

Entre-Nos

FELIPE MULLER Y MARTÍN PLOT (COMPILADORES)

Entre-Nos

**Ensayos sobre Reconocimiento
e Intersubjetividad**

t E S E O

Muller, Felipe

Entre-Nos : ensayos sobre reconocimiento e intersubjetividad / Felipe Muller ; coordinado por Felipe Muller. - 1a ed. - Buenos Aires : Teseo, 2009.

120 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-987-1354-33-7

1. Ensayo Argentino. I. Muller, Felipe, coord. II. Título
CDD 864

© Universidad de Belgrano, 2009

UNIVERSIDAD DE
Belgrano
BUENOS AIRES - ARGENTINA

© Editorial Teseo, 2009
Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-987-1354-33-7

Editorial Teseo

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra, escribanos a:
info@editorialteseo.com

www.editorialteseo.com

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN - <i>FELIPE MULLER Y MARTÍN PLOT</i>	9
DEL RECONOCIMIENTO DE SÍ AL RECONOCIMIENTO MUTUO	
EN PSICOANÁLISIS - <i>FELIPE MULLER</i>	17
El reconocimiento en psicoanálisis	19
El reconocimiento de sí	20
El reconocimiento mutuo	23
Reconocimiento de sí y reconocimiento mutuo	27
ESPACIOS Y TIEMPOS DE APARICIÓN.	
ACCIÓN, JUICIO E INTERSUBJETIVIDAD	
EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT - <i>MARTÍN PLOT</i>	29
Espacios	30
Tiempos	32
El juicio de los espectadores	34
DEMOCRACIA Y ONTOLOGÍA - <i>BERNARD FLYNN</i>	39
RECIPROCIDAD, RECONOCIMIENTO Y LA POLÍTICA	
DE DIAGNÓSTICO EN R.D. LAING - <i>DANIEL BURSTON</i>	51
ANTE LA POSHISTORIA:	
EN TORNO AL RECONOCIMIENTO HUMANO	
EN ALEXANDRE KOJÈVE - <i>TOMAS BOROVIANSKY</i>	61
I. Antes del fin: el hombre	61
II. Del reconocimiento a la administración	65
SUBJETIVIDAD, POBREZA Y REVELACIÓN:	
LA CONSTRUCCIÓN BÍBLICO-FILOSÓFICA DEL OTRO	
EN EMMANUEL LEVINAS Y SU CRISIS MODERNA - <i>EMMANUEL TAUB</i>	73

RECONOCIMIENTO Y CIUDAD - <i>MARIELA ALVA Y LEOPOLDO GURMAN</i>	85
Introducción	85
Algunas definiciones	86
Reconocer a la ciudad	88
Reconocerse en la ciudad	92
Ser reconocidos por la ciudad	94
Reflexiones finales	97

ESTADO-DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA:

PLURALIDAD Y RECONOCIMIENTO - <i>MERCEDES KERZ</i>	101
Introducción	101
1. Algunos lineamientos	
sobre el proceso de formación del Estado moderno	105
2. Democracia y ciudadanía	108
3. Democracia: pluralismo-reconocimiento	112

INTRODUCCIÓN

Felipe Muller y Martín Plot

Jean-Jacques Rousseau, en su breve ensayo sobre la contribución de las ciencias y las artes a la depuración de las costumbres, mientras resaltaba lo nocivo que era el afán de reconocimiento para los artistas, a la vez caía él mismo en la ineludible necesidad de reconocimiento. Para Rousseau, la búsqueda de reconocimiento de Otro, en este caso del público de su época, atentaba contra la trascendencia de una obra de arte, ya que la “buena obra” debe ir más allá de este Otro específico que es un público dado. De todos modos, sabemos que este mismo ensayo estaba explícitamente destinado a obtener el reconocimiento de un Otro aún más específico: la Academia de Dijon. Esta incapacidad de escapar a las consecuencias de la intersubjetividad en general, y a las de la problemática del reconocimiento del Otro en particular, incluso para aquellos que prestan atención a las dificultades que dicho fenómeno trae aparejado, no ha hecho más que enfatizarse en las sociedades contemporáneas, sociedades que pocos contribuyeron tan tempranamente a configurar como el propio Rousseau. Así, sobre todo en las últimas décadas, parece haberse acentuado el interés teórico y la investigación sobre la cuestión del reconocimiento y la intersubjetividad.

Entre las explicaciones posibles de este interés, podemos formular rápidamente algunas que podrían dejarnos conformes: un mundo más interconectado y globalizado, donde la diversidad cultural y la pluralidad política obligan a definir políticas activas tendientes a la preservación de lógicas identitarias de ciertas minorías culturales, a la vez que se profundizan libertades e igualdades que muchas veces amenazan estas mismas identidades; un mundo, como diría Alexis de Tocqueville, cada vez más constituido por el principio generativo de la igualdad, y crecientemente disonante con respecto a una ética del honor; cambios en la concepción del sujeto, donde mutualidad y responsividad se esgrimen como características centrales del sujeto; quizás hasta un renovado

interés por los espacios públicos y participativos, como ese espacio “entre nosotros” de inter-acción que es el trasfondo de toda acción colectiva. Si nos lo propusiéramos, sería posible continuar largamente con este pequeño listado. Pero queremos aquí explayarnos en al menos tres de las razones por las cuales consideramos necesario dedicarse a pensar aspectos del reconocimiento, la intersubjetividad y las formas que éstas han asumido en las distintas disciplinas de las ciencias sociales y humanas. Estas tres razones están relacionadas, y las diferencias entre ellas parecen resultar del lugar donde uno ponga el acento al pensar el *entre-nos*. La primera de estas razones tiene que ver con la capacidad constitutiva que caracteriza a la experiencia del reconocimiento. La segunda razón hace hincapié en la relación entre reconocimiento e identidad en el yo –los otros– el mundo característico de la intersubjetividad. Finalmente, la tercera razón resalta la relación entre las formas de reconocimiento intersubjetivo disponibles y las prácticas de uno con un mismo que se articulan con ellas.

Un punto de partida posible, y hasta ineludible, es el trabajo de Hegel¹ y la relación que éste establece entre deseo y reconocimiento. “Deseo” aquí es un deseo particular, ya que este Deseo, con mayúscula, es un deseo que diferencia al hombre del animal. Este deseo no es otra cosa que el Deseo del deseo del Otro. Este Deseo es intersubjetivo porque necesariamente involucra a otros sujetos y tiene que ver con la experiencia de reconocimiento mutuo. La versión de Hegel que nos hace llegar Kojève² nos dice que el Deseo se caracteriza por su condición de vacío o falta, ya que es en la medida en que hay un vacío que algo no está, que hay posibilidad de desear. Dada esa falta o vacío, lo que es incorporado en ese lugar nos constituye. Es decir, si lo que incorporo en ese vacío o falta es un objeto natural, lo que resulta de ese proceso es un ser natural. Pero eso no alcanza para ser un ser humano. Para ello se requiere dirigir el deseo hacia otro tipo de objeto. Este objeto debe ser un objeto no dado, un objeto que se ubica más allá de la realidad inmediatamente accesible. El único objeto no dado al que es posible dirigirse es justamente otro Deseo. Al dirigir mi Deseo al deseo del Otro, dirijo mi deseo hacia algo no dado, a un vacío que está buscando su contenido. Por su condición de vacío o falta, el Deseo cumple así con el requisito de lo no dado.

De este modo, el deseo es humano en la medida en que uno desee poseer o asimilar el deseo del otro: es decir, ser deseado, ser amado y,

¹ En algunos casos son los trabajos de Hegel en Jena los que reciben mayor atención al pensar el reconocimiento. Ver Honneth, A., *The Struggle for Recognition* (Cambridge: The MIT Press, 1995); Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento* (Madrid: Trotta Editorial, 2005). Mayormente se elabora sobre *La fenomenología del espíritu* al tratar el reconocimiento en Hegel.

² Kojève, A., *Introduction to the reading of Hegel* (Ithaca: Cornell University Press, 1980).

finalmente, dice Kojève, “ser reconocido”. El deseo de un objeto natural es humano en la medida en que esté mediado por el deseo de otro dirigido al mismo objeto. Deseamos un objeto perfectamente inútil desde el punto de vista de la biología, como una bandera o una medalla, porque es un objeto deseado por otros. La realidad humana es creada en las acciones que satisfacen los deseos dirigidos a otros deseos, es decir, en las acciones ligadas a la búsqueda de reconocimiento. En el poner la vida en riesgo, en el estar dispuesto a morir por tales deseos, por una bandera, por una medalla, por “el ser reconocidos”, es donde se juega la humanidad del hombre. Este deseo dirigido al deseo del Otro está relacionado con la generación de la conciencia de sí, aquello que es propio del hombre entre todos los organismo vivos. Y el desarrollo de esta conciencia de sí esta ligado íntimamente con la lucha por el reconocimiento. Este Deseo que genera conciencia de sí es, finalmente, una función del deseo por el reconocimiento. Por eso, hablar de la conciencia de sí, de lo propiamente humano, es hablar de la lucha por el reconocimiento.

La segunda razón por la cual consideramos importante el estudio del reconocimiento engloba históricamente a la primera, contextualizando el debate actual y la problemática del reconocimiento, haciendo hincapié sobre todo en la relación entre reconocimiento, identidad e intersubjetividad. Para Charles Taylor³, la demanda de reconocimiento toma urgencia por la supuesta relación entre reconocimiento e identidad. En este caso, la identidad hace referencia al entendimiento que uno tiene de quién es, de los rasgos particulares que lo definen a uno como un ser humano. Y una de las tesis aceptadas acerca de la relación entre reconocimiento e identidad es que nuestra identidad está en parte formada por el reconocimiento de los otros, o por la ausencia de éste, de manera tal que uno puede sufrir un verdadero daño si los otros, en la interacción intersubjetiva, reflejan una imagen limitante, denigrada o desvalorizada de uno o de su grupo. Esto puede resultar en una forma de opresión, de confinamiento producido por las representaciones de sí resultantes, lo que constituye un proceso que deriva en una forma reducida de ser.

De todos modos, a la hora de pensar el origen de la importancia que tiene el reconocimiento para el sujeto moderno, hay que considerar algunos cambios históricos. No se trata de que el reconocimiento y la identidad sean nuevas creaciones de un sujeto moderno y que la experiencia intersubjetiva en las sociedades contemporáneas haya adquirido, o se disponga a adquirir, racionalidades intersubjetivas de

³ Taylor, C., *Multiculturalism and “The Politics of Recognition”* (New Jersey: The Princeton University Press, 1992).

nuevo tipo⁴. Según Taylor, siempre existió la demanda y necesidad del reconocimiento, y siempre hubo una u otra forma de identidad. Pero lo que es nuevo es que ahora las dinámicas de reconocimiento se dan en un contexto, en palabras de Claude Lefort, de disolución general de las marcas de certidumbre, fenómeno característico de la modernidad⁵. Uno de estos cambios históricos es el colapso de las jerarquías sociales que estaban en la base de la noción de honor. Peter Berger⁶, por ejemplo, muestra cómo el concepto de honor está ligado al de una sociedad jerárquica que es a la vez influenciada por códigos medievales de caballería. Algo de esto sobrevive en la conciencia moderna, cuando escuchamos hablar del *caballero* o la *dama*. Lo vemos en ciertos grupos que mantienen una visión jerárquica de la sociedad, como la nobleza o los militares, o en profesiones más tradicionales, como el derecho y la medicina. En estos grupos, el honor es una expresión directa de estatus e implica líneas de demarcación hacia los concebidos como inferiores. El honor dicta estándares y arquetipos de comportamiento en el lidiar con los miembros de las distintas jerarquías. Faltar a estos estándares es un deshonor para la persona o el grupo en cuestión. De esta manera, la noción de honor está ligada a *preferencias*, a estatus que algunos tienen y otros no, y a algún tipo de estratificación social que provee identidad en función del lugar que se ocupa en la sociedad. En una formación social organizada en torno al principio generativo de la jerarquía y al concepto de honor, la identidad y el reconocimiento están, al menos para algunos, asegurados.

Pero ocurre que detrás de los roles institucionales modernos ya no se encuentran las diferencias naturalizadas de sociedades jerárquicas, sino el ser humano moderno, desprovisto del consuelo y las guías arquetípicas, expuesto a la incertidumbre propia de la experiencia intersubjetiva de la modernidad. Y es este ser humano moderno, expuesto a la indeterminación del principio generativo de la igualdad, el que es percibido como poseyendo dignidad individual y derechos que le son propios. Lo que se enfatiza así es que hay una humanidad detrás de los roles y las normas que impone la sociedad, y que esta humanidad conlleva una profunda dignidad. La dignidad hace referencia a la humanidad intrínseca y pertenece al *self* mas allá de la posición que se ocupe en la sociedad. Las identidades generadas en un espacio moral organizado en torno a la idea de honor estaban ligadas a funciones “naturalmente” asignadas y a sus roles. En ellas, el verdadero *self* del

⁴ Habermas, J., *Teoría de la Acción Comunicativa* (Madrid: Taurus, 1992).

⁵ Lefort, C., *La invención democrática* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1990).

⁶ Berger, P., “On the Obsolescence of the Concept of Honour”, en Hauerwas, S. y MacIntyre, A. (eds.), *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1983).

caballero, por ejemplo, se revelaba cuando éste se disponía a la batalla. La identidad construida en espacios sociales intersubjetivos en los que prima la igualdad y la dignidad, en cambio, adquiere cierta independencia con respecto a los roles institucionales y las funciones específicas circunstancialmente ocupadas. Así, como también afirma Lefort, ni siquiera los detentadores de autoridad política pueden asumir que el poder, por ellos ejercido y por los otros reconocido, les es consubstancial y, por lo tanto, deben aceptar que el poder es un lugar vacío, solo, como decíamos, circunstancialmente ocupado por aquellos que han resultado contingentemente victoriosos de la lucha política. En la experiencia moderna, tanto en las relaciones de reconocimiento más íntimas del amor como en las más públicas del conflicto democrático, son el hombre y la mujer desnudos expresando su sexualidad o su capacidad de persuasión los que se juegan su forma de aparecer ante la mirada de los otros y de sí mismos. Los hombres y las mujeres descubren hoy su verdadera identidad viéndose, paradójicamente, forzados a liberarse considerablemente de los roles que antes ofrecían estabilidad y certidumbre a las relaciones humanas.

