición 1947), Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1954.

Liah GREENFELD, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1992.

Moshe GRESSER, “Sigmund Freud’s Jewish Identity: Evidence from His Correspondence”: *Modern Judaism*, Vol. 11, N° 2 (May, 1991).

León GRIMBERG, “Bion y el psicoanálisis científico”: *Itercanvis/Intercambios Papers de Psicoanálisi*, N° 5 (2000).

\_\_\_\_\_, con Rebeca GRINBERG, *Identidad y cambio*, Paidós, Barcelona, 1993.

Félix GUATTARI, *Psicoanálisis y transversalidad*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, 1976.

\_\_\_\_\_, con Suely ROLNICK, *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Traficantes de sueños, Madrid, 2006.

Amy GUTMANN, “Introduction” en Charles TAYLOR [et AL.], *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1994.

\_\_\_\_\_, “Moral Conflict and Political Consensus”, en R.B. Douglas, G.M. Mara, H.S. Richardosn (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, New York, 1990.

Björn HAMMAR, “Ciudadanos entre Estados e Imperios”: *Desafíos* N° 27, II (2015).

Moshe HALBETAL, *Maimonides. Life and Thought*, traducción de Joel Linsider, Princeton University Press, Princeton, Oxford, 2014.

\_\_\_\_\_, and Avishai MARGALIT, “Idolatry and Political Authority” en *Idolatry*, translated by Naomi Goldblum, Harvard University Press, Cambridge, 1992.

Stuart HALL, “¿Quién necesita identidad?” en Stuart HALL y Paul DU GAY (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Buenos Aires, Madrid, 2003.

Daniel C. HARLOW, “Idolatry and Alterity: Israel and the Nations in the Apocalypse of Abraham” en D.C. HARLOW, M. GOFF, K.M. HOGAN, and J.S. KAMINSKY (ed.), *The “Other” in the Second Temple Judaism. Essays in Honor of John Collins*, Eerdmans, Grand Rapid, 2011.

Heinz HARTMANN, *Psychoanalytic Study of the Child*, New York, International University Press, 1950.

\_\_\_\_\_, *La psicología del Yo y el problema de la adaptación*, Edit. Pax-México, México, 1961.

Eric HAVELOCK, *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, Yale University Press, New Haven and London, 1986.

Georg Wilhelm Friedrich HEGEL (1807), *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

\_\_\_\_\_, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Introducción General, traducción de José Gaos, Universitat de València, Valencia, 1992.

Martin HEIDEGGER, “Ciencia y Meditación” en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

\_\_\_\_\_, *Carta Sobre el humanismo*, Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 2006.

\_\_\_\_\_, “La pregunta por la técnica” (1967), en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994.

Thomas HOBBS, *Leviathan or The Matter, Forme, & Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill*, Reprinted from the Edition of 1651, Oxford University Press, Oxford, 1929.

Eric HOBSBAWM, *Naciones y Nacionalismo desde 1870*, Crítica, Barcelona, 1991.

Ángel L. HOCES DE LA GUARDIA y BERMEJO, “La hospitalidad en Homero”: *Gerión Revista de Historia Antigua*, Vol. 5 (1987).

Stanley HOFFMANN, *Teorías contemporáneas sobre las relaciones internacionales*, Tecnos, Madrid, 1963.

Erik HOMBERGER ERIKSON, “The Problem of Ego identity”: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 4 n° 1 (February 1956).

HOMERO, *Obras Completas de Homero*, versión directa y literal del griego por Luis Segalá y Estalella, Montaner y Simón, Barcelona, 1927.

\_\_\_\_\_, *Iliada*, canto XV, 486, traducción de Luis Segalá y Estalella, Colección Austral, Madrid, 1954.

\_\_\_\_\_, *Odisea*, Introducción y notas de Ángeles Cardona de Gibert, Bruguera, Barcelona, 1974.

Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, traducción de Manuel Ballester, Crítica-Grijalbo, Barcelona, 1997.

\_\_\_\_\_, “Integrity and Disrespect. Principles of a Conception of Morality. Based on the Theory of Recognition”: *Political Theory*, Vol. 20 N° 2 (May 1992).

\_\_\_\_\_, “Decentered Autonomy: The Subject After the Fall” en *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007.

\_\_\_\_\_, “Post Modern Identity and Object Relations theory: on the seeming Obsolescence of Psychoanalysis”: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of the Mind and Action*, Vol. 2 Issue 3 (1999).

\_\_\_\_\_, “Post-traditional Communities: A Conceptual Proposal” en *Disrespect. The Normative Foundations of Critical Theory*, Polity Press, Cambridge, 2007.

Martín HOPENHAYN, *¿Por qué Kafka?: poder, mala conciencia y literatura*, Paidós, Buenos Aires, 2000.

Miroslav HROCH, “Form National Movement to the Fully-formed Nation: The Nation Building Process in Europe”, in G. Balakrishnan (ed.), *Mapping the Nation*, Verso/ New Left Review, London, 1998.

Pilar HUERGA CRIADO, “Cristianos nuevos de origen ibérico en el Reino de Nápoles en el siglo XVII”: *Sefarad*, Vol. 72: 2, (julio-diciembre de 2012).

Fernando INCIARTE, “La identidad del sujeto individual según Aristóteles”: *Anuario Filosófico*, n° 26 (1993).

Edith JACOBSON, *The Self and the Object World*, International University Press, New York, 1964.

Werner JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, traducción de Joaquín Xiral, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Hans JONAS, *The Gnostic Religion. The message of the alien God and the Beginnings of Christianity. Third Edition*, Beacon Press, Boston, Third Edition, 2001.

Franz KAFKA, *Diarios (1910 – 1923)*, Tusquets, traducción de Feliu Formosa, Barcelona, 1995.

George KATEB, *The Inner Ocean: Individualism and Democratic Culture*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1992.



\_\_\_\_\_, “Is Patriotism a Mistake?” en *Patriotism and Other Mistakes*, Yale University Press, New Haven and London, 2006.

\_\_\_\_\_, “Whitman y la cultura de la democracia”: *Foro Interno*, N° 12 (2012).

Elie KEDOURIE, “Nationalism and Self-Determination” en John Hutchinson and Anthony D. Smith (eds), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Otto KERNBERG, *Object Relations Theory and Clinical Psychoanalysis*, Jason Aronson, New York, 1976.

\_\_\_\_\_, “Internal World and External Reality: Object Relations Theory Applied”: *Journal of the American Psychoanalytic Association*, Vol. 32, n° 3 (May 1984).

Thomas KHUN, *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge and London, 1976.

Gary KING, Robert O. KEOHANE and Sydney VERBA, *Designing Social Inquiry. Expanded edition*, Princeton University Press, New Jersey, 1995.

Melanie KLEIN, “Algunas conclusiones teóricas sobre la vida emocional del bebé” en *Desarrollos en Psicoanálisis*, Paidós-Hormé, Buenos Aires, 1967.

\_\_\_\_\_, “El duelo y su relación con los estados maníacos-depresivos” en *Obras completas*, Vol. I, Paidós, Buenos Aires, 1990.

\_\_\_\_\_, “Nuestro mundo adulto y sus raíces en la infancia (1959)”, en *Envidia y gratitud y otros trabajos*. *Obras Completas*, Vol. 3, Paidós, Barcelona, 1988.

\_\_\_\_\_, “La técnica psicoanalítica del juego: su historia y su significado” en *Envidia y gratitud y otros trabajos*. *Obras Completas*, Vol. 3, Paidós, Barcelona, 1988.

\_\_\_\_\_, “Observando la conducta de bebés”, en *Envidia y gratitud y otros trabajos*. *Obras Completas*, Vol. 3, Paidós, Barcelona, 1988.

\_\_\_\_\_, “Sobre la teoría de la ansiedad y de la culpa (1948)”, en *Envidia y gratitud y otros trabajos*. *Obras Completas*, Vol. 3, Paidós, Barcelona, 1988.

\_\_\_\_\_, “Sobre el sentimiento de soledad (1963)” en *Envidia y gratitud y otros trabajos*. *Obras Completas*, Vol. 3, Paidós, Barcelona, 1988.

\_\_\_\_\_, “La vida emocional y el desarrollo del yo del niño, con especial referencia a la posición depresiva”: *Psicoanálisis APdeBA* Vol.3 (1995).

Hans KOHN, *The Idea of Nationalism*, Macmillan, New York, 1945.

Reinhard KOSELLECK y Hans-Georg GADAMER, *Historia y hermenéutica*, traducción de Faustino Ocina, Paidós ICE/ UAB, Barcelona, 1997.

Alexandre KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1957.

Julia KRISTEVA, “Hannah Arendt or Refoundation as Survival”, Hannah Arendt Prize for Political Thought, disponible en: [http://www.kristeva.fr/Arendt\\_en.html](http://www.kristeva.fr/Arendt_en.html).

Jane KROGER and James E. MARCIA, “The Identity Statuses: Origins, Meanings, and Interpretations” en Seth J. Schwartz, Koen Luyckx and Vivian L. Vignoles (editors), *Handbook of Identity Theory and Research*, Volume 2, Springer, New York and London, 2010.

- Taras KUZIO, "The Myth of the Civic State: a critical survey of Hans Kohn's framework for understanding nationalism": *Ethnic and Racial Studies*, N° 25, Vol. 1 (January, 2002).
- Jacques LACAN, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud" en *Escritos I*, Siglo XXI, México, 1989.
- Robert D. LAING, *El cuestionamiento de la familia*, Paidós, Barcelona, 1982.
- Ryan LAMOTHE, "Potential Space: Creativity, Resistance, and Resilience in the Face of Racism": *Psychoanalytic Review* Vol. 99 N° 6 (December 2012).
- Jean LAPLANCHE y Jean-Bertrand PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Gustav LE BON, *Psicología de las masas*, Morata, Madrid, 2005.
- B. Miguel LEIVI, "La palabra, el silencio y la contratransferencia": *Psicoanálisis APdeBa* Vol. XVIII N° 2 (1995).
- Emmanuel LEVINAS, "Sin identidad" en *Humanismo del otro hombre*, traducción de Daniel Guillot, siglo veintiuno editores, México DF, 1974.
- \_\_\_\_\_, Emmanuel LEVINAS, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, traducción de Daniel Guillot, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002.
- Lucien LÉVY-BRUL, *Primitive Mentality*, translated by Lilian Clarke, The Macmillan Company, New York, George Allen & Unwin LTD, 1923.
- Yosef Z. LIEBERSOHN, *The Dispute concerning Rhetoric in the Hellenistic Thought*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2010.
- Alicia LINDON, "Geografía de la vida cotidiana" en Daniel Hiernaux y George Bertrand (eds.), *Tratado de Geografía Humana*, Anthropos, Barcelona, 2006.
- Emilio LLEDÓ, *Memoria de la Ética: una reflexión sobre los orígenes de la "theoria" moral en Aristóteles*, Taurus, Barcelona, 2015.
- \_\_\_\_\_, "Amistad y memoria", Lección Magistral con motivo de la concesión del nombramiento de Doctor Honoris Causa por la Universitat de les Illes Balears, disponible en [http://www.ddooss.org/articulos/textos/E\\_Lledo.htm](http://www.ddooss.org/articulos/textos/E_Lledo.htm).
- \_\_\_\_\_, "Amistad y política" perteneciente al ciclo de cuatro conferencias titulado "Política y felicidad", brindadas en la Fundación Juan March, en Madrid, el 28 de enero de 1986. Disponible en: <http://www.march.es/conferencias/anteriores/voz.aspx?p1=21660&l=1>.
- Menachem LOBERBAUM, "Making Space for Leviathan: On Hobbes' Political Theory": *Hebraic Political Studies*, Vol. 2 N° 1 (Winter 2007).
- Atonio LÓPEZ EIRE, "Retórica y oralidad": *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, Año 1 n° 1 (enero 2001).
- Jorge LOZA-BALPARDA, "Sobre el árbitro en la teoría política": *Foro Interno* N° 14 (2014).
- Odin LYSAKER and Jonas JACOBSEN, "Social Critique between Anthropology and Reconstruction: An Interview with Axel Honneth": *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, n° 3 (2010).
- Jaime MACABÍAS, "Sigmund Freud y la teoría política": *Foro Interno*, n° 3 (2003).
- Alasdair MACINTYRE, *After Virtue. A Study on Moral Theory*, Third Edition, University of Notre Dame Press, Indiana, 2007.