En el contexto moderno, el reconocimiento proveniente de categorías sociales o roles institucionales está asegurado sólo en la medida en que uno cumpla con los estándares esperados y los comportamientos adecuados a los mismos. El reconocimiento derivado de una identidad basada en esta subjetividad-a-desarrollar no tiene un reconocimiento garantizado a priori. Para Taylor, uno adquiere su identidad en el intercambio con los otros, y el proceso puede, sin duda, fallar. Lo nuevo, entonces, en la experiencia intersubjetiva moderna, no es la necesidad de reconocimiento, sino las condiciones en las cuales el intento de ser reconocido puede o no realizarse. A la inversa, como dice Taylor, en las sociedades premodernas la gente no hablaba de reconocimiento e identidad simplemente porque éstos no eran problemáticos y, por lo tanto, no requerían ser tematizados.

Por último, la tercera razón que deseamos explicitar tiene que ver con la relación que se establece entre el reconocimiento intersubjetivo y las prácticas de uno consigo mismo, que son formativas de la identidad y la posibilidad de autorrealización. Axel Honneth⁷ hace hincapié en este punto, es decir, en la relación entre tres formas del reconocimiento y realización de sí o desarrollo de la identidad. Honneth, basándose en los desarrollos de Hegel en Jena y las propuestas de George Mead, entiende que la autorrealización depende de la posibilidad de registrar, sentir o interpretar, y la de realizar las necesidades y deseos como una persona autónoma. Pero ello depende del desarrollo de la confianza de

⁷ Honneth, A., *The Struggle for Recognition*, *op.cit.*

sí, del respeto de sí, y de la estima de sí. Estas formas de relacionarse consigo mismo se desarrollan y mantienen intersubjetivamente, específicamente por medio de la dimensión del reconocimiento mutuo. Es decir, ser reconocidos por otros a los que, a su vez, uno reconoce. Esto último quiere decir dos cosas. Primero, que las condiciones para la realización de sí dependen del establecimiento de relaciones de reconocimiento mutuo, donde las actitudes del sujeto hacia sí mismo dependen de las actitudes que los demás tienen para con él. Específicamente, Honneth propone que el desarrollo de la confianza de sí depende de las relaciones de reconocimiento provenientes de las relaciones de amor y amistad. Las prácticas de uno con uno mismo que toman la forma del respeto de sí dependen de patrones de interacción organizados en términos de derechos que todos poseen. Las de estima de sí dependen del reconocimiento que uno recibe en función de la contribución que uno hace al bien común.

En definitiva, lo que Honneth expone es que hay distintas modalidades del reconocimiento. Así, para concluir con algunos ejemplos teóricos ya clásicos en la reflexión sobre el reconocimiento y la intersubjetividad en la teoría contemporánea, podemos ver que a la hora de proponer distinciones en el reconocimiento, Todorov⁸, por ejemplo, distingue entre un reconocimiento de conformidad y otro de distinción. En el primer caso, uno es reconocido como un semejante a los otros. En el segundo, uno es reconocido como diferente a ellos. El primero no necesita de la mirada permanente de los otros. Esa mirada se ha interiorizado en términos de normas y costumbres. El que desea ser reconocido como el mejor, el más fuerte, el más inteligente, quiere distinguirse de y entre los demás. La forma del *reconocimiento de distinción* promueve relaciones de competencia, mientras que el tipo de relaciones que promueven el *reconocimiento de conformidad* son las orientadas al acuerdo. En teoría política, podríamos decir que son estos tipos ideales de reconocimiento los que están en el centro de posiciones que priorizan la lucha agonista, como en el caso de Chantal Mouffe y Ernesto Laclau, o posiciones que priorizan el acuerdo mutuo, como en el caso de Jürgen Habermas y Seyla Benhabib⁹. En este sentido, Taylor, en consonancia con Tocqueville, distingue dos formas de reconocimiento que se corresponden con dos formas políticas que se le asocian, las de la dignidad o igualdad, por un lado, y las de la diferencia, por el otro. Las políticas de la igualdad hacen hincapié en la igual dignidad de todas

⁸ Todorov, T., *La vida en común* (Madrid: Taurus, 1995).

⁹ Ver, por ejemplo, Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000) y *On the Political* (New York: Routledge, 2000); Laclau, *La razón populista* (Buenos Aires: FCE, 2005); Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*; o Benhabib, *The Claims of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*.

las personas, y los contenidos de estas políticas han sido la igualdad de derechos y la experiencia democrática. Las políticas de la diferencia, en cambio, hacen hincapié en la identidad, y por lo tanto en el derecho que tiene cada uno a ser reconocido en su carácter de único, o en tanto que miembro de un grupo que se considera, efectivamente, único y no-equiparable a otras identidades colectivas. Y estas políticas se encuentran en el centro de múltiples acontecimientos, procesos y teorizaciones contemporáneas que intentan compatibilizar, tanto en la teoría como en la práctica, las nociones de diferencia e igualdad.

Quisimos, en esta breve introducción, elaborar teóricamente ciertas especificidades de la experiencia moderna y su relación con las problemáticas del reconocimiento y la intersubjetividad. Esperamos, a su vez, que esta elaboración teórica haga las veces de justificación con respecto a la relevancia de la colección de ensayos que presentamos a continuación. Dejamos en manos de dichos ensayos la consideración más detallada de cuestiones como el pasaje del reconocimiento de sí al reconocimiento mutuo en el psicoanálisis (Muller); la contribución de Hannah Arendt a la espacialización y temporalización de la experiencia política intersubjetiva (Plot); la compleja articulación teórica entre democracia y ontología (Flynn); el rol del reconocimiento y la política de diagnóstico en R.D. Laing (Burston); la contribución específica de Alexandre Kojève a la relación entre historia y reconocimiento (Borovinsky); el abordaje bíblico-filosófico de la cuestión del otro en Levinas (Taub); y el estudio del reconocimiento y la intersubjetividad en cuestiones de ciudad (Alva y Gurman) y ciudadanía (Kerz).

DEL RECONOCIMIENTO DE SÍ AL RECONOCIMIENTO MUTUO EN PSICOANÁLISIS

Felipe Muller¹

La cría de hombre, a una edad en la que se encuentra por poco tiempo, pero todavía un tiempo, superado en inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo su imagen en el espejo como tal.

Jacques Lacan
Escritos 1

Cuando miro se me ve y por lo tanto existo.

Donald Winnicott
Realidad y Juego

Uno de los problemas centrales que enfrenta una perspectiva intersubjetiva es el de poder dar cuenta de cómo se pasa a constituir la subjetividad a partir del encuentro con el otro. Las narrativas producidas para abordar la constitución del sujeto a partir de su participación en un mundo habitado por otros tienen su talón de Aquiles.

Por ejemplo, al presentar su desarrollo del yo y del superyó, Freud² se enfrenta con esta problemática: de qué se trata *aquello* que está antes del encuentro con un otro y de qué manera se constituye un yo a partir de *aquello*. En Hegel, este “aquello” es una criatura incipiente que se constituye en hombre al participar en la lucha por el reconocimiento. En George Mead tenemos un organismo que se constituye como *self* o *persona* a partir de su participación en el orden social y de su capacidad para internalizar al *Otro Generalizado* que posibilita la conciencia de sí. En Freud se constituye un yo de *ello* que lo antecede por medio de la identificación.

¹ CONICET - Departamento de Investigaciones, UB.

² Freud, S., *El yo y el ello*, Obras Completas, Tomo XIX (Buenos Aires: Amorrortu, 1923).

El problema es que la identificación ya presupone la existencia de algo con capacidad de identificarse. Ese algo con capacidad de identificarse es conflictivo, ya que no puede ser simplemente el ello que está ahí, y tampoco un yo que posee esa capacidad puede tratarse solamente de un polo perceptual. *Ello*, por sí mismo, no puede identificarse. Habría un yo incipiente que es la parte de el ello modificada por la percepción. Pero algo más se tiene que producir, y eso es una identificación primaria, directa, con el objeto. Así es como Freud, proponiendo esta identificación, hace el pasaje de un mundo sin yo a un mundo con yo. El moldeado del yo y la constitución del superyó como consecuencia del retiro de catexias es producto de una identificación secundaria.

De esta manera, por el simple contacto con la realidad, va surgiendo un yo, que en algún punto de su formación es capaz de un acto identificatorio que lo constituye. Algunos podrían decir que un yo capaz de tal acto es algo más que un polo perceptual, y se preguntarán entonces por el estatus de ese yo anterior al encuentro con el otro. Otros dirán que solamente hay yo a posteriori del encuentro. Es en este lugar –en el salto de *aquello* que está ahí al yo, por el acto identificatorio– donde encontramos uno de los puntos de la teoría que requieren mayor elaboración y desarrollo.

Nueve años antes de la aparición de *El yo y el Ello*, Freud publica *Introducción al narcisismo*, donde ya adelantaba en parte esta problemática. “Es un supuesto necesario que no esté presente desde el comienzo en el individuo una unidad comparable al yo: el yo tiene que ser desarrollado. Ahora bien, las pulsiones autoeróticas son iniciales, primordiales: por tanto, algo tiene que agregarse al autoerotismo, una nueva acción psíquica, para que el narcisismo se constituya.”³ De hecho, Jacques Lacan parece retomar su lectura de Freud desde esta “nueva acción psíquica”. Lacan va a presentar un “yo” como algo distinto del sujeto, que conoceremos como yo (*moi*), que se constituye en un acto reflexivo. Es en la experiencia con una superficie reflejante que el infante se identifica y re-conoce, y ese acto conforma este yo (*moi*), entre otras cosas. Este proceso que acontece entre los seis y los dieciocho meses del infante trasciende como el “Estadio del Espejo”⁴.

Donald Winnicott, algunos años más tarde, escribe *El papel de espejo de la madre y la familia en el desarrollo del niño*⁵ y señala la importancia de la experiencia especular del niño con el rostro de su madre como

³ Freud, S., *Introducción del narcisismo*, Obras Completas, Tómo XIV (Buenos Aires: Amorrortu, 1914: 74).

⁴ Lacan, J., “El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1971).

⁵ Winnicott, D.W., “Papel de espejo de la madre y la familia en el desarrollo del niño”, en *Realidad y juego* (Buenos Aires: Gedisa, 1972).

un experiencia precursora a la experiencia misma que Lacan presenta como central en la constitución del yo.

Podemos identificar entonces, tanto en Lacan como en Winnicott, dos movimientos. El primero es el intento de achicar la brecha entre el *aquello* y el yo propia del acto constitutivo. Lacan lo hace con Freud al elaborar ese nuevo acto psíquico, mediante la captura de una imagen en la experiencia especular; y Winnicott lo hace con Lacan, al incluir no ya la mirada, sino la experiencia con el rostro de la madre como elemento sumatorio al *sí* a la hora de dar el salto que concluye con su captura en la imagen reflejante.

El segundo movimiento es el de otorgar un lugar central a una forma de reconocimiento: el “reconocimiento de sí”. Esta forma del reconocimiento se diferencia del “reconocimiento en tanto identificación” y del “reconocimiento mutuo”⁶. Con la fórmula del “reconocimiento en tanto identificación”, en donde identificar es distinguir, Ricoeur resalta el reconocer algo como lo mismo y a su vez distinguirlo de cualquier otro algo con el cual pueda confundirse. En el “reconocimiento de sí”, a diferencia del “reconocimiento en tanto identificación”, se cambia el objeto de reconocimiento. Ahora ese “algo” es el “sí mismo” y la direccionalidad del acto, en lugar de ir del *sí* hacia afuera, va desde afuera hacia el *sí*. La figura que toma Ricoeur en su análisis es el hombre capaz, aquel que dice “yo puedo”. Con el “reconocimiento mutuo”, es la dialéctica de la reflexividad y de la alteridad la que es objeto de análisis. En este contexto, hay que resaltar el término “mutualidad”. Son justamente las ideas de pluralidad, alteridad, acción recíproca y mutualidad las que componen, según Ricoeur, el centro de un estudio filosófico del reconocimiento mutuo.

El reconocimiento en psicoanálisis

El trato que el psicoanálisis ha dado a la problemática del reconocimiento y su carácter central en la experiencia humana es muy amplio; basta simplemente con apuntar a todo el cuerpo de aportes que focaliza su problematización en lo que se llamó la etapa pre-edípica. Lo llamativo es que en todo este cuerpo no se hace un uso explícito de la palabra “reconocimiento”. En todos los casos, el lugar del reconocimiento precisa una articulación.

Por ejemplo, el desarrollo de Michael Balint propone distintos niveles o ámbitos de la psique⁷. El más familiar y menos problemático

⁶ Ricoeur, P., *Los caminos del reconocimiento* (Madrid: Editorial Trotta, 2005).

⁷ Balint, M., *La falta básica* (Barcelona: Paidós, 1982).

es el ámbito “edípico”, aquel elaborado por Freud y cuyo centro es el conflicto. El más problemático, y que suele llamarse “nivel pre-genital” o “pre-edípico”, es el ámbito de la “falta básica”. Lo denomina así justamente porque los pacientes que con su padecer dan lugar a la propuesta de este ámbito hacen referencia a que les falta algo casi esencial en su ser. Algo les falta en su interior y por eso la propuesta no gira en torno a un conflicto sino a un déficit, a una deficiencia.

El origen de esta “falta básica” radica en una aguda discrepancia durante el desarrollo temprano entre las necesidades del individuo y los cuidados psicológicos y materiales que se le brindaron. Es la falla en el ajuste entre el niño y las personas de su ambiente. Al tratar patologías más severas que se caracterizan por la sensación de vacío y de falta, Balint, como la mayoría de los autores cuyo eje de teorización es lo “pre-edípico”, parece indicar que el problema de estos pacientes es que algo de su sentido de existencia parece comprometido. De allí que el déficit es de una respuesta constituyente. En términos de reconocimiento, los padres o cuidadores parecerían no haber podido reconocer alguna necesidad del bebé y esta falta de reconocimiento impide la constitución de algo básico en el psiquismo en desarrollo. Por eso la sensación de algo faltante, de vacío, que caracteriza a todo el abanico de pacientes que conforman las denominadas “patologías del déficit”.

De esta manera, una teoría implícita del reconocimiento subyace en la producción de algunas teorías psicoanalíticas. Pero también hay elaboraciones más explícitas que se hacen del reconocimiento. Me ocuparé brevemente de dos de ellas: el “reconocimiento de sí” y el “reconocimiento mutuo”.

El reconocimiento de sí

De estas dos formas de reconocimiento, los aportes al “reconocimiento de sí”, en la forma del reconocimiento reflexivo, se encuentran en un punto menos explícito –solamente en tanto no se desarrollan bajo la expresión “reconocimiento de sí”– y se presentan de la mano de los estudios que resaltan lo especular como impactando en la constitución del psiquismo. El psicoanálisis ha tratado el reconocimiento de sí en sus elaboraciones sobre la experiencia especular. Es decir, al considerar la relación entre la imagen de uno que vuelve hacia *sí* desde un *objeto* –ya sea desde un espejo, una mirada, un rostro o la respuesta de un objeto– y el reconocimiento en esa imagen. En ese acto o proceso, si todo funciona, algo siempre se constituye.

Jacques Lacan y Donald Winnicott –así como también Heinz Kohut– han dado centralidad, de distinta manera, a la experiencia

especular. El peso de las diferencias en estos autores radica en la propuesta de aquello que se constituye y en la manera en que lo hace.

Lacan teoriza sobre el impacto que tiene la experiencia especular en su trabajo sobre el “estadio del espejo”. Una premisa central al mismo es que la imagen tiene un poder formativo, estructurante⁸. El estadio del espejo se ordena en función de la identificación de una imagen que promueve la estructuración del yo (*je*).

En un momento, entre los seis y los dieciocho meses, hay que inferir que la experiencia subjetiva del bebé se caracteriza por ser fragmentaria, turbulenta, incoordinada y desvalida. Esto es así hasta que eventualmente el bebé es capaz de percibir en el espejo su imagen e identificarse con ésta al reconocerse a sí mismo en ella, lo cual tiene sus consecuencias e implicancias. Para empezar, esa imagen provee una completud imaginaria, otorgándole a la percepción una unidad y un dominio anticipado en la *Gestalt* de su forma humana. Por ello es que esta imagen de sí, percibida por primera vez y al mismo tiempo reconocida como propia, queda idealizada. Es una imagen con un poder formativo fuerte, y brinda algo central en la estructuración del sujeto.

Entonces tenemos una imagen en el espejo –con la cual el infante se identifica– que provee un sentido imaginario de unidad y de dominio corporal anticipado. Esta imagen que el infante identifica como propia otorga entonces un sentido imaginario de capacidad. Dicha identificación pertenece al registro imaginario, porque lo que estructura es una imagen, a diferencia del registro simbólico, donde el elemento estructurante es el significante. A la vez esta *Gestalt* reconocida como forma de sí constituye la matriz base para todas las identificaciones subsiguientes. Es por ello que es estructurante para la identidad del sujeto.

Lo que se produce en este acto de identificación/re-conocimiento de sí es el yo (*moi*). El infante, al verse, se precipita sobre esta imagen de sí que aparece anticipando su capacidad de dominio, y se apodera de ella (“¡Este soy Yo!”). Este yo (*moi*) es una construcción imaginaria conformada por un conjunto de representaciones resultantes de un proceso de captura de sí, del objetivarse. Este yo (*moi*) no es el yo (*je*), es decir, el sujeto, pero imaginariamente cree que sí lo es. Lo que produce es un esbozo de subjetividad, facilitado al establecerse como un punto de estabilidad, que es a la vez un punto alienante.

Es alienante porque se toma ese objeto fuera de sí que es la imagen en el espejo como el yo de uno. De allí “el yo es otro”. Cuando el sujeto hace referencia a sí, la base de las representaciones de sí siempre tienen su origen en esa imagen externa que ha capturado en la experiencia

⁸ Lacan, J., “Some reflexions on the ego”, en *The International Journal of Psychoanalysis*, Nro. 34, 1, 1953: 11-17.

especular, en ese punto fuera de sí. A la vez es un lugar de desconocimiento porque la imagen especular siempre esta invertida: en ella, derecha es izquierda, e izquierda es derecha. De allí que la imagen de ese cuerpo con sus capacidades anticipadas, que forma la base de todas las identificaciones que conformarán la identidad de uno, está invertida.

La elaboración de Winnicott de la experiencia especular toma como base el trabajo de Lacan, destacando que lo que Lacan no hace es considerar el lugar que tiene el rostro de la madre en la formación del *sí mismo*. Winnicott pregunta: “¿Qué ve el bebé cuando mira el rostro de la madre?”. Acto seguido, responde “Yo sugiero que por lo general se ve a sí mismo. En otras palabras, la madre lo mira y lo que ella parece se relaciona con lo que ve en él”⁹.

En el mejor de los casos, el bebé de Winnicott se reconoce a sí mismo en el rostro de la madre. Una posibilidad es que este rostro refleje, ya no algo del bebé, sino el propio estado de ánimo de la madre, o peor aún, la rigidez de sus propias defensas. Esto no sería problemático cuando ocurre en situaciones aisladas. El conflicto aparece en las largas experiencias en las que el bebé no recibe del ambiente nada de su *sí mismo*. En estos casos son al menos dos las consecuencias severas ante la falta de la experiencia especular.

La primera de ellas es un atrofio de la capacidad creadora del bebé, ya que éste vuelca su energía al servicio de una búsqueda de formas posibles de lograr que el ambiente le devuelva algo del *sí mismo*. Esto es alienante, ya que el bebé deja de estar en contacto con algo de sí y se vuelca a la búsqueda de la previsibilidad de las respuestas del otro. Y en estos casos va a actuar más desde un “falso *self*” que asegure alguna respuesta del otro hacia sí, y dejará de tener como base de su actuar el “gesto espontáneo”, más ligado a lo que Winnicott denomina “verdadero *self*”.

La segunda consecuencia afecta también la posibilidad del crecimiento del *sí mismo* mediante un percibir creador, cuando la percepción ocupa el lugar de la apercepción. Si el rostro no provee una experiencia especular, el bebé se acostumbra a que cuando mira, ve el rostro de la madre. Es decir, queda pegado a lo concreto, a la cosa en sí y se interrumpe la posibilidad de un intercambio en donde el autoenriquecimiento y el descubrimiento del significado de las cosas vistas alternan entre sí. El rostro de la madre es nada más que el rostro de la madre de la misma manera en que un espejo pueda ser algo que se mira, pero no algo dentro de lo cual se mira. Es así que la percepción ocupa el lugar de la apercepción y allí, al no poder ver otra cosa, la capacidad creadora no se desarrolla.

⁹ Winnicott, D.W., “Papel de espejo de la madre y la familia en el desarrollo del niño”, *op.cit.*: 148.

Winnicott hace hincapié en la importancia metafórica que tiene la idea del espejo –como si Lacan hubiese tomado de manera concreta la experiencia misma con el espejo–. Uno comienza a reconocerse en la actitud de los demás hacia uno. Pero sobre todo, esta experiencia del reconocimiento de sí parece incidir directamente en la capacidad creadora, en el poder crear, en el ver más allá de la cosa, y en la producción de significados, propiedades del verdadero *self*. Para Winnicott, en la devolución que hace el ambiente de la imagen de sí, en el reconocimiento de sí en lo reflejado por el rostro de la madre y en la actitud del ambiente hacia uno, se juega, paradójicamente, algo del plano de la autenticidad y del desarrollo de la capacidad creadora del niño.

En la experiencia especular, tanto Lacan como Winnicott resaltan aquello que vuelve desde un objeto reflejante y su impacto en el psiquismo, ya sea en términos de un yo (*moi*) como punto de estabilidad subjetiva y a su vez de alienación en Lacan, o en términos de un *self* o *sí mismo* que actúa desde el gesto espontáneo y que desarrolla su capacidad creadora en Winnicott. En ambos casos, el “yo puedo” que resalta Ricoeur en su estudio del reconocimiento de sí tiene trato: en Lacan, en la forma de la anticipación imaginaria de las capacidades mismas, y en Winnicott, en la capacidad de crear. Pero la subjetividad del otro no tiene un lugar primario (aunque no por ello se encuentre ausente) en la experiencia del reconocimiento de sí. En Lacan aparece más como un sostenedor y confirmador de percepción y en Winnicott como aquel que puede quitarle reflejo. Es justamente un énfasis mayor en el contacto con la subjetividad del otro lo que parece incluirse cuando el reconocimiento es planteado en términos de mutualidad.

El reconocimiento mutuo

La problemática del reconocimiento tiene un desarrollo explícito en el trato del “reconocimiento mutuo” en la teoría contemporánea psicoanalítica¹⁰. Para Jessica Benjamin, tenemos necesidad de reconocimiento y a su vez, capacidad para reconocer a otros. Desde una perspectiva intersubjetiva del psicoanálisis contemporáneo, tomando aportes de la psicología del desarrollo, del feminismo, de la lectura hegeliana de Kojève, Jessica Benjamin diferencia el encuentro con el otro en tanto “sujeto” del encuentro con el otro en tanto “objeto”. Desde la integración de este conjunto de aportes, se preocupa por teorizar la problemática del reconocimiento mutuo en psicoanálisis.

¹⁰ Benjamin, J., *Sujetos iguales, objetos de amor* (Buenos Aires: Paidós, 1997).

Es en torno al desplazamiento en la concepción del sujeto psicoanalítico donde la teorización del reconocimiento parece enriquecerse al considerar no sólo el reconocimiento de sí, sino también la mutualidad en la experiencia de reconocimiento. Esta mutualidad recibe atención nuevamente¹¹, pero en esta oportunidad con más fuerza, cuando una concepción dialógica del sujeto comienza a reemplazar una concepción monológica del mismo dentro del psicoanálisis¹².

El sujeto monológico es aquel que proviene de la filosofía y entre sus principales características se destaca la de establecer un claro corte entre un adentro y un afuera del sujeto, es decir, entre el mundo interno y el mundo externo, y entre sí mismo y otro. Hace del otro sujeto un objeto de la conciencia, al representarlo como son representados los otros objetos del mundo. Por eso, otra de sus características es la de otorgar centralidad a la representación en cualquier teoría del sujeto. El sujeto monológico le da un lugar secundario al lenguaje en su relación con lo que se entiende como realidad. Sus principales exponentes son Descartes y Locke. Por otra parte, el sujeto dialógico enfatiza, como teniendo centralidad en la experiencia humana, los espacios “entre” por sobre la clara delimitación adentro/afuera, uno/otro. Considera a su vez al otro como otra conciencia, otro sujeto. También un sujeto dialógico se caracteriza por dar centralidad a las prácticas por sobre la representación, así como también por otorgar al lenguaje un lugar primario ya que produce lo que se entiende como realidad. Wittgenstein, Heidegger, Bahktin y Mearleau Ponty son sus principales referentes en la filosofía¹³. Este movimiento de una concepción del sujeto monológico al sujeto dialógico en el psicoanálisis se articula al considerar cuatro desplazamientos (en la teoría, en la metateoría y en la técnica psicoanalítica).

El primero de los cuatro desplazamientos dentro de la producción psicoanalítica parte de la consideración de espacios internos y externos hacia un énfasis en los espacios “entre”. El segundo desplazamiento prioriza la acción y las prácticas relacionales por sobre el *insight*. Aquí tenemos una serie de trabajos en técnica contemporánea sobre el concepto de *enactment* o puesta en acto, donde el analista termina participando de ciertas prácticas relacionales del analizante y actualizando algo de sus relaciones de objeto. En la técnica analítica parecería entonces enfatizarse más un *know how*, un *saber hacer* con el otro con base en la fantasía inconsciente, y su articulación, y no tanto un re-establecer afectos y

¹¹ El énfasis en la mutualidad no es nuevo, ya Ferenczi se ocupó de ello.

¹² Muller, F., “El self dialógico en psicoanálisis”, en *Revista de Psicoanálisis*, Nro. 62(1), 2005: 161-187.

¹³ Taylor, C., “The dialogical self”, en Hiley, D., Bohman, J. y Shusterman, R. (eds.), *The Interpretive turn. Philosophy, Science, Culture*. (Ithaca: Cornell University Press, 1991: 304-314).

representaciones desligados por obra de la represión. El tercer desplazamiento parte desde perspectivas fundacionistas, realistas o positivistas hacia perspectivas hermenéuticas, estructuralistas o constructivistas. En estos trabajos, el lenguaje pasa de tener una función referencial a ocupar un lugar más primario, más constitutivo.

Pero es el cuarto desplazamiento el que resulta directamente relevante a la hora de pensar el reconocimiento mutuo. Este desplazamiento prioriza la relación *sujeto-sujeto* por sobre la relación *sujeto-objeto*. En líneas generales, la relación del sujeto con el objeto es de regulación mutua, mientras que la relación con el sujeto es de reconocimiento mutuo¹⁴, y esto implica que la experiencia con el otro parece tener distintos niveles o dimensiones.

La expresión “reconocimiento mutuo” implica que parte de la experiencia de reconocimiento sea reconocer al otro, y ahí nos encontramos desde el inicio con un problema. “El problema de reconocer al otro ya se pone de manifiesto en cuanto consideramos una herencia perturbadora de la teoría intrapsíquica: el término ‘objeto’”¹⁵ Resulta que el otro ha ocupado distintos lugares en las diversas teorías, siendo *objeto de la pulsión, objeto de apego, madre suficientemente buena, objeto self*, pero nunca un sujeto en sí mismo. Incluso en el reconocimiento de sí, como tiempo mismo del reconocimiento mutuo, el otro se hace presente inevitablemente más como un objeto que refleja o confirma la imagen que conforma la experiencia especular que como un sujeto al cual hay que reconocer. En el reconocimiento mutuo, el contacto con la dimensión del otro en tanto sujeto es lo predominante.

Lo que se resalta aquí como dimensión predominante es una experiencia con el otro cualitativamente distinta de otras experiencias con el otro. Las distinciones de este tipo son varias. Por ejemplo, Winnicott¹⁶ diferencia *relación de objeto y uso de objeto*. En la *relación de objeto*, éste se encuentra aún dentro del control omnipotente del niño. Sólo después de que el objeto es destruido en la fantasía y sobrevive a este ataque, este se coloca por fuera de su zona de control omnipotente y por lo tanto del lado de la realidad exterior. Es entonces cuando el niño puede *usar el objeto*, enriquecerse de la experiencia de un intercambio con la exterioridad, con el objeto en sí mismo. *Relación de objeto y uso de objeto* son formas distintas de experiencias con el otro, donde éste es más objeto intrapsíquico en el primer caso, y donde es más sujeto de la realidad en el segundo.

¹⁴ Aron, L., *A meeting of minds. Mutuality in Psychoanalysis*. (Hillsdale: The Analytic Press, 1996).

¹⁵ Benjamin, J., *Sujetos iguales, objetos de amor*, *op.cit.*: 60.

¹⁶ Winnicott, D.W., “El uso de un objeto y la relación por medio de identificaciones”, en *Realidad y juego* (Buenos Aires: Gedisa, 1972).