- C.B. MACPHERSON, *La teoría política del individualismo posesivo*, Trotta, Madrid, 2005.
- MOSES BEN MAIMON, *A Maimonides Reader*, Edited, with introductions and notes by Isadore Twersky, Behrmen House, Inc., Springfield, NJ, 1972.
- \_\_\_\_\_, “Introduction to Perek Helek”, disponible en: <https://www.mhcnyc.org/qt/1005.pdf>.
- \_\_\_\_\_, *Sobre el mesías. Carta a los judíos del Yemen; Sobre astrología. Carta a los judíos de Montpellier*, traducción de Judit Tarragona Borrás, Riopiedras, Barcelona, 1987.
- Filippo Tommaso MARINETTI, Le Futurisme, Le Figaro, 20 de febrero de 1909, disponible en: <https://www.uclm.es/artesonoro/FtMARINETTI/html/manifiesto.html>
- Alfredo MARTÍNEZ SÁNCHEZ, “La filosofía de la acción en Paul Ricœur”: *Isegoría* Vol. 22 (2000).
- Steven R. McCARL, “Eric Voegelin’s Theory of Consciousness”: *The American Political Science Review*, Vol. 86, nº 1 (March, 1992).
- David W. MCIVOR, “The Cunning of Recognition: Melanie Klein and Contemporary Critical Theory”: *Contemporary Political Theory*, Vol. 15 N° 3, 21 (August 2016).
- George Herbert MEAD, “Mentalidad Nacional y Mentalidad Internacional”, en Josetxo BERIAIN (ed.), *Modernidad y violencia colectiva*, Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS, Madrid, 2004.
- Robert MICHELS (1911), *Los partidos políticos. Un estudio sociológico sobre las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Vol. I y II, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1991.
- Joshua MITCHELL, *Not by Reason alone: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought*, University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- Jacob L. MORENO, *Psicodrama*, Ediciones Hormé-Paidós, Buenos Aires, 1978.
- Athanasios MOULAKIS, “Editor’s Introduction” en Eric VOEGELIN, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 15: *Order and History: The World of the Polis*, Vol. II, A. Moulakis Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000.
- Steven NADLER, *The Philosopher, the Priest, and The Painter: A Portrait of Descartes*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2013.
- Tom NAIRN, “The Maladies of Development”, en John Hutchinson and A.D. Smith (eds.), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994.
- Pierre NORA, “Between Memory and History: *Les Lieux de Mémoire*”: *Representations*, N° 26 Special Issue: Memory and Counter-Memory (Spring 1989).
- Enrico NUZZO, “Figuras de la barbarie. Lugares y tiempos de la barbarie en Vico”: *Cuadernos sobre Vico*, 15-16, (2003).
- Gunnar OLSON, “Mapping the Forbidden”, Plenary lecture given at the Nordic Geographer’s Meeting, Plenary lecture given at the Nordic Geographer’s Meeting, Turku, June 9, 2009.
- Mancur OLSON, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1965.
- Walter J. ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006.

- \_\_\_\_\_, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1958.
- Mortimer OSTOW, *Myth and Madness. The psychodynamics of Antisemitism*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1996.
- Marc-Alain OUAKNIN, *Elogio de la caricia*, traducción de Sabine Mamou y Julio Maruri, Trotta, Madrid, 2006.
- Víctor PALACIOS CRUZ, “El amor al mundo en tiempos de oscuridad. Un siglo de Hannah Arendt, una pensadora secular”: *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 38 (2007).
- Francis PASCHE, « Le bouclier de Persée, ou psychose et réalité » en *Le sens de la Psychanalyse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988.
- Jan PATOČKA, “Las guerras del siglo XX y el siglo XX en cuento a guerra” en *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la historia*, Península, Barcelona, 1988.
- Maurizio PASERIN D’ ENTREVÈS, “Multiculturalism and Deliberative Democracy”: *Working Paper*, nº 163, Insitut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 1999.
- Esther PELLED, “Learning from experience: Bion’s concept of reverie and Buddhist Meditation. A Comparative Study”: *The International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 88 (2007).
- John PENROSE, “Nations, States and Homelands: Territory and Territoriality in Nationalist Thought”: *Nations and Nationalism*, vol.8 nº 3 (2002).
- Marcelo PERCIA, “Instalación política de los grupos (decepciones de Bion)”: *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, Vol. 25 (2006).
- PLATÓN, *República*, Traducción de Manuel Fernández-Galiano y José Manuel Pabón, Alianza, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Leyes en Diálogos*, Tomo VIII, Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Fedro*, en *Obras Completas*, Tomo II, edición de Patricio de Azcárate, Medina y Navarro Editores, Madrid, 1871.
- \_\_\_\_\_, *Protágoras* en *Obras Completas*, Tomo II, edición de Patricio de Azcárate, Medina y Navarro Editores, Madrid, 1871.
- \_\_\_\_\_, *Fedón* en *Obras completas*, Tomo V, edición de Patricio de Azcárate, Medina y Navarro Editores, Madrid, 1871.
- Giorgio Alberto PINTON, “La Nápoles de Vico”: *Cuadernos sobre Vico* 7/8, (1997).
- Lía PISTINER DE CORTIÑAS, “Sueños y mentiras. El descubrimiento de la realidad psíquica y la dimensión estética de la mente”: *APdeBA* Vol. XXIII Nº 1 (2001).
- Isabel PLATTHAUS, “Virtualmente inmortales: el inconsciente más allá de las excavaciones” en Jorge Alemán (ed.), *Lo real de Freud*, ediciones Pensamiento, Consorcio del Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2007.
- Jean-Bertrand PONTALIS, “Las técnicas de grupo: de la ideología a los fenómenos” en *Después de Freud*, Sudamericana, Buenos Aires, 1974.

Paul B. PRECIADO, “Otras madres”: *El estado mental* (marzo 2016), disponible en: <https://elestadomental.com/especiales/cambiar-de-voz/otras-madres> .

Marcel PROUST, *En busca del tiempo perdido. Por el camino de Swann*, traducción de Pedro Salinas, Alianza, Madrid, 2000.

Marco Fabio QUINTILIANO, *Instituciones Oratorias*, Tomo I y II, traducción directa del latín de Ignacio Rodríguez y Pedro Sandier, Perlado Paez y Compañía, Madrid, 1910.

\_\_\_\_\_, *Sobre la formación del orador (Institutionis Oratoriae)*, vol. N° 3, edición bilingüe, traducción de Alfonso Ortega Carmona, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca, 1999.

José Luis RAMÍREZ, “La libertad: ¿un engaño conceptual?”: *Foro Interno*, N° 2 (2002).

RAMBAN (NAHMANIDES), *Commentary on the Torah: Deuteronomy*, traducción de Charles B. Chavel, Shilo, New York, 1976, p. 210.

John RAWLS, *El liberalismo Político*, Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1996.

\_\_\_\_\_, *A Theory of Justice. Revised Edition*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 2003.

\_\_\_\_\_, “Kantian Constructivism in Moral Theory”: *Journal of Philosophy*, n° 77, (1980).

Ariana REANO, “Thomas Hobbes y Sigmund Freud: pensadores del (des)orden”: *Foro Interno*, n° 9 (2009).

Gary REMER, “Political Oratory and Conversation: Cicero vs. Deliberative Democracy”: *Political Theory*, Vol .27 n° 1 (February 1999).

Ernest RENAN, *¿Qué es una nación?*, traducción y estudio preliminar de Rodrigo Fernández Carvajal, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983.

\_\_\_\_\_, *Cartas a Strauss*, Alianza, Madrid, 1987.

Susan REYNOLDS, *Kingdoms and Communities in Western Europe 900-1300*, Oxford, Oxford University Press, 1984.

Paul RICCEUR, *Freud: Una interpretación de la cultura*, traducción de Armando Suárez, Miguel Olivera y Esteban Inciarte, Siglo veintiuno editores, México D.F., 1990.

\_\_\_\_\_, *Caminos de Reconocimiento. Tres estudios*, traducción de Agustín Neira, Fondo de Cultura Económica, México D.F, 2006.

\_\_\_\_\_, “Devenir capable, être reconnu”: *Esprit* N° 7 (juillet 2005).

Tom ROCKMORE, “Vico y el constructivismo”: *Cuadernos sobre Vico*, 11-12 (1999-2000).

José J. RODRÍGUEZ VÁZQUEZ, “Dos Modelos en Tensión: La Nación Deseada y la Nación Heredada en Ernest Renan”: *Amauta*, Vol. 1, n° 1, 2003.

José Antonio RODRÍGUEZ PIETRABUENA, *La mente de los creadores. Un estudio de los procesos creativos desde la neurociencia y la psicología*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.

\_\_\_\_\_, “Sobre el poder y la creatividad”: *Foro Interno* N° 15 (2015).

Javier ROIZ, *El Experimento Moderno. Teoría Política y Psicología al final del siglo XX*, Trotta, Madrid, 1992.

\_\_\_\_\_, *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del estado*, Editorial Complutense, Madrid, 2008.

\_\_\_\_\_, *La recuperación del Buen Juicio. Teoría Política en el siglo veinte*, Editorial Foro Interno, Madrid, 2003.

\_\_\_\_\_, *El mundo interno y la política*, Plaza y Valdes Editores, Madrid, 2013, p. 92.

\_\_\_\_\_, “Los espacios públicos internos”: *Revista de Estudios Políticos* N° 58 (octubre de 1987).

\_\_\_\_\_, “Hobbes como coartada del pensamiento borbónico”: *Revista de Estudios Políticos*, N° 91 (enero-marzo 1996).

\_\_\_\_\_, “Leo Strauss: ¿un pensador perverso?»: *Revista de Estudios Políticos* N° 110 (octubre-diciembre de 2000).

\_\_\_\_\_, “Maimónides y la teoría política dialéctica”: *Foro Interno*, n° 6 (2006).

\_\_\_\_\_, “Sobre la Tolerancia en la Sociedad Vigilante”: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 13, N° 43 (2008).

\_\_\_\_\_; “Charles Taylor: A Secular Age”: *Foro Interno*, n°9 (2009).

\_\_\_\_\_, “De la sociedad vigilante a la sociedad gansteril”: *Foro Interno*, Vol. 15 (diciembre de 2015).

Carlos F. ROSENKRANTZ, “El Nuevo Rawls”: *Working Paper n° 103*, Institut de Ciències Polítiques i Socials, Barcelona, 1995.

Jean Jacques ROUSSEAU, «cinquième promenade», *Les rêveries du promeneur solitaire*, en *Œuvres Complètes*, Editions du Seuil, Paris, 1967.

Jussi Antii SAARINEN, “The oceanic state: a conceptual elucidation in terms of modal contact”, *The International Journal of Psychoanalysis* n° 93 (2012).

Mario SABAN, *El misterio de la creación y el árbol de la vida en la mística judía: una interpretación del Maasé Bershit*, Departament d’Antropologia, Filosofia i Treball Social, Universitat Rovira i Virgili, Tarragona, tesis doctoral, 2012.

Michael SANDEL, “La República Procedimental y el Yo Desvinculado”, en Félix OVEJERO, José Luis MARTÍ, Roberto GARGARELLA (comps.), *Nuevas Ideas Republicanas. Autogobierno y Libertad*. Paidós, Barcelona, 2004.

\_\_\_\_\_, “The Procedural Republic and the Unencumbered Self”: *Political Theory*, vol. 12, n° 1 (February 1984).

P.C. SANDLER, *An introduction to ‘A Memoir of the Future’ By W.R. Bion*, Volume I, Authoritative not Authoritarian Psychoanalysis, Karnac London, 2015.

John SCHAAR, *Legitimacy in the Modern State*, Transaction Publishers, New Brunswick and Oxford, 1989.

Heinrich SCHLIEMANN, *El hombre de Troya: Autobiografía* traducción de Miguel Chamorro González, Interfolio, Buenos Aires, 2010.

Carl SCHMITT, *El concepto de lo político. Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios*, traducción de Rafael Agapito, Alianza Universidad, Madrid, 1991.

James SCHMIDT, “Cabbage Heads and Gulps of Water: Hegel on the Terror”: *Political Theory*, Vol. 26, n° 1 (February, 1998).

Gershom SCHOLEM, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah 1626-1676*, Princeton University Press, New Jersey, 1975.

\_\_\_\_\_, *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays in Jewish Spirituality*, Schocken Books, 1995.

Alfred SCHÜTZ, “Formación de conceptos y teorías en las ciencias sociales”, artículo presentado en la 33ª. Reunión Semestral de la Conferencia sobre Métodos en Filosofía de las Ciencias, Nueva York, 3 de mayo de 1953.

Hanna SEGAL, *Introducción a la obra de Melanie Klein*, Paidós, Barcelona, 1982.

\_\_\_\_\_, *Klein*, William Collins Sons & Co., Glasgow, 1979.

Chaim SEIDLER-FELLER, “The Land of Israel: Sanctified Matter or Mythic Space?” en John HICK and Edmund MELTZER, *Three Faiths, One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter*, State University of New York Press, Albany, 1989.

Eduard SHILLS, “Primordial, Sacred and Civil Ties”: *The British Journal of Sociology*, Vol. VIII, N° 2 (May 1957).

Juan SIGNES CODONER en “El panatenaico de Isócrates 2: tema y finalidad del discurso”: *Emérita*, Vol. 66, N°1 (1998).

Uday SINGH MEHTA, *Liberalism and Empire*, Chicago University Press, 1999.

Quentin SKINNER, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

Anthony D. SMITH, “The Crisis of Dual Legitimation” en Hutchinson and Smith (eds), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

\_\_\_\_\_, *The Ethnic Revival*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

\_\_\_\_\_, *Nations and nationalism in a Global Era*, Oxford University Press, Oxford, 1995.

\_\_\_\_\_, “The Problem of National Identity: Ancient, Medieval and Modern?": *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 17, n° 3 (July 1994).

SÓFOCLES, *Edipo rey*, Pehuén editores, Buenos Aires, 2001.

Vicenzo SORRENTINO, “Amor Mundi y Política en Hannah Arendt”: *Revista Laguna*, n° 25 (noviembre 2009).

Laurence SPURLING, “Winnicott y el rostro de la madre”: *Psicoanálisis APdeBa* Vol. XVII n° 3 (1995).

Leo STRAUSS, *How to begin to study The Guide of the Perplexed*, en Moses MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, vol. I, The University of Chicago Press, Chicago.

\_\_\_\_\_, *The Political Philosophy of Hobbes. Its basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952.

\_\_\_\_\_, “Maimonides’ Statement on Political Science”: *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, vol. 22 (1953).

\_\_\_\_\_, *The Political Philosophy of Hobbes: its Basis and its Genesis*, Chicago University Press, Chicago, 1952.

\_\_\_\_\_, *What is Political Philosophy?* (1959), The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

\_\_\_\_\_, *Meditación sobre Maquiavelo*, traducción de Carmela Gutiérrez de Gamba, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1964

\_\_\_\_\_, “El problema de Sócrates: cinco lecciones”, en *¿Progreso o retorno?*, Introducción de Josep Maria Esquirol, traducido por Francisco de la Torre, Paidós, I.C.E. U.A.B., Bellaterra, 2004.

Yael TAMIR, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1993.

\_\_\_\_\_, “The Land of the Fearful and the Free”: *Constellations*, Volume 3, N 3 (1997).

Gabriel TARDE, *Las leyes de la imitación y la sociología*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2011.

Emmanuel TAUB, “Historia y neutralización: El mesianismo judío de Gershom Scholem”: *Eadem Utraque Europa*, Año 9 N° 14 (junio 2013).

Jacob TAUBES, “Martin Buber y su filosofía de la Historia” en *Del culto a la cultura. Elementos para una crítica de la razón histórica*, Katz Editores, Buenos Aires, 2007.

Victor TAUSK, “Acerca de la génesis del aparato de influir en el curso de la esquizofrenia”, disponible en: <http://www.indepsi.cl/indepsi/Servicios%20Indepsi/arti-tausk.htm>.

Charles TAYLOR, Charles TAYLOR, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

\_\_\_\_\_, *Hegel and the Modern Society*, Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

\_\_\_\_\_, “The Politics of the Recognition” in Charles TAYLOR [et Al.], *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton New Jersey, 1994.

\_\_\_\_\_, *A secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Annika THIEN, “Schmittian Shadows and Contemporary Theological-Political Constellations”: *Social Research*, Vol. 80 N° 1 (2013).

Tzvetan TODOROV, *La vie commune. Essai d’anthropologie générale*, Seuil, Paris, 1995.

\_\_\_\_\_, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Editions du Seuil, Paris, 1989.

\_\_\_\_\_, “Los abusos de la memoria”, Ediciones Paidós Ibérica, Buenos Aires, 2000.

Lionel TRILLING, *Sincerity and Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1971.



Juan TUBERT-OKLANDER, "Proceso psicoanalítico y relaciones objetales": *Aperturas psicoanalíticas. Revista Internacional de Psicoanálisis*, N° 3 (noviembre de 1999).

Isabel TURÉGANO MANSILLA, "La dicotomía público/privado en el liberalismo político de John Rawls": *Doxa* n° 24, Cuadernos de la filosofía del derecho, Departamento de Filosofía del Derecho, Universidad de Alicante, 1989.

Fernando VALLESPÍN OÑA, "La vuelta a la tradición clásica: Leo Strauss, Eric Voegelin" en *Historia de la teoría política*, vol. 5, Alianza, Madrid, 1995.

Pierre VAN DEN BERGHE, "A Socio-Biological Perspective" en Hutchinson and Smith (eds), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994.

Silvina VÁZQUEZ, *Elementos y significados del malestar con la política en Catalunya. Un acercamiento cualitativo a partir de la indagación con grupos de discusión*, Centre d'Estudis d'Opinió (CEO), Col·lecció Monografies, Barcelona, 2011.

\_\_\_\_\_, "Abrirse al pensamiento, Abrirse al Otro: una reflexión sobre el respeto y la alteridad en Wilfred R. Bion y Emmanuel Levinas": *Desafíos* Vol. 27 Núm. 2 (2015).

Donald VERENE, "Freud's Consulting Room Archeology and Vico's Principles of Humanity: A Communication": *British Journal of Psychotherapy*, vol. 13 Issue 4 (1997).

\_\_\_\_\_, "Vico's influence on Cassirer": *New Vico Studies*, Vol. 3 (1985).

Giambattista VICO, *The New Science of Giambattista Vico*, translated from the third edition (1744) by Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1948.

\_\_\_\_\_, "Sobre el método de estudios de nuestro tiempo": *Cuadernos sobre Vico* 9-10 (1998).

\_\_\_\_\_, "Sobre la mente heroica (1732)": *Cuadernos sobre Vico* 7/8 (1997).

\_\_\_\_\_, "La antiquísima sabiduría de los italianos" (1710): *Cuadernos sobre Vico* 11/12 (1999-2000).

José Luis VILLACAÑAS BERLANGA, "Qué sujeto para qué democracia. Un análisis de las afinidades electivas entre Freud y Kelsen": *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 35 (2002).

Maurizio VIROLI, *Por Amor a la Patria. Un ensayo sobre el patriotismo y el nacionalismo*, Acento, Madrid, 1997.

Eric VOEGELIN, "Immortality: Experience and Symbol", *The Collected Work of Eric Voegelin*, Vol.12: *Published Essays 1966-1985*, Ellis Sandoz ed., Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990.

\_\_\_\_\_, "Wisdom and the Magic of the Extreme", *The Collected Work of Eric Voegelin*, Vol.12: *Published Essays 1966-1985*, Ellis Sandoz ed., Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1990.

\_\_\_\_\_, "What is History?", *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 28: *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, Thomas A. Hollweck and Paul Caringella (Editors), Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

\_\_\_\_\_, "Anxiety and Reason", *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 28: *What is History? And Other Late Unpublished Writings*, Thomas A. Hollweck and Paul Caringella (Editors), Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

\_\_\_\_\_, “The Beginning and the Beyond”, *The collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 28: What is History? and Other Late Unpublished Writings, T. A. Hollweck and P. Caringella (eds.), Louisiana State University Press, Baton Rouge and London, 1990.

\_\_\_\_\_, “Science, Politics and Gnosticism: Two Essays”, *The Collected Work of Eric Voegelin*, Vol. 5: *Modernity without Restraint*, Manfred Henningsen Editor, University of Missouri Press, Columbia, Missouri, 2000.

\_\_\_\_\_, *Israel and Revelation*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 14: *Order and History: Israel and Revelation*, Vol. I, Maurice P. Hogan Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001.

\_\_\_\_\_, *The World of the Polis*, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 15: *Order and History: The World of the Polis*, Vol. II, Athanasios Moulakis Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 2000.

\_\_\_\_\_, *The Collected Work of Eric Voegelin*, Vol. 18: *Order and History*, Vol. 5: *In Search of Order*, Ellis Sandoz Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 1999.

\_\_\_\_\_, “The Race Idea in Science: a Clarification (1934)”, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 9: *Published Essays (1934-1939)*, Thomas W. Heilke Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001.

\_\_\_\_\_, “Once More: ‘Race and State’ in Political Science: a Rebuttal”, *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol. 9: *Published Essays (1934-1939)*, Thomas W. Heilke Editor, University of Missouri Press, Columbia and London, 2001.

\_\_\_\_\_, *Anamnesis*, translated and edited by Gerhart Niemeyer, University of Missouri Press, Columbia and London, 1978.

\_\_\_\_\_, *Autobiographical Reflections*, edición de Ellis Sandoz, Louisiana University Press, Baton Rouge, 1989.

\_\_\_\_\_, *La nueva ciencia de la política. Una introducción*, traducido por Joaquín Ibarburu, Katz editores, Buenos Aires, 2006.

\_\_\_\_\_, “Sobre Hegel: un estudio de brujería”: *Foro interno*, nº 10 (2010).

\_\_\_\_\_, con Leo STRAUSS, *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, edición y traducción de Antonio Lastra y Bernat Torres Morales, Mínima Trotta, Madrid, 2009.

\_\_\_\_\_, con Alfred SCHÜTZ, *A Friendship that lasted a Lifetime. The Correspondence between Alfred Schütz and Eric Voegelin*, Gerhard Wagner and Gilbert Weiss editors, The University of Missouri Press, Columbia, 1984.

Michael WALZER, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New Jersey, 1985.

\_\_\_\_\_, “Comment” en Charles TAYLOR [et. Al.], *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.

\_\_\_\_\_, *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible*, Yale University Press, New Heaven, 2012.

Paul WATCHEL, “The Surface and the Depths. The Metaphor of Depth in Psychoanalysis and the Ways in Which it Can Mislead”: *Contemporary Psychoanalysis*, Vol. 39, N° 1 (2003).