El psicólogo del desarrollo Daniel Stern¹⁷ distingue una modalidad de relacionamiento *nuclear*, en la cual el niño interactúa con un agente externo, separado de sí, de una modalidad de relacionamiento *intersubjetivo*, donde además de ser un agente separado, el otro es poseedor de estados intencionales. Es decir, es capaz de sentimientos, motivos e intenciones, y estos estados mentales pasan a ser contenidos de la relación. A partir de que el infante es capaz de atribuir intencionalidad a los otros, las experiencias subjetivas se pueden compartir: experiencias de compartir un foco de atención común, estados afectivos e intenciones. Esto ocurre recién a partir de los siete u ocho meses. Con este logro del desarrollo, el infante se presenta distinto y es sentido por los demás como distinto. En todos estos casos lo que se apunta a señalar es la existencia de algún contacto con la subjetividad del otro que en la modalidad nuclear de relación no tenía lugar. La experiencia subjetiva del infante es cualitativamente distinta en una y otra forma de relación con el otro. Por ejemplo, es muy distinto sentir los beneficios del comportamiento empático (una conducta tranquilizadora en determinado momento de inquietud) propios del relacionamiento nuclear, que sentir, como ocurre en el dominio de relacionamiento intersubjetivo, que se ha creado un proceso empático como puente entre dos psiquismos.

El último ejemplo proviene de la filosofía. Martín Buber¹⁸ presenta dos mundos posibles, producidos por el lenguaje, que dependen de la enunciación del par de vocablos *Yo-Tú* o *Yo-Ello* (*aquel, aquello/a, eso, esa, él, ella*). Cuando pronunciamos el *Tú* del par de vocablos *Yo-Tú*, lo que se produce simultáneamente es el *Yo* correspondiente a ese par. De la misma manera, cuando pronunciamos *Él, Ella, Ello, Aquella* o *Aquel*, se produce el yo correspondientes al par de vocablos *Yo-Ello*. El lenguaje en Buber crea dos mundos, y a cada uno de ellos le corresponde un *Yo* de estos pares de vocablos. Habría formas de subjetividad ligadas directamente a modos distintos de vincularnos con el otro, ya sea en tanto *Tú* (sujeto) o *Ello* (objeto).

Tanto Winnicott como Stern y Buber apuntan a demostrar que en la experiencia con el otro hay distintas dimensiones, y en una de ellas el otro y su subjetividad parecerían hacerse más presentes, dominantes, o simplemente parecerían poseer mayor centralidad. Esto tendría sus implicancias a la hora de pensar del lado del sujeto.

Es justamente esta dimensión que enfatiza más el contacto con la subjetividad del otro la que funciona como base para el desarrollo que hace Jessica Benjamín sobre el reconocimiento mutuo:

¹⁷ Stern, D., *El mundo interpersonal del infante* (Buenos Aires: Paidós, 1991).

¹⁸ Buber, M., *yo y tú* (Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1994).

“Es sin duda cierto que el reconocimiento comienza con la respuesta confirmatoria del otro, que nos dice que hemos creado significado, que hemos tenido un impacto, que hemos revelado una intención. Pero muy pronto descubrimos que el reconocimiento entre personas (entender y ser entendido, estar en sintonía o entonamiento) se convierte en un fin en sí. El reconocimiento entre personas es esencialmente mutuo. Con el goce mismo que nos suscita la respuesta confirmatoria del otro, a su vez, lo estamos reconociendo.”¹⁹

El atributo de este sujeto dialógico que se hace presente en el psicoanálisis contemporáneo es la responsividad²⁰. Esta responsividad toma forma como una inevitable mutualidad de influencias subjetivas entre un sujeto y otro. Es porque somos sujetos responsivos que desde el comienzo tenemos una actitud hacia el otro, y por lo tanto una reciprocidad. Es la reciprocidad temprana y la influencia mutua que lleva a pensar el reconocimiento en términos de mutualidad, donde se incluye el contacto con la subjetividad del otro como primaria en esa experiencia misma del reconocimiento. En el reconocimiento mutuo, el otro debe ser reconocido como otro sujeto –es decir, entrar en contacto con esa dimensión relacional que pone el acento en la subjetividad del otro–, ya que esa es la condición para que el sí mismo experimente su subjetividad de una manera distinta, más plena, a diferencia de aquella experiencia proveniente de la “relación de objeto” de Winnicott, del “dominio de relacionamiento nuclear” de Stern, o del “Yo-Ello” de Buber.

Reconocimiento de sí y reconocimiento mutuo

El reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo parecen presentarse como dos instancias distintas del reconocimiento. Estos dos momentos se diferencian en la gravitación que tiene la presencia de la subjetividad del otro en la experiencia de reconocimiento. Cuando esta es incluida como parte central de la experiencia misma de reconocimiento, los desarrollos se preocupan por la mutualidad y su impacto en la experiencia subjetiva. Cuando es la experiencia especular y su impacto constituyente el elemento central en el reconocimiento, la subjetividad del otro se hace presente en menor medida, a modo de confirmación, en ese júbilo del reconociente (Lacan), o bien se hace sentir en un espejar que permite el apercibir creador (Winnicott).

Pero es a partir de la predominancia de un sujeto responsivo, dialógico, así como también de la preocupación por los espacios

¹⁹ Benjamin, J., *Sujetos iguales, objetos de amor*, op.cit.: 65.

²⁰ Bakhtin, M.M., *Speech genres & other late essays* (Austin: University of Texas Press, 1986); Muller, F., “El self dialógico en psicoanálisis”, op.cit.

intersubjetivos y su impacto en la experiencia humana, con su concomitante énfasis por la relación entre sujetos, que la relación sujeto-sujeto ingresa nuevamente al psicoanálisis. Y esto lo realiza a través de una teorización del reconocimiento mutuo. Sin embargo, esta relación ya presupone un sujeto, un *self*, un algo más que *aquello* que está ahí, y es allí donde el reconocimiento de sí, bajo la forma de la experiencia de identificación del sí en la imagen que vuelve, encuentra su tiempo.

ESPACIOS Y TIEMPOS DE APARICIÓN. ACCIÓN, JUICIO E INTERSUBJETIVIDAD EN EL PENSAMIENTO DE HANNAH ARENDT

Martín Plot¹

“Todas las penas pueden soportarse si las ponemos en una historia o contamos una historia sobre ellas.” Con este epígrafe de Isak Dinesen, Arendt comenzaba, en *La condición humana*, su capítulo “Acción”, capítulo en que la autora terminó de dar forma a la estrecha relación que su planteo teórico establecía entre acción y espacio de aparición, es decir, entre la palabra y los gestos públicos por un lado y la capacidad de reconocimiento mutuo y de lo real en un espacio de intersubjetividad por el otro. El epígrafe alude indirectamente al proyecto general de Arendt, un proyecto casi estrictamente biográfico: el de narrar la historia del totalitarismo y de su otro, la capacidad humana de comenzar, de introducir la novedad en la sucesión, de negar el supuesto totalitario de que el devenir humano puede ser conocido desde afuera y en su totalidad². El totalitarismo era, para Arendt, una fuerza destructiva que amenazaba a la condición humana mediante la radicalización de elementos característicos de la sociedad de masas, elementos como la soledad (*loneliness*), la alienación del mundo, la tendencia a aceptar explicaciones ideológicas de fenómenos sociales y la conversión de los hombres y mujeres en meras cifras de elementos superfluos, desplazables, descartables, administrables. *La condición humana* fue, entonces, la reconstrucción del mundo que Arendt intentó hacer para tratar de soportar la amenaza del totalitarismo y la sociedad de masas. Esta reconstrucción de *un* mundo terminó, para los lectores de la pensadora, por convertirse en una idea general de vida pública de una consistencia teórica notable. De todos modos, en este texto

¹ Programa de Estética y Política, CalArts y Departamento de Investigaciones, UB.

² Parafraseo aquí no a Arendt sino a Maurice Merleau-Ponty. Para una completa visión de mi interpretación política del pensamiento de este último ver Plot, M., *La carne de lo social* (Buenos Aires: Prometeo, 2008).

trataremos de completar aún más este modelo incorporando, a una concepción mayormente espacial de la experiencia intersubjetiva, una dimensión temporal solo tácitamente presente en la teorización arendtiana de la acción y el juicio políticos.

Espacios

En el pensamiento de Hannah Arendt, lo político es lo común en pluralidad; es decir, ni lo común como idéntico a todos, ni lo plural como mera multiplicidad. Rastrear la forma fenoménica de lo político, y de aquello que lo amenaza, fue, así, lo central de la búsqueda arendtiana. Arendt no dudó en asumir que esta forma fenoménica tiene una existencia espacio-temporal, que su morada es el mundo de las apariencias. Sin embargo, la posibilidad de la existencia espacio-temporal de lo político en el mundo contemporáneo fue, quizás, el punto ciego más notorio del pensamiento de Arendt. Alexis de Tocqueville, de quien Arendt aprendió tanto como de sus más afamados interlocutores, observó con asombro el fervor que se producía en tiempos electorales en los Estados Unidos, particularmente durante las elecciones presidenciales. El fervor, decía Tocqueville, está más relacionado con la posibilidad de *demonstrar* –dicho de forma menos empirista, de *instituir*– que nuestras ideas son –sean– mayoritarias, que con la posibilidad de implementar políticas particulares una vez elegidos los nuevos gobernantes. Pero lo importante aquí es que Tocqueville notó que la vida pública se da de a borbotones, de a saltos, no sólo en espacios, sino también en tiempos públicos, tanto excepcionalmente alrededor de acontecimientos como periódicamente en tiempos electorales. Arendt, sin embargo, fue una pensadora asociada con una concepción fundamentalmente espacial de lo público. Su tesis sobre el mundo moderno era la del declive de lo público y lo privado, y la emergencia de lo social. Y lo social se le presentaba como una forma de relación con lo público establecida a la manera de los asuntos privados. Así, en la modernidad, lo social, y su forma política característica, los estados-nación, eran para ella gigantescos hogares de hogares, lo que hacía la vida pública por ella defendida normativamente muy difícil, sino imposible, de manifestarse. ¿Es que no puede haber en Arendt una idea de lo político, de lo común en pluralidad, aplicable al mundo contemporáneo? Sería recomendable no apresurarse en la respuesta. Vayamos por partes.

El espacio público era, para Arendt, el espacio en el que todo aparece; donde cosas y acciones pueden ser vistas y oídas; el espacio de aparición en el que todos ven y oyen desde una posición diferen-

te, pero en el que aquello que ven y oyen es lo mismo³. Lo opuesto, políticamente hablando, a este espacio de aparición son aquellas experiencias colectivas en las que la pluralidad de perspectivas es de algún modo cancelada y el mundo es visto y oído desde un único punto de vista. En su versión extrema, esta es la quintaesencia tanto de la experiencia totalitaria como de la monopolización discursiva de la ideología. En el totalitarismo y los discursos ideológicos, es la solidez de la misma realidad la que se ve amenazada, ya que es por la presencia de otros, es decir, de sus respectivas perspectivas, por lo que se define lo real. Estos otros, aquellos que co-atestiguan el mundo con nosotros, son los que confirman o cuestionan la perspectiva propia, dinámica que da a ciertas apariencias el estatus de realidad que le es negado a otras, que se muestran como mera ilusión. El espacio público era, para Arendt, el mundo común, ese entre-nos que nos une tanto como nos separa, ese mundo que existía ya antes de nuestra aparición y que nos sucederá cuando lo abandonemos.

Pero eso no es todo. El espacio público, en el modelo-clásico-devenido-tipo-ideal del pensamiento arendtiano, se caracterizaba a su vez por ser el espacio que hacía posible la libertad de actuar que es característica de los seres humanos toda vez que pueden trascender el mundo de la necesidad y la subsistencia. Ser libre significa, en este contexto, poder acceder a un espacio en donde los participantes ni gobiernan ni son gobernados. Igualdad y libertad se requieren mutuamente en el modelo arendtiano y no se presentan como enfrentadas, tal como sí ocurre en el pensamiento libertario-conservador. Como contraparte, el espacio privado del modelo clásico se caracterizaba precisamente por estar habitado por aquellos *privados* de la posibilidad de ser libres en este sentido. Para Arendt, hoy es la sociedad la que ha sido “liberada”, por lo que tanto la política como la privacidad son muchas veces vistas como obstáculos a la marcha de la sociedad. El espacio público también se caracteriza, para nuestra autora, por requerir coraje –el coraje de abandonar el confort del hogar, donde prima la atención a las necesidades vitales, y de exponerse a la mirada y el juicio público–. Uno debe estar dispuesto a arriesgar la vida, particularmente en el sentido simbólico, su vida pública, su reputación, su “futuro político”, para salir al espacio de aparición y exponerse a la mirada de nuestros co-ciudadanos. Este coraje se funda, así, en el primado del mundo común por sobre las necesidades individuales, lo que lleva a Arendt no solo a sostener la idea de que en lo político prima el mundo por sobre la vida, sino a suscribir el moto, tan maquiavélico como weberiano, del primado del mundo por sobre la moral personal, de la república por sobre la salvación del alma.

³ Arendt, H., *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1998: 57-58). Todas las traducciones de textos citados en inglés son mías.

En el espacio público, además, se genera poder, que es el resultado de la acción colectiva, y es de naturaleza opuesta a la fuerza, que es lo requerido en el hogar o en la relación con la naturaleza. En el espacio público reina el discurso, la forma característica del lenguaje en un contexto de pluralidad. Arendt, sin demorarse mucho en el tema, rechaza las concepciones informáticas del lenguaje como código, ya que este tipo de noción podría dar cuenta solamente de la forma de comunicación entre seres no solo iguales, sino también idénticos, capaces de reproducir *ad infinitum* la significación asignada a operaciones o signos. Como ya dijimos, la persuasión es *the way of the polis*, es decir, la comunicación humana en la dimensión de lo político. A la *polis* corresponde, así, un espíritu competitivo, agonal, en donde la capacidad para distinguirse, para ser reconocido como único en un contexto de iguales, para mostrar quién uno es, es lo que está en juego. En breve, en el espacio público de aparición, en donde los seres humanos se convierten en actores que se hablan y muestran ante iguales, lo que está en juego es la condición de pluralidad. La temporalidad de estas acciones está caracterizada por el dar comienzo a algo que es potencialmente inmortal, que será recordado y que “hará historia”; su *telos* es la generación de sentido; su localización es la polis; es de carácter intersubjetivo, ya que ocurre en el espacio del entre-nos de la pluralidad; y, finalmente, no sólo no es hostil a la presencia de otros, sino que ésta ni siquiera le es indiferente, la requiere como el pez requiere al agua⁴. Para Arendt, una vida sin acción y discurso ha dejado de ser una vida humana. Este requerir la presencia de otros indica el carácter revelador de la acción: quién uno es se muestra fundamentalmente en ella. La acción es así fundamentalmente aparición, ya que es lo que responde a la pregunta esencial de toda relación de reconocimiento: ¿quién eres?