Eugene WEBB, “Eric Voegelin and Literary Theory” en Glenn Hughes, Stephen A. McKnight, and Geoffrey L. Price (eds.), *Politics, Order and History: Essays on the work of Eric Voegelin*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 2001.

- Donald W. WINNICOTT, *Playing and Reality*, Routledge Classics, Oxford, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Los bebés y sus madres*. Prólogo de Sir Peter Tizard, Paidós, Barcelona, 1998.
- \_\_\_\_\_, “Agresión y desarrollo emocional (1950-1955)” en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1999.
- \_\_\_\_\_, “La psicosis y el cuidado de niños (1952)” en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, Barcelona, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Realidad y Juego*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Dominique WINTREBERT, “El yo-grupo, el grupo-cuerpo: entrevista a Didier Anzieu”: *Vertex*, N°1 (agosto de 1990).
- Sheldon WOLIN, *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Politics and Vision. Expanded Edition*, Princeton University Press, Princeton, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Hobbes y la tradición épica de la teoría política*, traducción de Javier Roiz y Víctor Alonso Rocafort, Editorial Foro Interno, Madrid, 2005.
- \_\_\_\_\_, “Los dos cuerpos políticos de la sociedad estadounidense”: *Crítica y Utopía* N° 9 (1983).
- \_\_\_\_\_, “La teoría política como vocación”: *Foro Interno* Vol. 11 (2011).
- \_\_\_\_\_, “The liberal/Democratic Divide: *Political Theory*, Vol. 24 N° 1 (February 1996).
- \_\_\_\_\_, “Democracy in Postmodernism”: *Social Research*, Vol. 57, n° 1(Spring 1990).
- Robert WOLKLER, “Contextualizing Hegel’s Phenomenology of the French Revolution and The Terror”: *Political Theory*, Vol. 26, N° 1 (Feb. 1998).
- Iris Marion YOUNG, “Asymmetrical Reciprocity: On Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”: *Constellations* Vol 3, N° 3 (1997).
- Elisabeth YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. Una biografía*, Paidós, Barcelona, 2006.

## ÍNDICE ANALÍTICO

- Abraham, Karl.....308, 311  
 actividad mental..... 27, 145, 301  
 agresión ..... 138, 265, 266, 309, 330  
 Agustín, de Hipona .16, 36, 37, 149, 150, 203,  
 343, 346, 357, 359, 383, 405, 406, 420  
*alétheia*..... 13, 112, 113, 386  
*allelon* ..... 352  
 alteridad..... 9, 19, 24, 74, 96, 97, 98, 99, 281,  
 311, 322, 330, 337, 339, 342, 351, 354, 364,  
 374, 390, 392, 393, 397, 403, 424  
 alucinación ..... 326  
 ambivalencia ..... 5, 12, 40, 192, 193, 276, 281,  
 284, 308, 312, 314, 321, 331, 407  
*amnesia*..... 105, 213, 250  
 amor..... 18, 27, 33, 35, 57, 59, 74, 76, 95, 121,  
 133, 138, 140, 141, 143, 150, 179, 245, 254,  
 270, 281, 292, 296, 298, 299, 307, 309, 313,  
 314, 320, 329, 335, 348, 356, 378, 383, 388,  
 396, 406, 419  
 amor al saber ..... 33, 141  
 amparo.....25, 45, 234, 240, 244, 280, 284, 286,  
 287, 290, 298, 304, 307, 349, 374, 379, 383  
*Anamnesis*..... 35, 55, 69, 70, 74, 425  
*Ananké*..... 348  
*Andeken*..... 112  
*Anerkennung*.....342, 344, 351, 353  
 animal *rationale*..... 111  
 ansiedad....18, 40, 54, 55, 58, 65, 77, 124, 144,  
 193, 281, 291, 297, 299, 300, 306, 307, 308,  
 309, 313, 315, 382, 416  
 antropología liberal.....21, 123  
*Anxiety and Reason* .... 41, 42, 53, 54, 60, 70, 73,  
 299, 300, 424  
 Anzieu, Did .24, 241, 284, 285, 286, 287, 288,  
 289, 290, 291, 318, 350, 405, 426  
*apatheia* ..... 205  
 apego.....49, 286  
 aporía ..... 65, 64, 89, 103, 239, 241  
 Apphia, Kwame Anthony ..... 156, 157, 406  
 Aquileo ..... 52, 392  
*aquí-y-ahora* ..... 19, 128, 397  
*archai*..... 60, 103, 211  
 Arendt, Hannah. 10, 13, 22, 23, 25, 28, 30, 33,  
 34, 50, 56, 62, 63, 68, 72, 73, 142, 145, 148,  
 153, 167, 168, 171, 202, 203, 204, 205, 230,  
 234, 240, 248, 249, 250, 301, 306, 315, 316,  
 317, 339, 346, 361, 366, 377, 378, 379, 380,  
 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 389, 391,  
 393, 396, 397, 398, 403, 405, 406, 407, 410,  
 416, 419, 422, 426  
*areté*.....40, 389  
 Aristarco, de Samos..... 255  
 Aristóteles .... 32, 35, 39, 49, 57, 62, 78, 81, 82,  
 87, 108, 141, 177, 183, 194, 214, 263, 264,  
 289, 349, 386, 388, 404, 406, 415, 417  
 Armstrong, John... .. 23, 180, 226, 228, 229,  
 230, 407  
*ars fallendi*..... 178  
 ataque o fuga, supuesto básico de..... 326  
 ataraxia..... 205  
 Atenas..... 12, 61, 84, 168, 169, 207, 226  
*auctoritas* ..... 22, 168, 170, 171, 235  
 autenticidad..... 22, 132, 148, 149, 150, 151,  
 152, 153, 154, 155, 156, 167, 273  
 autodeterminación..... 366, 369, 372  
 autonomía del yo ..... 239  
 autoridad..... 34, 35, 36, 45, 55, 74, 132, 135,  
 166, 168, 169, 170, 171, 177, 197, 235, 242,  
 256, 284, 309, 312, 315, 320, 343, 359, 360,  
 361, 365, 367, 380, 382, 406  
 Bacon, Francis..... 100, 107, 194, 195, 271  
 Balint, Michael .....310, 311, 318, 327  
 barbarie de la reflexión ..... 14, 21, 92, 101  
 barbarie retornada ..... 97, 101  
 Bauman, Zygmunt..... 192, 193, 407  
 bebé.... 133, 170, 280, 286, 287, 288, 289, 291,  
 296, 297, 298, 299, 302, 304, 305, 307, 308,  
 309, 310, 312, 324, 330, 333, 334, 416  
 Béjar, Helena ..... 192, 269, 407  
 Benjamin, Walter 43, 44, 66, 67, 230, 407, 408  
 Bernheim, Hyppolyte..... 252  
 Berlin, Isaiah..... 99, 101, 105, 370, 393  
 Bernstein, Richard .....25, 346, 347, 348  
*bestioni*..... 104, 105  
 Betrian Piquet, María Cristina..... 301, 302  
*bienes públicos*..... 129, 169  
 Bion, Wilfred Ruprecht 17, 24, 281, 297, 304,  
 305, 317, 318, 319, 321, 322, 323, 324, 325,  
 326, 327, 328, 333, 350, 405, 408, 410, 414,  
 419, 421, 424  
*bios politikós*.....36  
*bios theoretikós*.....36, 39, 197  
 Bizancio..... 12, 111  
 Borges, Jorge Luis ..... 113  
 Breuer, Joseph....235, 242, 250, 252, 254, 263,  
 412  
 Breuilly, John.....22, 183, 184, 185, 186, 188,  
 223, 408  
 Buber, Martin ..... 29, 408, 423  
 Butler, Judith ... 11, 18, 25, 311, 329, 364, 372,  
 373, 374, 375, 376  
*Caminos del reconocimiento*.....16, 18, 24  
*Cantar de los Cantares*..... 369  
 cartesianismo ..... 91, 104, 106, 111, 160  
 cartografía ..... 214, 260

*Casa tomada*.....271, 409  
*catexis*..... 265  
 certeza.....59, 92, 96, 106, 142, 163, 183, 214, 383  
 Charcot, Jean-Martin.....250, 252  
 Cicerón, Marco Tulio.....67, 384  
*Ciencia Nueva* ..... 91, 92, 94, 100, 104  
 ciencia política... 10, 20, 27, 28, 29, 31, 33, 34, 39, 77, 116, 130, 174, 178, 199, 247, 250, 269, 273, 274, 275, 283, 300, 396, 401, 413  
*Ciencia, política y gnosticismo*...140, 141, 142, 143  
 científicismo ..... 15, 91, 103, 108  
 ciudadanía ..22, 61, 76, 84, 117, 125, 187, 196, 198, 216, 217, 226, 234, 244, 263, 264, 273, 283, 284, 301, 316, 388, 396, 399, 401, 405, 410  
 ciudadano..5, 11, 22, 23, 24, 30, 50, 52, 69, 72, 76, 82, 83, 85, 86, 87, 125, 128, 129, 149, 170, 195, 199, 202, 205, 209, 216, 217, 233, 239, 240, 246, 250, 253, 260, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 273, 275, 283, 284, 290, 296, 297, 301, 302, 304, 305, 310, 311, 314, 315, 316, 329, 332, 358, 363, 386, 395, 398, 402, 410  
 Clístenes .....51  
 compañía militar ..... 389  
 Comte, Auguste ..... 55, 142  
 comunidad.... 5, 11, 14, 17, 19, 22, 31, 37, 39, 41, 43, 44, 45, 46, 49, 50, 57, 77, 86, 90, 94, 95, 98, 99, 104, 105, 123, 125, 130, 156, 157, 162, 166, 168, 169, 170, 171, 192, 197, 198, 201, 208, 211, 213, 217, 222, 235, 239, 243, 255, 271, 286, 293, 311, 315, 329, 331, 332, 333, 335, 341, 342, 355, 366, 367, 368, 369, 373, 374, 375, 385, 388, 396, 398, 399, 400, 401  
 comunidad nacional .. 105, 157, 222, 335, 366, 400  
 comunitarismo.. ..... 15, 21, 96, 123, 124, 125, 126, 128  
 comunización ..... 169, 170, 295  
 confesión.....235, 346  
 conocimiento *pre-científico*..... 39, 184  
 conquistador ..... 268  
 conciencia... 11, 19, 20, 24, 35, 38, 40, 56, 59, 61, 65, 67, 69, 70, 74, 100, 106, 131, 137, 138, 139, 149, 153, 163, 175, 180, 203, 204, 210, 212, 216, 217, 218, 219, 228, 230, 235, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 257, 259, 262, 264, 265, 266, 268, 270, 275, 277, 278, 280, 284, 287, 293, 295, 308, 313, 328, 335, 339, 341, 345, 346, 347, 348, 358, 362, 363, 391, 401, 402, 415  
 conciencia del yo ..... 238, 239, 241, 245, 247, 249, 251, 254, 262, 264, 266, 268, 270, 278, 280, 284, 287, 293, 295, 308, 313, 328, 341, 362, 391  
 constelación del pensamiento..... 318  
*constitutio libertatis* ..... 384  
 contemplación..... 135  
 contenedor/contenido..... 324  
 contingencia. 12, 14, 21, 22, 76, 82, 86, 90, 91, 106, 113, 128, 130, 144, 175, 214, 226, 258, 267, 331, 341, 343, 348, 369, 397  
 contractualismo.....120, 131, 200, 270  
 Cooper, Julie.....70, 303, 364, 366, 367, 372  
 corrupción del lenguaje..... 108  
*corsi e recorsi*, de la historia ..... 100  
 cosmología.....30  
 cosmos....30, 36, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 48, 50, 60, 144, 226, 300, 388  
 creatividad.. 101, 224, 231, 276, 286, 306, 329, 333, 334, 335, 336, 340, 349, 371, 402, 420  
 cristianismo.. 31, 46, 53, 59, 65, 203, 204, 205, 206, 346  
 cuidados maternos..... 170, 286  
 Dante ..... 102  
 Dardel, Éric ..... 230  
 Darwin, Charles Robert..... 255  
 defensas maníacas..... 314  
*del amo y del esclavo*, dialéctica.. 15, 16, 139, 162, 163, 353  
 deliberación ..... 12, 14, 93, 121, 178, 397  
 democratización..... 261  
*demos* ..... 51, 387  
 dependencia vital ..... 170  
 dependencias ancestrales ..... 279  
 desamparo..... 44, 59, 85, 251, 286, 290, 304, 321, 361  
 Descartes, René....13, 62, 91, 92, 94, 100, 107, 142, 160, 214, 344, 407, 410, 418  
 deseos .. 50, 123, 124, 133, 163, 193, 212, 237, 254, 261, 271, 295, 310, 311, 323, 340, 371  
 desierto .....43, 44, 45, 59, 233  
 desocultamiento del ser ..... 112  
 desprecio. .... 48, 95, 132, 143, 205, 225, 273, 355, 358, 361, 362, 382, 384  
 desvalimiento.....202, 204, 217, 254, 280, 290, 315  
 determinabilidad ..... 139, 143, 144  
 Deutsch, Karl..... 195, 410  
 dialéctica.15, 16, 22, 25, 38, 68, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 95, 96, 139, 140, 148, 162, 163, 166, 178, 210, 236, 239, 250, 266, 273, 275, 286, 331, 342, 348, 351, 353, 391, 403, 421  
 diálogo interior..... 135, 203, 248  
 diáspora..... 25, 364, 365, 367, 369, 371, 372, 403  
*diké* .....35