Tiempos

El tipo ideal de acción desarrollado por Arendt parece requerir de la co-presencia de pares en un espacio de aparición. Esta interpretación llevó a la generación de un consenso bastante extenso, que incluía probablemente a la propia autora, acerca de la dificultad de encontrar una articulación de su pensamiento con las democracias modernas de masas, donde la aparición cara a cara de sus ciudadanos no es una

⁴ Una vez más, parafraseo aquí a Merleau-Ponty. Para este autor, los humanos requieren el lenguaje como los peces al agua. Es decir, el lenguaje es *su elemento*, su carne. Merleau-Ponty, M., *Signos* (Barcelona: Seix Barral, 1964); Plot, M., *La carne de lo social* (Buenos Aires: Prometeo, 2008).

posibilidad práctica. Demos aquí un paso al costado de este consenso y formulémonos la siguiente pregunta: ¿cómo podemos traducir a la vida política en las democracias contemporáneas este pensamiento, muchas veces expresamente hostil a ellas? Veamos.

Para Arendt, las acciones humanas son indeterminadas, impredecibles e irreversibles, lo que imprime a la vida colectiva una incertidumbre de carácter inerradicable. Esta incertidumbre no es erradicable pero sí es, digamos, domesticable, mitigable, y, una vez más siguiendo a Tocqueville, son precisamente estas formas de domesticación las que constituyen aquello que normalmente entendemos por formas de gobierno. El modelo más célebre analizado por Arendt fue el que ella simplemente llamó la “solución griega”. Esta solución buscaba proteger la fragilidad de los asuntos humanos, generar un espacio, el espacio de aparición, que tornase en permanente lo excepcional de la acción humana. Otros modelos emblemáticos en la obra de Arendt fueron la república Romana y las revoluciones democráticas, particularmente la estadounidense, dado que ésta, a diferencia de la francesa, había logrado fundar instituciones republicanas durables. Algunas de las observaciones arendtianas en este contexto nos servirán para terminar de redondear la forma en que la acción política, y sus espacios y tiempos de aparición, son institucionalizados en las democracias modernas. En el caso de la solución griega, la fundación de la *polis* era ni más ni menos que la producción de las leyes y los muros que establecerían y protegerían el espacio de aparición. Es necesario recordar que según la interpretación de Arendt, ni las leyes ni los muros son el resultado de la acción, sino simplemente aquello que hace posible, dentro de los límites impuestos por leyes y muros, a la acción, que no deja por eso de ser indeterminada, imprevisible e irreversible. Lo que Arendt no valoró suficientemente es la expansión de la ciudadanía propia de la modernidad. De todos modos, en el contexto moderno, desde nuestra perspectiva, la idea de instituir procedimientos y límites que hagan posible la acción sigue siendo válida. Lo que queremos decir con esto es que Arendt, al no haber tenido en cuenta seriamente las consecuencias del acceso a la participación política de una proporción mucho más amplia de la población, no se ocupó de teorizar la forma que este acceso podría adquirir. La diferencia entre ambos modelos –el antiguo y el moderno– reside, precisamente, en el carácter permanente del espacio de aparición en el modelo griego, por un lado, y en el carácter excepcional de los espacios y tiempos de aparición institucionalizados en la democracia moderna, por el otro.

Quizás suene extraño referirse a Benjamin Constant en este contexto teórico, pero su distinción entre la idea de libertad de los modernos y la de los antiguos quizás eche más luz de la prevista sobre este fenómeno.

Constant, defendiendo el principio de la democracia representativa, sostenía que nosotros los modernos llevamos una vida demasiado ocupada con nuestros asuntos privados como para que nuestra idea de libertad pueda seguir siendo aquella de los antiguos, para quienes ser libres era participar activamente en los asuntos públicos. Para nosotros, ser libres, decía Constant, significa no ser obstaculizados en la satisfacción de nuestros intereses en el sentido estrecho del término (no en el sentido del interés desinteresado kantiano-arendtiano, como veremos más adelante). Es claro que este sólo punto bastaría para confirmar los temores arendtianos acerca de las tendencias anti o pos-políticas de la modernidad. Lo que quiero proponer aquí es, en cambio, un uso distinto del *insight* ofrecido por Benjamín Constant. Las preguntas que el famoso texto de Constant obliga a formular, preguntas tan concretas como retóricas, son las siguientes: ¿sería posible aceptar la idea de que los ciudadanos de las democracias modernas son muchos más (todos) y que llevan vidas mucho más ocupadas en lo que Arendt llamó labor (ya que el ciudadano de hoy no posee esclavos y no está en una posición radicalmente jerárquica como la que la dominación masculina sobre las mujeres le otorgaba) y, por lo tanto, su relación con el espacio de aparición no puede ser permanente? ¿Será posible, entonces, concebir una forma de proteger la fragilidad de los asuntos públicos que consista en institucionalizar no de forma permanente sino de forma excepcional la aparición pública y la deliberación colectiva? ¿Será, quizás, que también la deliberación, y no sólo la decisión, tiene lugar en la excepción y que, entonces, el mayor logro de las democracias modernas (y no, como muchos las piensan, su punto débil) es la institucionalización de excepciones periódicas en la forma de elecciones? ¿Será que las elecciones pueden ser pensadas como la institución moderna de *tiempos* de aparición, de *tiempos públicos* en los que políticas *particulares* son debatidas de modo tal que principios generales, valores, significaciones colectivas son sedimentadas e institucionalizadas?

El juicio de los espectadores

Hasta aquí, la Arendt teórica de la vida pública en tanto que espacios y tiempos de reconocimiento intersubjetivo en los que los seres humanos muestran quienes son –un mostrar en el que no solo instituyen la identidad pública y personal ante la mirada de otros sino que lo hacen también ante uno mismo, que logra descubrir quién uno es en su dimensión performativa de la acción en los espacios y tiempos de aparición–. Sin embargo, durante los últimos años de su trabajo, Arendt dejó momentáneamente atrás su estudio sobre la “vida activa” y se concentró en las implicancias morales de la capacidad de pensar y, más

inacabadamente aún, en la relación entre vida pública y la formación y enunciación del juicio político, es decir, en la capacidad de juzgar. Para esta tarea, Arendt escogió a Kant como su compañía intelectual. Pero, ¿por qué Kant? Porque, para Arendt, Kant fue el filósofo que más cerca estuvo de reconciliar la filosofía con la política –la primera, una actitud del pensamiento constituida en oposición a la polifonía de la pluralidad, que es lo propio de la segunda–. Este intento de reconciliación se da en la potencialidad política del juicio estético kantiano, visible en la influencia que sus categorías de la crítica del juicio tuvieron en su evaluación de la Revolución Francesa.

Pero, antes de pasar a la cuestión del juicio político, repasemos sintéticamente las conclusiones de la reflexión arendtiana sobre el pensar y su incidencia en la capacidad de distinguir el mal. La cuestión del comportamiento moral surge en Arendt de dos modos distintos como resultado de la experiencia Eichmann –el juicio a éste llevado a cabo en Jerusalén, al que ella tuvo la oportunidad de asistir–. Por un lado, está el hecho de que en condiciones de soledad y aislamiento radical, al no lograr uno estar siquiera en diálogo con uno mismo, las formas socráticas y kantiana de lo moral dejan de operar –ya no importa estar de acuerdo con uno mismo–. Por otro lado, aparece la cuestión de bajo qué condiciones el comportarse moralmente puede adquirir relevancia política. La respuesta: cuando lo único que uno puede hacer, debido a estar inmerso en una situación de impotencia objetiva, es no brindar colaboración a una práctica criminal. En ese caso, no actuar puede ser la única forma de acción disponible⁵. Durante el régimen nazi, los que se comportaron moralmente no fueron los que conocían la ley

⁵ Lo interesante de las consideraciones morales en Arendt es que a pesar de lo novedoso de su perspectiva ella sigue pensando, en la tradición Maquiavélica, que en la dimensión moral de una acción lo que está en juego es el sujeto o la conciencia, mientras que en la dimensión política de ésta lo que está en juego es el mundo [Arendt, H., *Responsibility and Judgment* (Nueva York: Schocken, 2003: 44)]. En ese mismo trabajo, Arendt, sostiene que el estándar moral, tanto en Sócrates como en Kant, es el auto-respeto (*Ibidem*: 67). En Maquiavelo, en cambio, la vara con la que juzgamos es la responsabilidad para con el mundo común, no el respeto por uno mismo (*Ibidem*: 80). Es por eso que, sostiene Arendt, aquellos que decidieron no matar durante el régimen nazi lo hicieron retirándose del mundo más que enfrentando al mal en el mundo, decidieron, en el sentido socrático, que no querían vivir el resto de sus vidas con un asesino. “Pienso que debemos admitir que existen situaciones extremas en las que la responsabilidad por el mundo, que es principalmente política, no puede ser asumida porque la responsabilidad política siempre presupone al menos un mínimo de poder político. Impotencia o completa falta de poder es, creo, una excusa válida... Más aún, es precisamente en este reconocimiento de la propia impotencia que reside el último remanente de fuerza, y hasta de poder, que puede ser preservado en condiciones desesperantes.” (*Ibidem*: 45) Como no podemos esperar que lo moral refiera a la capacidad de acometer actos heroicos, sino a comportamientos que debiéramos poder esperar de todo hombre o mujer, en situaciones extremas lo moral puede tener más que ver con el no-actuar que con el actuar, con el retirarse del mundo y no hacer lo incorrecto que con el de hacer lo correcto en el mundo. Así, para Arendt, la moral socrática es políticamente relevante solamente en tiempos de emergencia.

moral y siempre habían sido capaces de aplicarla a casos particulares, sino aquellos que siempre habían tenido una relación menos dogmática con lo moral y, por lo tanto, eran capaces de juzgar por sí mismos la moralidad de sus actos. “La línea divisoria entre aquellos que quieren pensar y por lo tanto tienen que juzgar por sí mismos, y aquellos que no, atraviesa todas las diferencias sociales y culturales o educativas. En este sentido, el total colapso moral de la sociedad respetable durante el régimen de Hitler puede enseñarnos que, bajo esas circunstancias, aquellos que aprecian los valores y se aferran rápidamente a normas y estándares morales no son confiables: ahora sabemos que las normas y los estándares morales pueden ser cambiados de un día para el otro y que entonces lo único que quedará es el hábito de aferrarse rápido a algo. Mucho más confiables serán los escépticos y los que dudan, no porque el escepticismo sea bueno y el dudar admirable, sino porque ellos están acostumbrados a examinar las cosas y a formar su propio juicio.” Opuestos al mal banal de personas que ejecutan ciegamente órdenes, o simplemente hacen lo que todos hacen sin cuestionarse motivos o resultados, son, para Arendt, tanto la capacidad de pensar, es decir, la capacidad de establecer la pluralidad mínima implícita en el diálogo con uno mismo, como la capacidad de juzgar por nosotros mismos el sentido de aquello que aparece. Pero, ¿qué elementos de lo que Arendt entendía por juzgar nos interesan aquí? Veamos.

La primera idea central para nosotros en este contexto es la siguiente: 1) Arendt enfatiza como una especificidad central de la noción de juicio estético en Kant el hecho de que mientras los juicios morales son determinantes –es decir, van de lo general a lo particular, dado que contamos de antemano con el imperativo categórico y en el comportamiento moral nos limitamos a evaluar la aplicación de éste a situaciones particulares–, los juicios estéticos son reflexivos –es decir, ellos van de lo particular a lo general, dado que al no contar con una regla general que nos diga qué es lo bello, inevitablemente debemos juzgar el acontecimiento estético de forma indeterminada y, sin embargo, ese juzgar no se limita a enunciar “me gusta” sino que ambiciona afirmar “es bello” (o, más comúnmente en el presente, “es bueno”)–. ¿Cómo se llega a este potencial universal sin contar con una regla que anteceda el juzgar? Mediante la facultad de la imaginación, que es nuestra capacidad, en la versión más sintética, de hacer presente lo ausente, y, en este caso particular, la de ponernos en el lugar de otros, de incorporar en nuestro juicio una pluralidad de perspectivas desde las cuales nuestra mirada idiosincrática no puede observar, pero que al pretender darle una validez general a nuestro juicio, naturalmente tenemos en cuenta. 2) La segunda idea central para nosotros, en este contexto, de la lectura política que Arendt hace del juicio estético kantiano es la del interés

desinteresado. El interés que los seres humanos muestran por un hecho u objeto estético es, según Kant, un interés que no surge de ningún involucramiento particular o beneficio directo asociado al hecho u objeto. Este interés es, para decirlo un poco más en el vocabulario de la Arendt de la acción, un *inter-est*, una relación con lo común, con lo que se encuentra entre nosotros más que con lo nuestro propio, con el mundo más que con uno mismo. Sintetizando estas dos ideas, digamos entonces que la dimensión temporal y pública de lo que aquí propuse llamar *tiempos de aparición* proviene de estas dos características del ejercicio del juicio en la vida público-política que surge de deducir –e instituir a partir de– sentidos generales de acontecimientos particulares, localizados en el tiempo, y de hacerlo de tal modo que lo que ocurre no es ni una aplicación de principios universalmente validos y preexistentes, ni la competencia de intereses particulares a la manera del mercado.