- Dios . 31, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 59, 105, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 290, 370, 383, 402, 405
- Dios como ausencia .....43
- discernimiento..... 82, 211
- distinción “dentro-fuera” ..... 23, 276, 277
- dominación.. 81, 109, 140, 194, 195, 370, 371, 393
- dominio ..... 111, 142, 143, 144, 171, 186, 190, 214, 243, 247, 249, 260, 314, 345, 356, 371
- dos-en-uno socrático, pensamiento..... 248
- doxa* ..... 386, 387
- doximata*.....20, 58, 68, 76, 386
- Duchamp, Marcel ..... 156
- duelo .....18, 25, 80, 272, 299, 311, 312, 313, 314, 364, 373, 374, 375, 376, 377, 403, 408, 416
- Easton, David .....28, 275
- Edipo .....41, 257, 265, 278, 308, 422
- ego* .....238, 274, 279, 283, 284, 323, 362, 379
- éidos*.....58
- Einstein, Albert.....257, 412
- El malestar en la cultura*..278, 279, 280, 341, 412
- El porvenir de una ilusión* ..... 70, 277, 278, 411
- El Sistema de la eticidad*..... 355
- ello, *id*.....17, 18,28, 78, 99, 106, 126, 144, 240, 241, 243, 245, 247, 249, 252, 256, 257, 259, 260, 262, 284, 287, 411
- elocuencia.....80, 82, 85, 91, 92
- Emerson, Ralph Waldo ..... 261
- Eneida*..... 113
- enfermedad mental..... 252
- enigma*.....40, 41, 344
- ensoñación..... 152, 298, 304
- entimema..... 177
- Epicteto..... 204, 205, 383
- episteme*..... 31, 32, 33, 40
- esencia .....53, 58, 59, 65, 79, 81, 95, 108, 109, 110, 111, 112, 139, 142, 143, 155, 163, 171, 176, 198, 209, 214, 224, 276, 339, 352, 376, 385, 393, 399
- Esfinge..... 40, 41
- espacio potencial.....19, 24, 329, 333, 334, 336
- espacios públicos interiores ..... 23, 131, 233
- Estado-nación ... 111, 175, 187, 188, 193, 222, 357, 372, 401
- esteticismo ..... 156
- Estudios sobre la histeria* 235, 242, 253, 254, 263, 412
- etapas arcaicas del yo..... 265
- evidencia..... 13, 53, 91, 92, 96, 106, 113, 183, 184, 226, 262
- exilio.....43, 45, 364, 365, 366, 367, 371, 373, 411
- existencialismo ..... 40, 55, 58, 103, 109
- Éxodo ..... 43, 44, 45, 367, 370
- Experiencies in Groups*..... 321
- exterior ..... 11, 22, 23, 40, 51, 63, 71, 93, 130, 133, 160, 168, 183, 184, 196, 199, 205, 246, 247, 257, 265, 269, 270, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 284, 285, 286, 287, 288, 296, 298, 299, 302, 316, 318, 322, 326, 331, 332, 334, 340, 341
- fantasía13, 23, 24, 88, 100, 102, 106, 167, 287, 295, 297, 299, 325, 326, 331, 332, 333, 340, 370, 374, 383, 386, 398
- Farber, Leslie..... 261, 314, 410
- Faur, José ..... 13, 94, 95, 96, 101, 388
- Fedón*..... 87, 419
- Fedro* .....37, 80, 81, 142, 419
- fenomenología .....25, 78, 139, 235, 236, 343, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 409
- Fenomenología del Espíritu* ..... 141, 222
- Ferenczi, Sandor ..... 280, 295, 327
- ferinitas*..... 97, 398
- fervor..... 125, 335, 371
- Feuerbach, Ludwig Andreas von..... 70, 260, 280
- Fichte, Johann Gottlieb..... 142, 355
- Fierz, Charles..... 95, 103, 107, 108
- Fliess, Wilhelm .....241, 268
- foro, *forum* 22, 37, 93, 131, 132, 136, 181, 202, 250, 268, 284, 396, 402
- fragilidad..... 50, 59, 87, 129, 217, 361, 383
- Franklin, Benjamin .....44
- fraternité* ..... 382
- Freud, Sigmund 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 32, 35, 36, 55, 69, 70, 71, 74, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 192, 193, 218, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 285, 287, 289, 290, 291, 292, 293, 297, 308, 309, 311, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 328, 330, 331, 332, 340, 341, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 363, 373, 374, 375, 376, 399, 400, 401, 405, 407, 411, 412, 413, 417, 419, 420, 424
- función materna..... 24, 133, 281
- Gadamer, Hans-Georg.....13, 21, 64, 79, 91, 93, 96, 360, 413, 416
- Geertz, Clifford..... 161, 413
- Gellner, Ernest.....22, 175, 176, 184, 185, 188, 191, 193, 200, 413
- Gemeinschaft*..... 157
- gens*..... 227
- Gessellschaft*..... 159
- Gillespie, Michael Allen.....31, 302, 303, 413
- giros subjetivistas..... 150, 151
- Glass, James ..... 273, 274, 275
- gnosis* ..... 40, 56, 141, 142

gnosticismo.....10, 16, 29, 66, 143  
 gnóstico especulativo ..... 140  
 Goethe, Johann Wolfgang von . 110, 112, 139  
*Gorgias* ..... 36, 80, 81, 203, 248  
 Gradiva, de Jensen..... 242, 243, 412  
 Grassi, Ernesto .....13, 21, 92, 93, 95, 97, 102,  
 103, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 411  
 Grecia .....20, 32, 38, 46, 48, 60, 76, 78, 171  
*grossi bestioni* ..... 104  
 grupo.. 19, 90, 94, 96, 105, 125, 128, 130, 132,  
 135, 136, 154, 157, 158, 159, 162, 164, 165,  
 166, 167, 168, 169, 171, 172, 175, 185, 199,  
 215, 216, 218, 223, 229, 230, 246, 263, 265,  
 267, 286, 289, 293, 295, 297, 301, 302, 309,  
 311, 313, 316, 317, 319, 320, 321,322, 323,  
 324, 325, 326, 328, 332, 333, 382, 384, 389,  
 393, 419, 426  
 grupo sofisticado ..... 328  
 Guattari, Pierre-Félix.....246, 258, 259, 260,  
 261, 323, 340  
 guerra... 13, 36, 50, 52, 55, 112, 201, 257, 262,  
 302, 303, 321, 322, 326, 327, 328, 342, 355,  
 358, 361, 363, 366, 368, 374, 389, 390, 391,  
 392, 403, 412, 419  
 guerra civil interna ..... 262  
 Gurs, campo de internamiento..... 377  
 Gutmann, Amy ..... 11, 116, 117, 414  
 Havelock, Eric.....88, 414  
 Héctor..... 52, 391, 392  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.....15,  
 16, 17, 24, 37, 46, 48, 55, 58, 59, 67, 95, 99,  
 116, 127, 132, 139, 140, 141, 142, 143, 144,  
 145, 147, 148, 151, 162, 163, 164, 165, 221,  
 222, 256, 260, 331, 342, 344, 345, 347, 351,  
 353, 354, 355, 356, 357, 358, 363, 414, 422,  
 423, 425, 426  
 Heidegger, Martin..... 13, 55, 77, 89, 93, 103,  
 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 203, 230,  
 383, 413, 414  
 Heráclito, de Éfeso..... 38, 113, 142, 263, 391  
 Herder, Johann Gottfried ....96, 99, 139, 151,  
 152, 155, 407  
 herencia ..16, 31, 51, 78, 95, 98, 109, 234, 342,  
 344, 345, 354, 355, 360, 373, 380, 389, 397,  
 401, 404  
 hermandad.....382, 383  
 hermenéutica . 13, 18, 43, 64, 79, 89, 236, 347,  
 413, 416  
 Hesíodo ..... 102, 211  
*betairia* ..... 389  
 hiperpoder del destino ..... 280  
 hipnosis ..... 237, 250, 251, 252, 253, 319  
 historia....10, 14, 22, 28, 33, 37, 38, 39, 41, 45,  
 46, 48, 53, 54, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64,  
 65, 66, 67, 68, 69, 74, 76, 77, 79, 95, 97, 99,  
 100, 101, 104, 105, 112, 113, 126, 127, 128,  
 140, 143, 144, 146, 153, 156, 161, 166, 168,  
 169, 177, 182, 183, 184, 197,206, 210, 213,  
 215, 218, 221, 222, 225, 227, 228, 229, 230,  
 231, 241, 242, 259, 296, 328, 331, 343, 351,  
 353, 354, 356, 365, 368, 369, 377, 378, 380,  
 381, 382, 403, 406, 407, 414, 416, 419  
 historicidad. .... 66, 77, 95, 103, 182, 190, 217,  
 354  
 Hobbes, Thomas ...33, 55, 107, 257, 260, 268,  
 270, 276, 302, 303, 317, 353, 354, 356, 357,  
 402, 409, 417, 420, 421, 422, 423, 426  
 Hobsbawm, Eric..22, 186, 187, 188, 200, 208,  
 210, 414  
 Hölderlin, Johann Christian Friedrich..... 110,  
 111, 112  
*holding*..... 288  
 Homero..47, 48, 50, 51, 52, 97, 102, 251, 294,  
 392, 414, 415  
 homogeneidad étnica ..... 201  
 homogeneización..... 179, 281, 297  
 Honneth, Axel.....11, 15, 16, 18, 25, 140, 317,  
 329, 330, 331, 342, 351, 353, 355, 358, 359,  
 360, 361, 362, 411, 417  
 honor.....147, 149, 153, 212  
 horda.....95, 98, 266, 268, 319, 321  
 hostilidad..... 47, 98, 265, 368  
*hostis*..... 98, 342, 388, 392, 404  
 Hroch, Miroslav..... 22, 192, 223  
 huella mnémica ..... 242  
 huésped .....47, 342, 388, 404  
 humanismo .... 13, 79, 89, 93, 95, 97, 103, 106,  
 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 147, 155,  
 413, 414  
*humanitas* .....98, 99, 110, 399  
 humillación ..... 355, 382  
 Husserl, Edmund Gustav Albrecht..... 35, 70,  
 343, 350, 352  
*hybris* .....254, 384  
 ideal del yo ..... 249, 284, 287  
 idealización omnipotente ..... 314  
 identidad.... 5, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 19, 20,  
 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 32, 45, 50, 57,  
 58, 67, 76, 77, 78, 81, 82, 88, 111, 113, 116,  
 118, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129,  
 130, 131, 132, 133, 134, 135, 138, 140, 147,  
 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157,  
 160, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171,  
 172, 174, 175, 179, 180, 181, 185, 188, 198,  
 200, 204, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 219,  
 220, 222, 224, 226, 228, 229, 230, 231, 233,  
 236, 238, 239, 240, 244, 246, 253, 261, 262,  
 263, 264, 265, 269, 270, 273, 280, 281, 283,  
 284, 291, 292, 293, 294, 300, 311, 313, 315,  
 316, 317, 318, 330, 333, 334, 337, 339, 340,  
 341, 342, 344, 351, 355, 361, 364, 366, 372,  
 373, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 385, 390,

391, 393, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 413, 414, 415, 417

identidad nacional.....22, 174

identificación proyectiva.....24, 295, 311, 326, 340

identificaciones 19, 23, 77, 130, 171, 265, 266, 292, 293, 297, 307, 317, 340, 396, 403

ideologías ..... 10, 53, 55, 58, 65, 68, 69, 73, 77, 224, 290, 352, 379, 395

idolatría..... 44, 165, 212, 291, 300, 335, 348

*Iliada*..... 52, 251, 390, 392, 415

Ilustración..41, 53, 77, 95, 151, 155, 214, 228, 257

imaginación..... 13, 21, 87, 91, 93, 94, 95, 104, 113, 155, 166, 168, 194, 275, 295, 305, 326, 384, 397, 398, 399, 413

*in between*.....62

*in fans*.....87, 102, 300, 316

incertidumbre... 58, 59, 65, 193, 326, 340, 396

inicialidad ..... 112

infancia .....29, 84, 88, 94, 133, 241, 250, 272, 277, 279, 280, 296, 298, 305, 314, 316, 398, 402, 416

infinitud.....58, 128, 139, 297, 315, 402

ingenio .....21, 80, 87, 92, 93

inmanentización..... 20, 56, 58, 59

inmersión .....143, 277, 279, 324

intemperie .....21, 44, 123, 129, 251, 316

intercambio sensorial ..... 287

interior....22, 24, 28, 29, 31, 35, 36, 48, 50, 51, 61, 63, 71, 105, 107, 118, 120, 123, 128, 131, 132, 133, 134, 135, 143, 144, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 166, 167, 170, 171, 181, 196, 199, 202, 203, 204, 205, 214, 234, 239, 242, 243, 245, 246, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 270, 272, 274, 276, 277, 281, 289, 292, 295, 296, 299, 306, 307, 308, 312, 313, 326, 331, 332, 352, 354, 356, 358, 383, 388, 393, 399

interioridad 5, 11, 21, 37, 58, 76, 90, 139, 144, 156, 161, 196, 202, 205, 234, 236, 238, 240, 250, 262, 264, 301, 372, 401

intersubjetividad.....15, 24, 140, 162, 332, 358

introyección ... 23, 24, 257, 272, 295, 296, 309, 315, 374

*isegoría*..... 13, 82

Isócrates ...13, 79, 80, 81, 82, 83, 85, 111, 398, 422

Israel 20, 29, 38, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 60, 76, 169, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 414, 422, 425

Jantipa.....87

Jena .....344, 353

Jerusalén.....12, 168, 365, 369

Jonas, Hans..... 29, 30, 34, 39, 330, 417

juego 19, 28, 47, 65, 82, 86, 88, 107, 123, 129, 169, 171, 190, 203, 237, 250, 251, 259, 288, 296, 311, 313, 314, 325, 326, 331, 333, 334, 335, 336, 356, 358, 399, 416

juicio 12, 19, 24, 33, 47, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 93, 99, 106, 107, 121, 122, 125, 165, 166, 167, 169, 170, 183, 196, 202, 203, 207, 215, 226, 249, 250, 259, 274, 276, 281, 284, 290, 305, 312, 315, 318, 330, 332, 335, 340, 344, 351, 357, 360, 362, 363, 366, 368, 371, 372, 375, 380, 381, 384, 386, 387, 397, 398, 399, 400, 406

justicia como equidad..... 118

justicia como imparcialidad..... 119, 126

Kafka, Franz.43, 135, 136, 137, 138, 288, 415

Kant, Immanuel.24, 29, 62, 63, 120, 121, 123, 125, 129, 139, 142, 148, 151, 203, 257, 344, 345, 354

Kateb, George .....16, 22, 127, 128, 164, 165, 166, 233, 261, 415

Kedourie, Elie ..... 188, 210, 416

Klein, Melanie ....17, 18, 22, 24, 272, 280, 291, 295, 296, 297, 298, 299, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 322, 325, 326, 329, 330, 331, 332, 334, 373, 375, 409, 418, 422

Kohn, Hans .....174, 175, 198, 361, 366, 406, 416, 417

Kohut, Heinz ..... 265, 266, 309

Kojève, Alexandre ..... 353

Koyré, Alexandre..... 30, 416

la función alfa..... 318

*La interpretación de los sueños*.....36, 55, 236, 253, 350, 412

*La vida del espíritu*..... 10, 13, 62, 63, 142, 153, 167, 202, 234, 240, 248, 379, 383, 386, 398, 406

la zona de juego ..... 335

labor del duelo..... 375

Lacan, Jacques..... 236, 289, 417

Laing, Robert D.....276, 417

LaMothe, Ryan..... 332, 333

Le Bon, Gustave..... 318, 323

Lessing, Gotthold Ephraim .. 10, 25, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 384, 385, 406

*Lethé*, letargia .....25, 113, 211, 212, 216, 218, 219, 250, 305, 345, 346, 349

Levinas, Emmanuel..... 32, 322, 328, 339, 352, 390, 391, 407, 410, 424

ley del tercero excluido .....162, 166

leyes de hierro .....68

liberalismo.... 21, 118, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 131, 140, 145, 146, 199, 270, 356, 393, 420, 424

*Liberalismo Político* ..... 119, 122

libertad de movimientos..... 379



libido.....65, 142, 259, 308, 331, 397  
*libido dominandi* ..... 65, 142, 397  
 libre asociación.....82, 237, 253, 350  
 límites humanos..... 144  
 Lledó, Emilio.....388, 389, 390, 417  
 Locke, John .....44, 107, 151, 160  
 locura ..... 113, 142, 274, 275, 316  
*logos*..... 47, 49, 155, 182, 248, 275, 298, 300,  
 301, 310, 331, 349, 383, 398  
*Los orígenes del totalitarismo* ..... 56, 68, 72, 379,  
 380, 406  
 lucha... 16, 18, 25, 79, 137, 148, 163, 165, 204,  
 266, 289, 327, 349, 351, 353, 354, 355, 358,  
 359, 361, 362, 363, 380, 385, 387, 389, 391,  
 398, 403, 415  
 Machiavelli, Niccolò.....354, 357  
 MacIntyre, Alasdair .....96, 126  
 magia..... 54, 59, 77, 254, 291, 326  
 Maimónides, Moshé ben Maimón ..... 31, 250,  
 286, 359, 360, 367, 368, 369, 370, 371, 409,  
 410, 414, 418, 421, 423  
 mal infinito..... 362  
*man written large*..... 30, 46, 243, 396  
 Margalit, Margalit..... 44, 414  
 Marinetti, Filippo Tommaso.....27  
 Marx, Karl...37, 55, 58, 70, 142, 236, 260, 379  
*Más allá de del principio del placer* ..... 257  
 masa psicológica ..... 318  
 materialismo dialéctico .....55  
 McDougall, William ..... 319  
 Mead, George Herbert.....132, 134, 330, 418  
 mecanismos defensivos de la identidad .... 280  
 Mediterráneo ..... 12, 78, 96, 103, 110, 146  
 megapolítica..... 357  
 memoria ..... 17, 22, 25, 50, 93, 105, 113, 136,  
 142, 157, 177, 199, 210, 211, 212, 213, 214,  
 215, 216, 217, 218, 219, 229, 242, 243, 244,  
 278, 285, 304, 328, 344, 345, 346, 349, 350,  
 377, 388, 389, 399, 400, 417, 423  
 memoria roja ..... 213, 214, 216, 217, 218, 304,  
 350  
 memoria verde .....23, 216, 217, 218, 220, 229,  
 243  
 mentira.....82, 104  
 Mesías .....367, 368, 370, 371  
 metafísica20, 23, 27, 29, 49, 50, 58, 61, 77, 92,  
 107, 108, 110, 111, 119, 197, 214, 251, 280,  
 281, 286, 315, 320, 331, 337, 397, 402  
 metáfora.....13, 21, 23, 40, 50, 77, 81, 84, 85,  
 95, 100, 103, 107, 120, 127, 175, 194, 200,  
 213, 234, 236, 241, 242, 245, 246, 248, 249,  
 259, 272, 281, 295, 306, 315, 318, 320, 322,  
 327, 396  
*metaxy*.....46, 58, 62  
 metonimia..... 22, 33, 103, 146, 174, 183, 188,  
 191, 194, 236, 301  
 micropolítica 23, 246, 250, 258, 261, 264, 310,  
 327, 340, 409, 414  
*midot* ..... 291  
*midrash*.....365, 366, 367, 369  
 miedo . 45, 50, 57, 61, 104, 138, 158, 235, 256,  
 273, 276, 280, 281, 299, 303, 309, 313, 314,  
 353, 384  
*Mishné Torá*..... 367  
 misterio.....40, 43, 291, 321, 344, 421  
 mística judía..... 29, 291, 421  
 mito.... 42, 46, 47, 53, 57, 65, 81, 94, 100, 101,  
 104, 105, 211, 225, 303  
*Mnemosyne* ..... 211  
 Modernidad . 11, 22, 30, 31, 33, 34, 48, 53, 55,  
 56, 69, 76, 103, 107, 110, 126, 132, 141,  
 142, 144, 148, 149, 150, 153, 166, 174, 175,  
 176, 178, 179, 180, 181, 182, 185, 187, 191,  
 192, 194, 195, 197, 202, 212, 213, 214, 220,  
 221, 222, 223, 225, 226, 246, 258, 260, 264,  
 301, 304, 328, 349, 351, 357, 360, 384, 400,  
 401, 418  
*modus bodiernus*..... 182  
 Moisés..... 43, 44, 45, 48, 49, 368  
 Mommsen, Christian Matthias Theodor... 201  
 muerte..... 16, 23, 31, 35, 36, 52, 86, 87, 112,  
 127, 129, 163, 165, 169, 170, 221, 256, 258,  
 266, 272, 276, 280, 281, 288, 303, 306, 309,  
 316, 321, 327, 330, 331, 353, 355, 361, 376,  
 380, 383, 389, 392  
 mundo griego ..... 50, 169  
 mundo interno .....5, 11, 19, 21, 23, 24, 40, 41,  
 47, 48, 62, 69, 72, 76, 78, 82, 83, 130, 159,  
 205, 230, 234, 237, 241, 246, 251, 261, 264,  
 270, 272, 273, 274, 275, 276, 290, 296, 297,  
 299, 305, 312, 315, 316, 317, 329, 332, 334,  
 337, 340, 359, 379, 383, 400, 402, 421  
*mutus*.....14, 21, 102, 105, 398, 399  
 nación .....5, 10, 11, 21, 22, 94, 97, 98, 99, 101,  
 105, 111, 116, 118, 125, 129, 130, 166, 174,  
 175, 179, 180, 181, 182, 186, 187, 188, 189,  
 190, 191, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 206,  
 207, 208, 209, 210, 212, 213, 215, 217, 220,  
 221, 222, 224, 225, 226, 228, 229, 269, 272,  
 316, 326, 357, 364, 366, 372, 378, 399, 400,  
 401, 409, 420  
 nacionalidad..... 174, 195, 200  
 nacionalidades .....156, 174, 175, 181, 187, 208  
 nacionalismo.. 22, 57, 152, 156, 174, 176, 179,  
 180, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 194, 196,  
 197, 198, 200, 208, 210, 220, 221, 222, 223,  
 224, 228, 400, 410, 413, 424  
 Nairn, Tom..... 22, 190, 418  
 narcisismo .....254, 280, 297, 308  
 negación ..... 19, 137, 160, 180, 196, 217, 221,  
 240, 243, 244, 245, 246, 264, 309, 313, 348,  
 355, 374, 383, 390, 398, 402, 412