Recapitulando: Arendt, en la primera parte de su obra, se ocupó fundamentalmente de la crítica a la forma política totalitaria y de la defensa teórica de aquello que esta forma debía intentar erradicar –la acción–. Al tratar estos temas, desarrolló una crítica de la sociedad moderna y del avance de lo social que la llevó a reconocer vida pública y política en la modernidad solamente en las experiencias revolucionarias y en algunos movimientos y actores en la sociedad civil. Sin embargo, en su concepción teórica, lo público y lo político siempre aspiraron a ocupar cierta centralidad en la vida colectiva, centralidad mucho más característica de lo que normalmente llamamos *sociedad política* que del espacio descentralizado y fragmentario que la teoría contemporánea tiende a llamar sociedad civil. A su vez, en la segunda mitad de su obra, Arendt desplazó su atención de la acción de los actores al juicio de los espectadores, que si bien tenían una presencia tácita en el espacio de aparición teorizado en *La condición humana*, ya que la acción siempre requirió de espectadores para adquirir sentido en la red de relaciones humanas, los espectadores todavía no habían ocupado un lugar central en la estimación de nuestra autora. Ahora bien, al desplazar su atención hacia el juicio de los espectadores, Arendt desarrolló conceptos capaces de dar la bienvenida a los ciudadanos modernos a la vida pública de nuestras democracias de masas. En aquello que aquí estamos proponiendo llamar tiempos públicos, algunos actores –tanto los sociales como los estrictamente políticos– ocupan por un lapso de tiempo determinado la atención colectiva, y esta atención colectiva se da a la manera del juzgar político kantiano/arendtiano: 1) Los espectadores de los tiempos públicos modernos juzgan los acontecimientos políticos sin contar con una ley general y, sin embargo, los juzgan llegando a conclusiones de validez general; esto es, van de lo particular a lo general, como el juicio estético kantiano. 2) Los espectadores no tienen

un interés directo en los acontecimientos en cuestión, ya que muchas veces no obtendrán mayores beneficios personales de su eventual toma de posición, ni serán electos como candidatos a nada, sino que tomarán partido por unos en contra de otros en nombre del mundo, no de sí mismos; esto es, su interés durante los tiempos públicos es un interés-desinteresado, como el del juicio estético kantiano.

Para terminar, hagamos notar que acabo de incorporar una idea de la que todavía no había hablado explícitamente –la *centralidad* de los tiempos públicos–. Esta idea es la que distancia a Arendt de los teóricos de la sociedad civil de las últimas dos décadas (Habermas, Arato, Cohen, Frazer, etc.). Para estos, la recuperación de la vida pública en las sociedades modernas venía de la mano de un espacio público descentralizado y fragmentario. Para Arendt, en cambio, el espacio público es, como vimos, el espacio común a todos en el que el sentido mismo de la realidad compartida es constituido. Desde un punto de vista arendtiano, un cuerpo político sin algún tipo de centro es impensable y es por eso que toda vez que tuvo que imaginar un régimen político para el mundo moderno suscribió a algún tipo de federalismo escalonado en el que la vitalidad de la participación política pudiera mantenerse y renovarse. Ahora bien, una idea de espacio público centralizado que monopolice la atención colectiva y sedimente significaciones y consensos de a saltos, digamos, es el eslabón perdido de las teorizaciones más recientes de la democracia moderna. La idea de tiempo de aparición aquí propuesta viene a suplementar estas teorizaciones en las que organizaciones de la sociedad civil ocupan un espacio descentralizado, fragmentario y permanente de deliberación pública. Este tiempo público centralizado atraviesa transversalmente la pluralidad de esferas públicas de la sociedad civil, monopolizando por un tiempo determinado la atención de la república en su conjunto. Estos tiempos públicos involucran siempre no solo a la sociedad civil sino, fundamentalmente, a la sociedad política, y ocupan el centro de la escena en la que la sociedad se aboca a la interpretación de su estado presente y la imaginación de sus posibilidades futuras.

DEMOCRACIA Y ONTOLOGÍA¹

*Bernard Flynn*²

¿No debería uno comenzar una reflexión sobre democracia y ontología abordando la sospecha de que tal proyecto bien puede descansar en un cierto tipo de error categorial? La ontología ha sido definida, desde los griegos en adelante, como un discurso sobre el ser, y la democracia ha sido definida como una forma de organización política. ¿Qué es lo que ambas tienen en común que justificaría tal reflexión?

A fin de efectuar tal reflexión, debemos negociar entre dos posiciones que quisiera rechazar de antemano. La primera es expuesta de manera crítica, y con cierto humor, por Richard Rorty. Él inventa la categoría de una filosofía de asuntos de actualidad. Por la expresión “asuntos de actualidad” él entiende el modo en que se solía describir lo que los colegiales hacen –o al menos hacían– los viernes por la tarde. Cada niño llevaba a clase un artículo de un diario, y esto se convertiría en el tema de discusión. Rorty utiliza este término para caracterizar negativamente la práctica de ciertos filósofos que traducen los acontecimientos políticos y sus propios juicios políticos a su vocabulario filosófico, esto es, a cierto idiolecto filosófico para describir los acontecimientos que podrían ser descriptos tan bien, o tal vez mejor, en el lenguaje corriente. Rorty no lo dice, pero pienso que muchos de los escritos de la última época de Derrida, que toman la forma de intervenciones políticas, podrían caracterizarse de esta manera. Por ejemplo, la cuestión de la inmigración, ¿queda realmente aclarada al vincularla con una forma de mesianismo, con o sin un Mesías, y a una democracia por venir? Como el lector descubrirá, no estamos llevando nuestras observaciones en la misma dirección en que lo hace Rorty. Es decir, la política del Iluminismo sin la filosofía del Iluminismo, o, por ese motivo, tal vez, sin

¹ Traducido por Soledad Laclau.

² Departamento de Filosofía, New School for Social Research.

ninguna filosofía. Nosotros sugeriremos la idea de que hay una forma de relacionar la realidad política con categorías filosóficas de manera tal que no se use una para mistificar a la otra.

La otra postura que quiero evitar es aquella en la cual las categorías filosóficas determinan completamente tanto el juicio como el pensamiento político. Mientras que en la primera postura las categorías filosóficas son utilizadas para dar profundidad, o la apariencia de profundidad, a los juicios políticos corrientes, este enfoque puede denominarse una sobredeterminación de la teoría política por parte de las categorías filosóficas. El ejemplo más claro de esto puede hallarse en los trabajos de Heidegger de los años '30, y ya se bosquejaba en la sección 74 de *Ser y Tiempo* donde el análisis del *Dasein* se vuelve abruptamente el *Dasein* de un *Volk* histórico. En tal postura no hay lugar para lo político, ya que éste es percibido sólo como un reflejo de lo ontológico. En *Introducción a la Metafísica*, Heidegger no percibe diferencias significativas entre la Unión Soviética bajo el régimen de Stalin en medio de las purgas y los Estados Unidos durante la presidencia de Roosevelt, o lo que es lo mismo, entre el asesinato masivo mecanizado y la producción mecanizada de tomates. Ambos son entendidos como una expresión de la época del Ser como Tecnología. Como dijo Aristóteles, “las cosas no difieren por lo que tienen en común”. Para tal postura, no puede haber una diferenciación entre regímenes políticos salvo en ciertos detalles. El cristianismo enfrenta el mismo problema cuando toma al pie de la letra a San Pablo cuando afirma que “Toda autoridad proviene de Dios”. No importa si la autoridad emana del rey, del propietario de un esclavo o del esposo, las tres tienen la misma legitimidad y fundamento. Para este tipo de pensamiento, la reflexión política como tal queda excluida.

Voy a intentar encontrar una articulación de lo político y lo filosófico que evite las dos posturas a las que acabo de aludir, refiriendo la filosofía política a un hecho político, esto es, a un hecho político en el sentido amplio. En su interesantísimo libro *The Wisdom of the World*, Remi Brague intenta mostrar bajo qué condiciones pueden aparecer el concepto y la palabra “cosmos”. Brague establece la distinción entre una “cosmografía”, una “cosmogonía” y una “cosmología”. La cosmografía designa una representación del mundo: para los egipcios, por ejemplo, era una tarima apoyada en cuatro pilares; para los mesopotamios estaba hecho mediante un cable que mantenía unido un universo estratificado³. La cosmogonía se refiere a una historia acerca del surgimiento del mundo y de los dioses. Como ejemplos de esto, señala *La Teogonía* de Hesíodo, la historia bíblica del Génesis, y el mito del Demiurgo en

³ Brague, R., *The Wisdom of the World*, traducción de Teresa Lavender Fagan (Chicago: University Of Chicago Press, 2003: 10).

el *Tímaeus* de Platón. Por cosmología entiende el dar cuenta del mundo en una reflexión sobre la naturaleza del mundo como mundo⁴. Para que exista una cosmología es necesario que el mundo se convierta en una temática objeto de reflexión.

En el saber pre-cosmológico, el lugar tematizado como mundo está ocupado por una lista de todas las cosas. En la Biblia, el resultado de la creación es el cielo, la tierra, los animales, el hombre, etc. Aunque en principio completa, la lista no tematiza el mundo como un todo orgánico, y el hombre es considerado uno de los seres incluidos en la lista. Para que el mundo se convierta en un concepto temático, debe romperse esta conexión íntima entre el hombre y el mundo; esto ocurre, según Brague, recién en Grecia. Brague escribe “El mundo se expande a partir de la ausencia del sujeto en él. Para que el mundo aparezca, es necesario que la unidad orgánica que lo unía a uno de sus habitantes –el hombre– se quiebre. Recíprocamente, fue desde el momento en que el mundo apareció en su autonomía que la presencia del hombre en él pudo surgir como una cuestión separada.”⁵. Según Brague, si el mundo va a surgir como un concepto temático, entonces el hombre debe surgir como el sujeto para el cual el mundo existe. Así vemos que hay un vínculo recíproco entre cosmología y antropología.

Otro obstáculo para el surgimiento de una cosmología que se acerque más a nuestros intereses aquí es la unidad central entre naturaleza y *polis*. Esta concepción plantea una interacción entre el orden de la naturaleza y el orden político, y afirma que “...si no existiera orden en el cosmos natural, esto podría ser el resultado de perturbaciones en el cosmos social”. Por lo tanto, lo primero que debe hacerse para reestablecer el orden del cosmos natural es restaurar el orden en el cosmos social⁶. Sin el Estado, el cosmos no podría perdurar. Resulta evidente que en esta fase cualquier cosa parecida a la reflexión filosófica sobre lo político es imposible, porque lo político no está desconectado de lo natural. Fueron los griegos los que tematizaron el mundo y le dieron un nombre, “cosmos”. Diógenes Laertius nos dice que Pitágoras fue el primero en llamar “cosmos” a la inclusión de todas las cosas, y esto fue por el orden que reina en él. Brague considera, con un nivel de detalle que no podemos reproducir aquí, las vicisitudes de la palabra “cosmos” en las obras de los filósofos pre-Socráticos, y concluye que es recién en la obra de Platón cuando la palabra “cosmos” se instala definitivamente con su significado de “mundo”⁷. El interés de Brague es mostrar

⁴ *Ibidem*: 4.

⁵ *Ibidem*: 13.

⁶ *Ibidem*: 15.

⁷ *Ibidem*: 22.

cómo el concepto de mundo comienza a tener un estatus normativo para el hombre occidental pre-moderno. La mente del pensador que contempla el orden del cosmos se vuelve ordenada, trasciende la confusión de las pasiones. Brague afirma que el estatus moral de la naturaleza se altera en la modernidad. Aunque por ahora esta problemática no compete a la nuestra, como veremos luego, tampoco le es irrelevante. Basta con decir que es importante para ver que la tematización del mundo como un cosmos ordenado aparece en la obra del primer gran filósofo político.

Quisiera construir una cierta analogía con Brague, que nos muestra las condiciones conceptuales bajo las cuales puede surgir una cosmología, la más importante de las cuales es la destrucción de un orden cósmico en el cual el hombre y la *polis* están unidos de una manera demasiado íntima para que la naturaleza o la ciudad se vuelvan objeto de reflexión. Voy a pasar ahora brevemente a unas condiciones más procaicas que tuvieron el efecto de desestabilizar la inteligibilidad mítica reinante de la organización política, dejando así lugar para la reflexión filosófica sobre lo político. El hecho de que la filosofía en general y la filosofía política en particular hayan nacido al mismo tiempo y en el mismo lugar que la democracia, no es sin duda un hecho accidental. En su artículo *Freedom of Choice and the Choice of Freedom on the Path to Democracy*, Christian Meier vincula el surgimiento de la filosofía con el de la democracia, y luego relaciona esto con una crisis político-económica en Grecia en el Siglo VI⁸. Es a causa de esta crisis que surgió la cuestión de cuál es la mejor forma de gobierno. Las formas de gobierno fueron distinguidas sobre la base de quién gobierna, por ejemplo, uno, unos pocos, o todos –monarquía, oligarquía o democracia–. Refiriéndose a la historia griega, afirma: “En un primer período, el orden sólo podía entenderse como un marco exhaustivo de condiciones que condensaban los elementos políticos, económicos, éticos e incluso religiosos... Este orden estaba esencialmente fuera de la esfera de la disposición o la determinación.”⁹ En un período posterior, estas costumbres, tradiciones y convenciones fueron deliberadamente reemplazadas por instituciones creadas. Esta crisis económica que ocurrió en Grecia fue una demostración de la incapacidad de la aristocracia de proporcionar un liderazgo efectivo. Meier afirma que, sin imaginar la posibilidad de un gobierno de todos, los acontecimientos que llevaron a la institución de la democracia en Grecia inicialmente intentaban simplemente equi-

⁸ Meier, C., “Freedom of Choice and the Choice of Freedom on the Path to Democracy,” en Lilly, R. (ed.), *The Ancients and the Moderns* (Bloomington: Indiana University Press, 1996: 72-90).

⁹ *Ibidem*: 75.

librar el poder de la aristocracia. Debe recordarse que en los inicios tanto de la Revolución Francesa como de la Americana, los revolucionarios nunca consideraron la idea de derrocar a la monarquía, sino que sólo intentaban reformarla. Sin embargo, una vez iniciado el proceso, éste generó una dirección propia, en la cual la idea de igualdad fue resultado de la experiencia de confrontación con el gobierno exclusivo de la aristocracia. Es decir, no fue la *idea* de igualdad la que condujo a la democracia; fue más bien una cierta *experiencia política* que desgastó la legitimidad de la jerarquía tradicional, y condujo entonces a la noción de igualdad y, consecuentemente, a la democracia. En este período de crisis económica griega, las ideas de los filósofos pre-socráticos elaboraron lo que podríamos llamar, anacrónicamente, una concepción secular de la naturaleza, una en la cual o bien los dioses están ausentes, o una en la que hasta los dioses están sujetos a la fuerza impersonal de la necesidad. Esta nueva concepción de la naturaleza desgastó el mundo mítico que sostenía el dominio de la aristocracia. De esta manera, la política y la filosofía se entrelazaron¹⁰.

He intentado indicar las condiciones conceptuales y políticas bajo las cuales lo político puede convertirse en un objeto temático de reflexión. Ahora vamos a pasar al tema de la democracia y las condiciones de su surgimiento en el mundo moderno. En el año 410 DC Roma fue saqueada, y con su declive las tradiciones de la democracia griega y el republicanismo romano fueron completamente suprimidas. En efecto, si uno afirma que “toda autoridad proviene de Dios”, entonces la pretensión de gobernarse a uno mismo sólo puede ser percibida como una rebelión blasfema contra Él. Pero, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia Romana, el cristianismo no se instituyó a sí mismo como una teocracia. En su obra *The History of Western Civilization in France*, el historiador francés François Guizot afirma que una característica definitoria de las sociedades occidentales ha sido el conflicto continuo entre la Iglesia y el Estado, entre el Papa y el Emperador, en el cual ninguna de las partes logra una victoria definitiva. Este conflicto se puede ver en la continua controversia sobre la investidura, relacionada con quién tenía el poder para nombrar obispos. También se puso en evidencia en la cuestión de los impuestos a las propiedades de la Iglesia. Este conflicto está gráficamente ilustrado por Napoleón, quien saca físicamente la corona del emperador de manos del Papa y la coloca sobre su propia cabeza. Afirmar que Europa Medieval no era una teocracia, que no estaba directamente gobernada por sacerdotes, sin duda no implica suponer que su organización política no obtenía su legitimidad de fuentes teológicas. En su libro *Les Formes de l'Histoire*, Claude Lefort nos muestra

¹⁰ *Ibidem*: 79.

que las sociedades pre-modernas viven su temporalidad de tal manera que reprimen la apariencia de novedad, esto es, niegan un modo de temporalización que daría lugar a una historia lineal. No permiten una concepción de sucesión entre los elementos¹¹. El futuro es simplemente un presente que aún no ha pasado. Este modo de temporalización implica una negación tanto de la novedad como de la singularidad de cada hecho. Su experiencia del tiempo es cíclica.

Cuando, mediante la conversión de Constantino, el cristianismo se convirtió en la visión hegemónica del mundo, las concepciones griegas y primitivas del tiempo como circular debieron ser rechazadas. Estas concepciones fueron caracterizadas por San Agustín como perversas danzas en círculo. Eran incompatibles con varios dogmas que eran centrales a la religión cristiana: la creación del mundo en cierto momento del pasado; la encarnación de Dios en la persona de Cristo en un momento específico del pasado; la inminente Segunda Venida de Cristo y el fin del mundo. Aunque las expectativas milenarias se repiten regularmente en la historia del cristianismo, hasta la actualidad, en general, la creencia en la inminente Segunda Venida de Cristo, que era tan central para la primera comunidad cristiana como la resurrección de Cristo, o bien fue proyectada hacia un futuro indefinido, o interpretada simbólicamente, o bien, de alguna manera, esta doctrina evidentemente falsa fue “barrida debajo de la alfombra”. En tanto la apocalíptica Segunda Venida pretendía una teocracia bajo gobierno directo de Cristo, su supresión necesitaba una forma de mediación entre Dios y el mundo. Según Lefort, esta mediación toma la forma de una duplicación simbólica del cuerpo del rey. Aquí toma el trabajo de Kantorowicz que en su libro *Los dos cuerpos del rey: Un estudio sobre teología política medieval* cita a un tal Norman del Siglo XI, quien afirma:

“Debemos reconocer [en el rey] una *persona mixta*, una de ellas descende de la naturaleza, la otra de la gracia... Una por la cual, en virtud de las condiciones de la naturaleza, se asemejaba a los otros hombres; otra por la cual, en virtud de la eminencia de [su] deificación y por el poder del sacramento [de la consagración] superaba a todos los demás. Con respecto a una de sus personalidades, era, por naturaleza, un hombre individual; en lo concerniente a su otra personalidad, era, por la gracia, un *Christus*, esto es, un Dios-hombre.”¹².

Cristo era humano y divino por naturaleza, mientras que su segundo, el rey, era humano y Dios-hombre sólo por la gracia. La consagración otorgaba al rey el cuerpo de la gracia mediante el cual se convertía en otro hombre que superaba a todos los demás. El cuerpo

¹¹ Lefort, C., *Les Formes de l'Histoire* (Paris: Galimard, 1978: 32).

¹² Kantorowicz, E., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957: 46).

del rey se duplica por la gracia, lo que equivale a decir que el poder del rey es una consecuencia, y no la causa, de la duplicación de su cuerpo. La duplicación del cuerpo del rey constituye un efecto de la gracia de la consagración, mediante la cual el rey se inserta en una cadena que retorna a Cristo pero en realidad no se origina con Él, porque –según el anónimo Norman– los reyes de Israel también han participado en esta duplicación, aunque lo han hecho no como representantes de Cristo sino más bien como anticipaciones de Él.

Kantorowicz nos muestra cómo esto se vincula con la doble naturaleza de Cristo y con la teología de la Eucaristía. Expresándolo brevemente, al comienzo “el cuerpo místico de Cristo” refería a la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía, en oposición a su cuerpo real que estaba en el cielo. Como consecuencia de la herejía que negaba la presencia real de Cristo en la Eucaristía, la Iglesia generó otro conjunto de oposiciones: una entre el cuerpo real de Cristo y la Eucaristía, y otra entre el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia. El Papa Bonifacio VII resumió esta doctrina alegando que, urgidos por la fe, estamos destinados a creer en una Sagrada Iglesia que representa un cuerpo místico, cuya cabeza es Cristo, y la cabeza de Cristo es Dios. Esta noción de la “Iglesia como cuerpo místico de Cristo” se va secularizando progresivamente. En este proceso de secularización, Tomás de Aquino tiene una posición clave. Kantorowicz señala que el doctor angélico se inclinaba por reemplazar la imagen litúrgica del cuerpo místico por el lenguaje jurídico de la “persona mística”. Después del Siglo XII, la noción del cuerpo místico, originalmente referido al Sacramento del altar, se utiliza para describir el cuerpo político de la Iglesia con Cristo a la cabeza. Así como la Iglesia era un cuerpo místico con Cristo a la cabeza, también el *reino* constituye un cuerpo místico, con el rey como cabeza. La figura del matrimonio, una institución con una dimensión tanto jurídica como física, es empleada con frecuencia: Kantorowicz cita a James I, que en 1603, en su discurso al Parlamento, afirmó: “Lo que Dios ha unido, que el hombre no lo separe, ‘yo’ soy el esposo, y toda la isla es mi esposa; yo soy la cabeza, y ella es mi cuerpo.”¹³ La figura de los dos cuerpos del rey produce una condensación de los conceptos de *incorporación* y *encarnación*, esto es, una noción jurídica y una referencia a un cuerpo visible con una dimensión invisible. Simplemente voy a señalar rápidamente que la teoría del contrato social sólo puede percibir al Estado en su aspecto jurídico y no en su dimensión de encarnación; El Leviatán es sólo un cuerpo mecánico, sin carne.

¹³ Flynn, B., *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political* (Evanston: Northwestern University Press, 2005: 109). Hay versión en español: Flynn, B., *Lefort y lo político* (Buenos Aires: Prometeo, 2008).

Según Lefort, la doble naturaleza del cuerpo del rey no era una ideología que ocultaba el poder, sino más bien una representación que creaba la legitimidad sin la cual el poder no puede ser ejercido. Obviamente, Lefort no cree en la duplicación del cuerpo del rey de la misma manera en que lo hacía Norman en el Siglo XI. Sin embargo existe un sentido en el que para él esta duplicación no es falsa. Esta atestigua, un término valorado por Lefort, una dimensión ontológica de lo social, a saber, que una sociedad no está cerrada en sí misma, que su identidad hace referencia a una exterioridad, a una dimensión del Otro irreductible. El término “Otro”, con O mayúscula, alude al uso lacaniano, y no al uso que le da Levinas. La figura de los dos cuerpos del rey constituye la identidad social: una extensión de territorio se vuelve una nación cuyos habitantes se relacionan entre sí, con los ya muertos, y con el futuro de su país. Al mismo tiempo, esta duplicación da cuenta de una brecha ineluctable entre el cuerpo político y sí mismo; como diría Merleau-Ponty, una divergencia, un *écart*, separa al cuerpo social de sí mismo. Este *écart*, esta divergencia, se representa en la Europa *pre-moderna* como una relación con otro mundo, uno invisible masivamente afirmado (un reino sobrenatural). La religión en general, y lo teológico-político en particular, da expresión a la no coincidencia de la humanidad consigo misma. Lefort afirma que “Una vez que reconocemos que la humanidad se abre a sí misma al ser sostenida por una apertura que ella no crea, debemos aceptar que el cambio en la religión no debe interpretarse simplemente como una señal de que lo divino es una invención humana, sino como una señal de desciframiento de lo divino o, bajo la apariencia de lo divino, un exceso del Ser por sobre la *apariencia*.”¹⁴ Según Lefort, la religión se injerta en una experiencia más profunda, es decir, una experiencia de *diferencia irreductible*. La religión otorga a esta experiencia una figura determinada, una representación determinada del origen, la comunidad y la identidad. Podemos comprender el sentido de Lefort utilizando la terminología de Lacan. El orden simbólico, el orden del significante, se estructura en términos de diferencia. Utilizando una frase de Saussure, un sistema de diferencias sin términos positivos. En contraste con lo simbólico, lo imaginario está dado, o más bien subrepresentado, como espectral, como una imagen determinada. La religión produce una interpretación imaginaria de lo simbólico. Puebla la dimensión del Otro con seres imaginarios: Dios, los dioses, los ancestros, etc. Podemos ver que, para Lefort, la religión no debe ser desestimada como una empresa cognitiva primitiva para explicar el mundo, sino que es una interpretación de la experiencia de la diferencia irreductible, una dimensión ontológica. Es una interpretación que sin duda la filosofía no puede aceptar.

¹⁴ *Ibidem*: 114-115.

Según Lefort, la monarquía no es simplemente una forma de organización política. Es una organización del mundo que implica una ontología. El *ancien régime*, o el “*American way of life*”, se refieren a un modo de ser en el mundo: una relación con la naturaleza, con otras personas, con la muerte. Las revoluciones del Siglo XVIII, tanto la norteamericana como la francesa (Lefort se centra en la Revolución Francesa), que inauguran la democracia moderna, no son levantamientos contra un determinado gobierno. Con respecto a la génesis de la revolución, Lefort afirma que las condiciones que originan una revolución no son simplemente la explotación o la miseria; se trata más bien de que la eficacia simbólica de un sistema de representaciones (el orden simbólico) dentro del cual la experiencia de miseria podría haber sido codificada y soportada, ha colapsado. Este fracaso del orden simbólico engendra una respuesta revolucionaria cuando lo acompaña *el advenimiento* de una nueva idea: de tiempo; de la división entre pasado y presente; de lo verdadero y lo falso; de lo visible y lo invisible; de lo real y lo imaginario; de lo justo y lo injusto; entre aquello que conforma la naturaleza y aquello que va contra la naturaleza; entre lo posible y lo imposible. Para Lefort, la Revolución Francesa no estuvo dirigida contra Luis XIV, o su séquito, sino contra el régimen y la ontología que los subyace, es decir, la representación de la unidad de la sociedad engendrada por la duplicación del cuerpo del rey como punto de mediación entre lo visible y lo invisible, una dimensión ontológica. Con respecto a la dinámica de la Revolución Francesa, ésta atestigua y se fundamenta en la aparición de un abismo, que es al mismo tiempo revelado y ocultado por el absolutismo. La forma de discurso revolucionario, el exceso de Terror, no se puede explicar completamente en términos empíricos o ideológicos. Puede considerarse como un exponente de la brecha irreductible que apareció de pronto entre lo simbólico y lo real, “una brecha en el ser del mundo que aún experimentamos”. Había una dimensión ontológica de la Revolución Francesa entrelazada con su dimensión histórica. Como hemos visto, en las sociedades pre-modernas no es posible distinguir entre lo simbólico y lo real porque en esas sociedades su dimensión simbólica está sujeta a otro mundo. La aparición de la distinción (entre lo simbólico y lo real) no ha llegado como una tranquila transición epistemológica de una *episteme* a otra; aparece en cambio como una *ruptura*. Es decir, una herida de la que va a fluir sangre¹⁵. Según Lefort, existía una dimensión ontológica del *ancien regime*, a saber, su estructura simbólica estaba sujeta a otro mundo. Esta mediación entre el mundo de la experiencia y este otro mundo fue generada por la imagen de los dos cuerpos del rey.

¹⁵ *Ibidem*: 133-134.

Así como la Revolución tuvo una dimensión ontológica, también la sociedad democrática que instituye está marcada por una dimensión ontológica transformada. La ejecución del rey borra tanto su cuerpo natural como su cuerpo de gracia. Destruye la función del rey como mediador, a través del cual la estructura simbólica de la organización política se fija a otro mundo, a través del cual la organización política es provista de una base ontológica firme. En el *ancien régime* el rey no sólo era rey por la voluntad de Dios, había una búsqueda consistente del fundamento *real* de las estructuras simbólicas. Umberto Eco, en su libro *The Search for an Ideal Language*, expone esta búsqueda consistente, por no decir obsesiva, de una lengua con fundamento en lo real. Las candidatas van desde una supuesta antigua forma de hebreo actualmente extinguida, a –durante el período del nacionalismo– la mayoría de las lenguas de Europa. Esta búsqueda atestigua la existencia de una mentalidad que buscó un fundamento de lo simbólico en lo real. Uno de los méritos de la filosofía política de Lefort es el reconocimiento de que incluso con la desaparición del “otro lugar”, la sociedad moderna continúa manifestando una exterioridad de la sociedad respecto de sí que le asegura una cuasi-representación de sí misma. Esta sociedad moderna debe tener cuidado de no proyectar su exterioridad sobre lo real. Si lo hiciera, entonces su exterioridad ya no tendría un significado para la sociedad. Sería más acertado decir que el poder hace un gesto hacia algo externo, se define a sí mismo en términos de esa exterioridad. Cualquiera sea su forma, “siempre se refiere al mismo enigma, el de una articulación interna-externa, el de una división que instituye un espacio común, el de una ruptura que establece relaciones, el de un movimiento de externalización de lo social que va de la mano de su internalización”¹⁶. Afirmar que lo social ya no existe en función de su relación con algo diferente de sí no equivale a decir que es idéntico a sí mismo. Es, en cambio, una forma de sociedad que mantiene, a su manera específica, la divergencia, el *écart*, de lo simbólico y lo real. Este lugar, vacío de *la figura* del otro, es el lugar en el cual se mantiene la distinción entre lo simbólico y lo real. La sociedad moderna borra la figura, pero no la dimensión, del otro, esto es, su dimensión ontológica. La dimensión del otro no puede ser materializada o encarnada en una figura determinada. Debe permanecer radicalmente indeterminada. La fuente de legitimidad en un régimen democrático es *el pueblo*, “pero el pueblo permanece indeterminado”¹⁷.