- no-consciente, *id*... 19, 35, 218, 239, 241, 243, 245
- nomos*.....49, 50, 388
- Northfield Hospital*..... 322
- noumena*.....65, 182, 184, 225
- Novum Organum*.....271, 407
- Nuzzo, Enrico..... 13, 97, 98, 99
- objeto.... 11, 24, 39, 40, 61, 64, 65, 66, 68, 77, 80, 81, 89, 90, 125, 136, 160, 161, 163, 182, 193, 202, 216, 218, 239, 240, 244, 245, 246, 252, 263, 265, 266, 267, 286, 289, 292, 297, 307, 308, 310, 311, 313, 314, 317, 322, 332, 333, 334, 336, 344, 371, 374
- objeto amado..... 267
- objeto odiado ..... 267
- objeto transicional .....334, 336
- objetos internos 133, 244, 272, 312, 314, 334, 337, 340
- Odiseo/Ulises ..... 294
- oído ..... 21, 47, 78, 79, 89, 170, 226, 231, 234, 237, 400, 401
- ojo .....77, 78, 89, 183, 354, 401
- olvido ..... 17, 18, 22, 25, 105, 106, 109, 110, 111, 113, 120, 146, 147, 177, 180, 199, 201, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 220, 243, 250, 345, 346, 349, 352, 400, 405
- olvido de las diferencias..... 120
- olvido del ser ..... 109, 111
- omnipotencia..... 20, 31, 36, 42, 43, 44, 45, 48, 50, 54, 59, 60, 94, 142, 169, 202, 204, 250, 251, 254, 256, 262, 263, 268, 278, 290, 297, 299, 303, 315, 319, 320, 326, 328, 340, 342, 383, 384, 390, 395, 396, 397, 410
- Ong, Walter .....21, 88, 178
- ontología 33, 65, 103, 107, 131, 132, 222, 293, 352, 376, 390, 393, 396
- oposición objetivo-subjetivo..... 244
- orador .....82, 83, 84, 85, 86, 89, 92, 234, 420
- oralidad..... 21, 79, 88, 90, 92, 229, 365, 417
- orare* ..... 12, 234
- oratio concisa*..... 21, 84
- oratio perpetua* .....21, 84, 85
- orden atemporal..... 32, 39
- orden *atemporal* de la política .....32
- orden del ser .....32, 37, 59, 60, 143
- orgullo ..... 179, 361, 399
- origen mítico ..... 100
- Otro*. 14, 17, 127, 156, 166, 276, 280, 291, 322, 337, 342, 352, 356, 358, 390, 398, 399, 410, 424
- Ouaknin, Marc-Alain .....91, 360
- overlapping consensus*..... 119
- Pablo, de Tarso .....202, 203, 204, 205
- paideia* .....79
- papel defensivo de la fantasía ..... 325
- paradoja.....28, 137, 204, 334, 352, 402
- Parlamento..... 247, 248, 249
- parresía ..... 82, 398
- patbos* .....47, 155, 214, 226, 349, 377
- Patočka, Jan ..... 327, 328
- patria.... 51, 121, 129, 186, 207, 270, 271, 272, 316, 378, 392
- patriotismo..... 165, 179, 187, 207, 269, 326, 378, 424
- Penélope..... 294
- pensamiento .. 5, 10, 12, 13, 14, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 31, 40, 43, 53, 54, 76, 78, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 96, 99, 101, 103, 106, 107, 109, 111, 112, 113, 116, 118, 122, 131, 134, 141, 142, 145, 146, 147, 150, 153, 156, 157, 162, 163, 164, 165, 167, 168, 178, 181, 182, 192, 194, 195, 201, 202, 203, 204, 205, 211, 214, 216, 217, 220, 222, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 236, 237, 238, 243, 244, 246, 248, 249, 250, 254, 255, 256, 264, 265, 266, 268, 271, 277, 280, 281, 283, 284, 289, 303, 305, 306, 317, 318, 320, 322, 323, 324, 326, 327, 328, 329, 332, 339, 340, 344, 347, 348, 349, 350, 354, 357, 362, 363, 370, 371, 379, 380, 381, 383, 385, 386, 388, 392, 393, 396, 397, 398, 399, 400, 402, 403, 413, 421, 424, 426
- pensamiento político..... 12, 23, 27, 30, 31, 76, 146, 165, 178, 182, 201, 217, 222, 228, 328, 363, 380, 392, 396, 426
- Percia, Marcelo.....321, 323, 325, 419
- persona 5, 11, 19, 23, 124, 125, 126, 132, 133, 137, 138, 141, 154, 159, 161, 163, 164, 166, 167, 171, 172, 202, 214, 216, 220, 233, 235, 238, 245, 247, 250, 256, 263, 264, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 283, 292, 293, 295, 305, 307, 310, 315, 316, 317, 323, 325, 326, 331, 336, 337, 340, 350, 351, 372, 373, 376, 385, 391, 400, 401, 402, 403
- pertenencia..... 61, 96, 120, 123, 125, 128, 269, 310, 387, 388, 391, 399
- phenomena* ..... 48, 63, 65, 182, 184, 221, 225
- philia* ..... 33, 35, 362, 385, 388, 389, 403
- phratría* .....51, 61, 387
- phylai*..... 49, 51, 61, 387
- physis* .....49
- Piedrabuena, José A. Rodríguez ..... 276, 286, 420
- pintura de Francis Bacon ..... 289, 290, 405
- Platón.....32, 36, 37, 38, 39, 46, 47, 48, 49, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 108, 109, 141, 142, 167, 203, 211, 212, 218, 233, 243, 289, 381, 392, 393, 396, 400, 413, 419
- pluralidad .9, 19, 23, 37, 73, 97, 123, 153, 155, 204, 231, 248, 250, 261, 262, 269, 276, 286, 291, 293, 306, 343, 356, 358, 364, 386, 393, 397

Plutarco ..... 79, 381  
poesía..... 48, 94, 97, 103, 112, 190, 239, 357  
*poie* griegas..... 49, 60  
*polis* ... 19, 31, 37, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 61,  
73, 78, 83, 84, 87, 90, 113, 124, 130, 169,  
170, 171, 177, 182, 208, 216, 217, 218, 223,  
224, 226, 248, 250, 254, 265, 266, 267, 268,  
300, 301, 302, 340, 385, 387, 390, 396  
*Politics and Vision*..... 194, 426  
Pompeya..... 242, 243  
Pontalis, Jean-Bertrand..... 235, 240, 242, 265,  
285, 287, 309, 322, 323, 331, 417  
*populus* ..... 227  
posesión .33, 56, 130, 141, 212, 213, 268, 269,  
270, 295, 304, 334, 351, 371, 388, 391  
posesión del conocimiento ..... 141  
posición depresiva infantil ..... 307, 308, 309,  
310, 311, 313, 416  
posición esquizo-paranoide infantil ..... 297,  
307, 308, 309, 311  
*potestas* ..... 22, 170, 171, 172, 194, 203  
*pragmática* ..... 12, 86, 106, 384  
principio de no-contradicción ..... 81, 82, 159,  
214, 217, 264, 249, 339, 379  
*principium individuationis* ..... 196, 203, 264  
profetas..... 29, 38, 44, 46  
prohibición de idolatría..... 44  
prójimo..... 291, 376  
Protágoras..... 81, 82, 84, 419  
Proust, Marcel..... 23, 219, 420  
psicoanálisis ... 17, 18, 23, 55, 70, 74, 100, 106,  
234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242,  
243, 244, 245, 246, 249, 250, 251, 252, 254,  
257, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267,  
268, 285, 287, 289, 291, 292, 295, 298, 299,  
304, 308, 309, 317, 319, 321, 322, 330, 331,  
332, 340, 345, 348, 350, 399, 402, 405, 411,  
412, 414, 417, 426  
psicosis ..... 240, 241, 273, 275, 288, 298, 322,  
327, 350, 403, 405, 412, 426  
psique... 35, 39, 41, 47, 70, 100, 102, 167, 238,  
240, 242, 245, 246, 247, 250, 253, 254, 263,  
274, 287, 288, 297, 330, 341, 402  
pueblo.. 22, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 94, 96, 125,  
129, 152, 166, 179, 187, 219, 262, 269, 356,  
366, 390, 392  
pueblo elegido ..... 43  
pulsión..... 99, 144, 236, 258, 265, 286, 292,  
307, 309, 310, 330, 340, 356  
Quintiliano, Marco Fabio..... 13, 21, 76, 79, 83,  
84, 85, 86, 87, 88, 111, 398, 420  
racionalidad.... 53, 98, 106, 111, 120, 121, 122,  
126, 127, 129, 130, 148, 178, 223, 256, 274,  
310, 385, 399  
radicalizar la diferencia..... 155  
Rawls, John.. 21, 118, 119, 120, 121, 122, 123,  
124, 125, 126, 127, 128, 131, 213, 421, 424  
razón 14, 20, 29, 30, 40, 53, 59, 67, 85, 86, 88,  
94, 97, 100, 107, 110, 111, 119, 121, 125,  
127, 131, 142, 180, 196, 201, 205, 214, 217,  
236, 254, 257, 268, 269, 281, 327, 335, 344,  
354, 360, 363, 366, 392, 396, 399, 400, 402,  
410, 417, 423  
*Ready-made* ..... 156  
*Realidad y Juego*..... 19, 300, 333, 426  
receptividad ..... 69, 291, 329, 369  
reciprocidad..... 140, 342, 352, 361, 362, 390,  
393  
reconocimiento 5, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 16, 17,  
18, 19, 21, 23, 24, 39, 46, 48, 53, 96, 98,  
116, 117, 128, 131, 132, 133, 137, 138, 139,  
145, 146, 147, 148, 149, 150, 152, 153, 154,  
156, 162, 163, 164, 165, 166, 172, 208, 245,  
253, 254, 261, 263, 266, 301, 308, 311, 330,  
333, 337, 339, 341, 342, 343, 344, 345, 346,  
347, 348, 349, 351, 352, 353, 354, 355, 356,  
357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366,  
372, 374, 376, 377, 385, 387, 389, 390, 391,  
392, 393, 395, 396, 398, 399, 400, 403, 415  
reduccionismo..... 33, 69, 108, 258, 340  
refugiados... 361, 364, 366, 377, 378, 380, 381,  
406  
religión.... 19, 29, 54, 57, 70, 94, 104, 105, 118,  
158, 161, 168, 169, 188, 277, 348, 368  
Renan, Ernest..... 22, 105, 180, 199, 200, 201,  
205, 206, 207, 208, 209, 210, 212, 230, 400,  
405, 420  
representación . 20, 35, 36, 37, 38, 41, 90, 183,  
222, 244, 248, 265, 288, 297, 307, 326, 397  
representación de la verdad ..... 35, 37, 41  
represión ..... 18, 106, 210, 213, 215, 242, 249,  
250, 309, 345, 347, 370, 382, 398  
república..... 125, 207, 269, 407  
*res privata*..... 199  
respeto público..... 117  
*rétor*..... 18, 74, 80, 83, 93, 177, 262  
retórica.... 12, 13, 14, 21, 78, 79, 80, 81, 82, 84,  
85, 86, 88, 89, 90, 91, 93, 96, 97, 103, 106,  
107, 108, 109, 110, 111, 113, 168, 178, 179,  
187, 225, 236, 239, 250, 295, 317, 340, 343,  
357, 384, 388, 397, 398, 399, 405, 409, 413  
Retórica.. 21, 36, 37, 58, 76, 78, 80, 81, 82, 83,  
84, 85, 86, 88, 89, 90, 111, 177, 230, 405,  
406, 407, 417  
*reverie*..... 298, 304, 305, 318, 419  
Revolución Francesa. 144, 175, 206, 207, 220,  
221, 320  
rey-filósofo ..... 171  
Reynolds, Susan .... 23, 180, 181, 226, 227, 420  
Ricœur, Paul 11, 16, 18, 24, 235, 236, 239,  
254, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349,

- 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358,  
359, 360, 361, 362, 363, 385, 403, 407, 418,  
420
- Roc, Roque ..... 301
- Rolland, Romain ..... 23, 277, 278, 279, 412
- Roma ..... 61, 187, 206, 264, 342
- romanitas* ..... 110
- rostro ... 57, 137, 224, 288, 313, 315, 329, 336,  
337, 422
- Rousseau, Jean-Jacques ..... 99, 139, 151, 152,  
164, 385, 409, 421
- Sandel, Michael ..... 21, 96, 123, 124, 125, 126,  
127, 130, 140, 421
- Schliemann, Heinrich ..... 241, 245, 246, 422
- Schmitt, Carl ..... 368, 391, 392
- Scholem, Gershom ..... 43, 57, 369, 370, 371,  
422, 423
- Sefarad ..... 96, 111, 415
- Seidler-Feller, Chaim ..... 369
- self* .... 12, 21, 23, 24, 28, 30, 32, 34, 40, 48, 55,  
74, 126, 133, 134, 144, 155, 156, 159, 166,  
167, 171, 172, 181, 191, 204, 205, 210, 213,  
214, 215, 216, 219, 220, 223, 224, 233, 234,  
238, 239, 245, 246, 248, 250, 261, 262, 268,  
269, 270, 271, 273, 274, 281, 283, 284, 291,  
294, 295, 296, 297, 298, 299, 304, 306, 307,  
310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318,  
322, 326, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 334,  
335, 337, 340, 350, 365, 372, 373, 376, 393,  
395, 396, 400, 401, 402, 407
- self* colectivo ..... 171, 224, 318
- self* individual.. 24, 31, 171, 172, 181, 204, 215,  
233, 250, 270, 315, 329, 331, 333, 335
- sensus communis*. 77, 79, 91, 93, 94, 96, 102, 398
- sentido común... 13, 21, 39, 62, 77, 78, 82, 88,  
91, 92, 93, 94, 96, 106, 113, 131, 155, 184,  
229, 236, 343, 382, 383, 398
- sentimiento oceánico ... 23, 70, 277, 279, 280,  
281, 307
- Sheppard and Enoch Pratt Mental Hospital* ..... 274
- Shils, Edward ..... 157, 158, 159, 160, 161
- sí mismo ... 9, 11, 19, 24, 25, 28, 30, 39, 42, 49,  
53, 56, 90, 125, 130, 133, 136, 138, 144,  
149, 152, 156, 157, 166, 171, 180, 199, 205,  
221, 233, 238, 239, 248, 262, 268, 274, 278,  
286, 288, 289, 294, 315, 328, 344, 346, 349,  
358, 362, 376, 378, 380, 388, 402
- significant others* ..... 132, 134
- silencio existencial ..... 155
- silogismo ..... 176, 177, 399
- simbolización ..... 47, 245, 334, 335, 348
- símbolo ..... 68, 236, 243, 285, 334, 335, 348
- sin el río del olvido, *alethéia* ..... 113
- Sincerity and Authenticity* ..... 154
- sistema ..... 16, 34, 55, 92, 129, 141, 143, 144,  
145, 147, 151, 153, 175, 185, 187, 247, 278,  
285, 353, 380, 396
- Smith, Anthony D. .... 23, 180, 188, 190, 194,  
195, 197, 198, 220, 221, 222, 223, 224, 225,  
226, 228, 279, 405, 410, 416, 418, 422, 424
- soberanía.. 19, 25, 29, 126, 165, 187, 206, 214,  
251, 254, 262, 269, 271, 274, 284, 365, 366,  
367, 368, 369, 371, 372, 401, 402
- Sociedad Británica de Psicoanálisis.... 304, 332
- sociedades cosmológicas ..... 41, 47, 60
- Sócrates .... 38, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 142, 203,  
214, 248, 250, 381, 386, 390, 392, 423
- solidaridad nacional ..... 209
- solitud ..... 10, 44, 167
- sophon* ..... 33, 34
- Sources of the Self* ..... 15, 17, 139, 149, 151, 160,  
423
- splitting* ..... 310
- spoudaíos* ..... 35, 36, 347
- Strauss, Leo ..... 30, 31, 34, 40, 55, 77, 81, 206,  
250, 303, 353, 354, 356, 357, 420, 421, 423,  
424, 425
- Sturm und Drang* ..... 139, 151
- subjetividad ..... 15, 30, 76, 130, 131, 139, 199,  
202, 246, 259, 261, 262, 273, 299, 323, 373,  
402, 403, 407
- sufrimiento psíquico ..... 137
- sujeto ... 11, 17, 23, 30, 40, 58, 61, 64, 65, 71,  
77, 89, 110, 111, 123, 124, 125, 126, 128,  
129, 139, 140, 143, 147, 159, 160, 162, 163,  
182, 205, 215, 216, 217, 218, 230, 238, 239,  
245, 250, 251, 252, 254, 261, 262, 263, 264,  
265, 266, 268, 272, 277, 283, 284, 289, 292,  
297, 311, 320, 330, 333, 345, 373, 391, 401,  
415, 424
- superyó, ideal del yo ..... 240, 257, 259
- sympoliteia* ..... 60, 61
- Taminiaux, Jacques ..... 353
- Tarde, Gabriel ..... 319
- Taubes, Jacob ..... 29, 423
- Tausk, Victor ..... 17, 292
- Tavistock Clinic* ..... 318, 322, 407, 408
- Taylor, Charles ..... 11, 14, 15, 17, 22, 96, 116,  
118, 131, 132, 133, 134, 138, 139, 140, 145,  
146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154,  
155, 160, 164, 167, 342, 353, 406, 414, 421,  
423, 425
- teatro ..... 48, 77, 130, 271, 315
- Telémaco ..... 294
- teología protestante ..... 25, 349
- teoría liberal ..... 118, 176
- territorio ..... 97, 158, 165, 174, 181, 186, 207,  
214, 228, 229, 243, 246, 247, 249, 256, 371,  
402
- Terror revolucionario ..... 221

tesoros mnémicos..... 241  
*Thánatos*..... 35, 36  
*The Politics of Recognition*.... 11, 14, 15, 132, 133, 138, 145, 149, 150, 151, 153, 155  
*theorein* .....77  
tiranía .....43, 44, 252, 253, 257, 351, 357, 358, 381, 399  
Todorov, Tzvetan ..... 16, 162, 163, 164, 201, 210, 212, 236, 346, 423  
Tönnies, Ferdinand ..... 157  
totalidad..... 5, 10, 40, 55, 62, 129, 147, 151, 279, 281, 293, 297, 298, 306, 320, 355, 358, 395  
*Totem y tabú*..... 255  
transferencia ..... 31, 78, 171, 235, 295  
trascendencia .... 12, 20, 23, 24, 31, 32, 39, 46, 49, 52, 58, 60, 62, 69, 73, 77, 94, 100, 101, 128, 168, 183, 194, 196, 202, 281, 303, 341, 371, 396  
trascendentalismo .....53  
Tres Juramentos, *midrash* ..... 365, 367, 369  
Trilling, Lionel..... 154, 423  
Trotter, Wilfred.....319, 323  
Troya.....241, 246, 390, 422  
*Unbewusste* .....23, 239, 240, 244  
*universali fantastici* .....99  
Universidad de Viena ..... 237  
univocidad..... 190, 239, 343  
útero social..... 286  
velo de ignorancia..... 120, 213  
veracidad ..... 93, 96, 107, 236  
*Verdad y Método* ..... 360  
verdadero saber..... 141, 142  
Verene, Donald....99, 101, 103, 104, 106, 241, 242  
verosimilitud..... 13, 91, 107, 177, 236  
verticalidad.....169, 288, 289, 359  
Vico, Giambattista... 13, 14, 21, 79, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 113, 155, 226, 241, 242, 342, 388, 398, 399, 403, 405, 407, 408, 409, 410, 413, 418, 419, 420, 424  
vida infantil ..... 266, 296, 305  
vigilancia..... 249, 256, 257, 262, 272, 377  
vigilia..... 78, 216, 217, 218  
violencia ..... 16, 18, 22, 25, 68, 73, 101, 105, 112, 132, 140, 144, 157, 161, 162, 163, 164, 165, 170, 179, 180, 200, 207, 208, 209, 237, 252, 253, 266, 277, 284, 356, 364, 372, 373, 374, 381, 383, 384, 389, 391, 399, 400, 405, 408, 418  
violencia telúrica ..... 112  
Virgilio..... 36, 102, 113  
Viroli, Maurizio..... 179, 270, 424  
*vivencia* de lo ilimitado..... 297  
Voegelin, Eric.....10, 13, 16, 20, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 89, 94, 100, 108, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 168, 169, 182, 183, 184, 226, 243, 254, 256, 280, 299, 300, 346, 347, 353, 370, 386, 387, 393, 396, 397, 405, 407, 411, 413, 418, 424, 425  
*Volk* ..... 22, 152  
Voltaire, François-Marie Arouet..... 95, 270  
voluntad .17, 19, 21, 22, 27, 53, 65, 71, 72, 73, 94, 110, 125, 126, 128, 129, 136, 142, 143, 157, 180, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 208, 209, 212, 214, 215, 217, 238, 249, 251, 254, 255, 256, 262, 269, 284, 314, 323, 331, 339, 341, 356, 357, 358, 361, 362, 378, 383, 400, 401  
voluntad de poder.....65  
voz interior ..... 149, 151  
Walzer, Michael....11, 25, 43, 44, 45, 118, 174, 365, 366, 367, 369, 370, 371, 408, 425  
Watchel, Paul.....241, 425  
Weber, Max .....34, 61, 146, 157, 158, 411  
Whitman, Walt.....233, 239, 261, 416  
Winnicott, Donald W. ....17, 18, 19, 24, 288, 290, 292, 296, 297, 298, 299, 300, 304, 309, 327, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 345, 402, 407, 422, 426  
*Wo Es war, soll Ich werden*..... 238, 268, 409  
Wolin, Sheldon.....31, 32, 33, 107, 120, 194, 195, 207, 395, 426  
Yahveh ..... 43, 44, 45, 46, 60, 365  
yo-desvinculado ..... 21, 124, 125, 126, 129  
yo-racional ..... 274  
yo-monarca.....247, 249  
yo-piel... 24, 283, 284, 288, 289, 291, 340, 405  
Zenón de Elea.....84