¹⁶ Lefort, C., *Democracy and Political Theory*, traducción de D. Marcey (Cambridge: Polity Press, 2000: 225).

¹⁷ Flynn, B., *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, *op.cit.*: 158.

En el régimen democrático, en contraste con los regímenes premodernos, no hay una figura distintiva del Otro. Correlativamente, no hay ninguna figura que encarne al Uno. La indeterminación radical del pueblo es un principio central de la concepción Lefortiana de la democracia. El régimen democrático se define por la legitimidad de la división y el conflicto. La forma democrática de sociedad, al eliminar la referencia a otro lugar, abre un espacio propio de *lo político*. Lefort afirma:

“La delimitación de una actividad específicamente política tiene el efecto de erigir un escenario sobre el cual el conflicto es representado para que todos lo vean (una vez que la ciudadanía ya no es patrimonio de unos pocos) y es representado como necesario, irreductible y legítimo.”¹⁸

Lefort no sostiene que las sociedades modernas no poseen identidad. Mantiene, en cambio, una cierta distancia respecto de todas las teorías de la masificación, incluyendo la de Hannah Arendt, sospechando que tienen añoranzas de una identidad más sustancial, es decir, una identidad del tipo que caracterizó a las sociedades premodernas. Según Lefort, la identidad de la sociedad moderna, así como también la de la humanidad moderna, no es una identidad de pérdida, sino que está siendo cuestionada continuamente. “Quiénes somos y quién habla en nombre nuestro está dado en la modernidad no como un hecho sino como un interrogante.”¹⁹ La democracia es el régimen en el cual se reconoce la división social y se institucionaliza el conflicto. En esta sociedad, no existe un lugar donde se condensen la ley, el conocimiento y el poder. Para utilizar una frase recurrente de Lefort, es una sociedad donde hay una desaparición de los marcos de certidumbre. Para caracterizar la mentalidad moderna en muchas de sus facetas, el efecto de esta mutación ontológica se extiende más allá del dominio de lo que se designa comúnmente como lo político. Hay una frecuentación generalizada de lo desconocido. Lefort vincula el advenimiento del psicoanálisis al hecho del desvanecimiento de los marcos de certidumbre. El hombre democrático se ha reconciliado con la idea de que una parte, tal vez la parte más importante, de su personalidad, le es desconocida. La ciencia moderna ha aumentado en gran medida nuestro conocimiento del universo, pero no ha reemplazado a la religión, ya que no ofrece, ni debería ofrecer, la sensación de certeza que la religión alguna vez dio. Como cuestión de principio, todos sus resultados son refutables. El Cientismo es el intento de que la ciencia reemplace la referencia ontológica a otro mundo que Merleau-Ponty denomina “la ontología del Gran Objeto”. Dentro

¹⁸ Lefort, C., *Democracy and Political Theory*, op.cit.: 227.

¹⁹ Flynn, B., *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, op.cit.: 159.

del esquema conceptual de Hans Blumenberg²⁰, el Cientismo es un intento de re-ocupar el lugar dejado vacante por la religión y la metafísica.

La democracia constituye una mutación en el orden simbólico mediante el cual obtenemos acceso al mundo. Entre la democracia y una reflexión sobre la ontología de la democracia, hay una relación de lo que Merleau-Ponty denomina “reversibilidad”. Los términos mediante los cuales Lefort describe la democracia (su insistencia en la naturaleza indeterminada del pueblo; la naturaleza provisional de la legitimidad, etc.) son términos que surgen de una *experiencia* de la democracia. Así, no hay un *pensée du survol*, un pensar con visión panorámica, desde las alturas, un tipo de pensamiento que objetivaría al mundo en su totalidad. Por su propia naturaleza, la sociedad democrática provoca una reflexión sobre sí misma, como en el pensamiento de Merleau-Ponty en el cual la no coincidencia del cuerpo consigo mismo produce “una especie de reflexión”. Los esfuerzos de Lefort y los nuestros en este ensayo son parte de este proceso reflexivo que es endémico a las sociedades democráticas, y que es explícitamente prohibido en los regímenes totalitarios, regímenes donde existe una pretensión de haber llenado “el lugar vacío” causado por la muerte del rey con una figura determinada, por ejemplo, el *Fuhrer*, el Partido, etc., que encarnaría *el pueblo*. En un régimen totalitario, el pueblo no está dividido ni en conflicto; está unido, es “el pueblo como Uno”.

Espero que se haya entendido que una reflexión sobre democracia y ontología no descansa necesariamente en un error categorial, que la relación entre lo político y la filosofía no es una relación de *exterioridad* sino una de *entrelazamiento*.

²⁰ Blumenberg, H., *The Legitimacy of the Modern Age*, traducción de Robert Wallace (Cambridge: MIT Press, 1983).

RECIPROCIDAD, RECONOCIMIENTO Y LA POLÍTICA DE DIAGNÓSTICO EN R.D. LAING¹

Daniel Burston²

The Divided Self (*El yo dividido*) fue publicado en 1960. En el momento de su publicación, R.D. Laing tenía tan sólo 30 años y hacía poco tiempo había completado su formación académica en psicoanálisis. *El yo dividido* no era un libro para especialistas. Al contrario, el propósito de Laing al escribirlo fue acercar el proceso de volverse loco en forma clara e inteligible a gente común y corriente. Por ende, delimitó una “ciencia de personas”, la cual tiene como objetivo *entender* a los otros en vez de *explicar* su conducta en términos impersonales, generando hipótesis que nos permitan predecir y dominar su comportamiento. Para entender a los demás, uno debe primero ver su comportamiento como una expresión de su experiencia en el mundo y de sus intenciones dentro del mismo, y no como una concantenación de procesos neuroquímicos determinados por leyes naturales o “mecanismos” inconscientes. Incluso si enumeramos todos los “signos” de su trastorno según los criterios diagnósticos prevalentes, dijo Laing, en la ausencia de empatía, entender al otro *como persona* seguirá siendo un objetivo imposible.

A diferencia del método psiquiátrico tradicional, el cual enumera los “signos y síntomas” de la esquizofrenia desde la perspectiva de un observador apartado, Laing optó por el método descriptivo y hermenéutico del enfoque de la fenomenología existencial. Un recuadro destacado, recogido del *Clinical Lectures on Psychiatry* (*Charlas clínicas sobre psiquiatría*) (1905) y citada por completo³, muestra una breve transcripción del renombrado psiquiatra alemán Emile Kraepelin presentando un caso de “excitación catatónica” a sus alumnos, el cual encarna todos los aspectos de un diagnóstico psiquiátrico que, según Laing, cualquier

¹ Traducido por Florencia Cravello.

² Director del Departamento de Psicología, Duquesne University.

³ Laing, R.D., *The Divided Self* (London: Tavistock Publishers, 1960: 29).

médico clínico debería *evitar*. Kraepelin comenzó por llevar a un joven de 18 años, a quien llamaremos (convenientemente) Hans, a un cuarto repleto de desconocidos y luego describió el aspecto y comportamiento de Hans a este ávido pero anónimo grupo mientras intentaba llevar a cabo un examen de su estado mental. Mientras Hans respondía a las preguntas de Kraepelin, éste último enumeraba los defectos del paciente, y caracterizaba sus palabras como inconexas, carentes de sentido, y sin relevancia al contexto. Pero como señaló Laing, las respuestas de Hans eran bastante instructivas. Por ejemplo, cuando le preguntaron dónde estaba, Hans gritó: “Yo te puedo decir a quién están midiendo y quién es medido y quién será medido. Esto lo sé perfectamente y se lo podría decir, pero no lo voy a hacer”. Cuando le preguntaron por su nombre, el paciente dice: “¿Cuál es su nombre? ¿Qué cierra él? Él cierra sus ojos. ¿Qué escucha él? No entiende... ¿Cómo? ¿Quién? ¿Dónde? ¿Cuándo? ¿Qué quiere decir él?... Digo, ¿qué es entonces? ¿Por qué no me da una respuesta? ¿Cómo puede ser tan insolente? ¡Ya vengo! ¡Ahora van a ver!...”

Kraepelin estimó que estos comentarios carecían de sentido, pero Laing no está de acuerdo. Según Laing, Hans dramatizaba su resentimiento al ser examinado por un grupo de desconocidos de manera impersonal y autoritaria. En palabras de Laing, Hans no quiere ser medido y examinado. Quiere ser *escuchado*. Algo muy significativo, quizá, es que la primera acción que realiza Hans al entrar al cuarto de examen es revolear las pantuflas, cantar un himno, y gritar –en inglés, que no es su idioma materno– “¡Mi padre, mi verdadero padre!”. ¿Es esta conducta insignificante o irrelevante en este contexto? Después de todo, las pantuflas *son* parte de la vestimenta de hospital. Al revolearlas, tal vez intentaba deshacerse del rol de paciente que le estaban imponiendo. Cantar un himno, pues, ¿quién sabe? ¿Y por qué la burla deliberada de confundir a Kraepelin con su padre?

Cualquier interpretación que demos para explicar la conducta de Hans será a modo de conjetura porque Kraepelin no nos provee datos sobre Hans *antes* de ser un paciente. Aún así, podemos generar algunas hipótesis. Primero, consideremos el reconocido hecho de que se espera que los padres protejan, orienten y disciplinen a sus hijos. Al gritar “Mi padre, mi verdadero padre” (en inglés), tal vez Hans estaba implicando su anhelo de descubrir esas características en Kraepelin, pero tenía miedo de decirlo de una manera demasiado directa, entonces lo dijo en inglés, un idioma extranjero, esperando así que Kraepelin reconozca esa necesidad y la necesidad simultánea de disfrazarla. Si esta conjetura es válida, entonces Hans nos decía algo sobre sus necesidades y esperanzas que él traía a la situación, aunque indirectamente.

Pero basándonos en lo que siguió a esta poco usual exclamación, también es posible que Hans se estuviese burlando de la actitud paternalista de Kraepelin –su *pretensión* de un rol paternal, por así decirlo–. Si fuese de ese modo, entonces Hans podría haber estado diciendo –no en estas palabras exactas, por supuesto, pero de manera indirecta– que *ya de por sí* está decepcionado con Kraepelin y le tiene rencor por su “objetividad” carente de sentimientos.

Tercero, es muy posible que las vehementes exclamaciones de Hans no se tratasen de sus propias necesidades o miedos, sino de una expresión de la experiencia en cuanto a las actitudes y los sentimientos de los pasantes y alumnos reunidos por Kraepelin para examinar al paciente y ratificar las opiniones del médico. En otras palabras, quizás Hans haya percibido a los alumnos de Kraepelin experimentando una suerte de transferencia parental con Kraepelin, y se burló de ellos porque pensó que la tendencia de éstos a glorificar a Kraepelin era obsecuente y ridícula.

Cuarto y último, no podemos descartar la posibilidad de que, en algún sentido, Hans quería comunicar todas las ideas y actitudes mencionadas arriba con su conducta tan críptica, siendo que la comunicación del esquizofrénico es multivalente y puede ser interpretada en diferentes niveles simultáneamente. De ser así, las exclamaciones de Hans sirven como ejemplo de lo que Freud llamó “condensación”. Objetivamente, tomadas como frases dichas de manera directa, el discurso en sí es incoherente y fuera de contexto. Sin embargo, si las interpretamos *subjetivamente*, están repletas de significación y dan fe de la experiencia del paciente con su médico clínico con una gran elocuencia.

Pero, independientemente de la interpretación por la cual nos inclinemos, no podemos pasar por alto el hecho de que Hans se negó a darle a Kraepelin el reconocimiento que éste, como médico, sentía que merecía. Y Kraepelin, a su vez, invalidaba las exclamaciones urgentes de Hans porque, de entenderlas e interpretarlas correctamente, se sentiría extremadamente ofendido por la evaluación del paciente a su persona. Efectivamente, después de reflexionar, es muy posible que Kraepelin, a nivel *inconsciente*, estuviera en consonancia con los significados implícitos de la “ensalada de palabras” de su paciente y *castigó* a Hans catalogando esas expresiones inconexas como vacías –“ruido y furia, sin significación”–.

Pero mientras que Kraepelin describió la conducta de Hans en términos de incapacidad mental, y de algún tipo de déficit neurológico y/o genético, Laing interpreta las exclamaciones de Hans en función de su experiencia y actitud con respecto a su entorno social de ese momento. Kraepelin observó a Hans desde un enfoque médico y lo examinó como una entidad biológica, portadora de una enfermedad hereditaria

y no como persona-en-contexto, que está reaccionando a las circunstancias actuales de acuerdo a sus experiencias previas o necesidades del momento⁴.

Como señala Laing, entender a un esquizofrénico como ser humano presupone que el terapeuta tenga empatía. Ante la ausencia de empatía, el verdadero entendimiento del otro como *persona* siempre nos eludirá, aún si podemos enumerar de manera cuidadosa y sistemática los diversos “signos” de su trastorno según los criterios diagnósticos prevalentes. En sus palabras:

“Es posible tener un conocimiento profundo de lo que se ha descubierto sobre la incidencia hereditaria o familiar de la psicosis maniaco-depresiva o esquizofrenia para tener la capacidad de reconocer una ‘distorsión del yo’ esquizoide y fallos en el yo esquizofrénico, además de los ‘trastornos’ del pensamiento, memoria, percepciones, etc., para saber, de hecho, casi todo de lo que se puede saber acerca de la psicopatología de la esquizofrenia o de la esquizofrenia como enfermedad sin poder entender realmente a ningún esquizofrénico. Todos esos datos sirven para *no* entenderlo. Mirar y escuchar a un paciente para ver ‘signos’ de esquizofrenia (como una ‘enfermedad’) y mirarlo y escucharlo sólo como ser humano son maneras de ver y escuchar radicalmente distintas tal como cuando uno ve (en pág. 20) primero el florero y después las caras en la imagen ambigua”⁵.

Mientras los comentarios de Laing sobre la empatía hacen referencia a Dilthey, existe otro aspecto de *El yo dividido* que involucra lo que él denomina como “reconocimiento recíproco” para determinar quién está loco y quién es sano. Esta descripción de procedimientos para el diagnóstico inspirado en la fenomenología sugiere que la búsqueda por el reconocimiento (tematizado por Hegel y Kojève, aunque no son nombrados específicamente en este punto) está presente a menudo en situaciones interpersonales caracterizadas por perspectivas y agendas personales que chocan, y/o por diferencias en autoridad y rango, donde el médico clínico que realiza el diagnóstico es considerado “el maestro”.

En la vida normal, dice Laing, un adulto relativamente sano e intacto disfruta de un alto grado de congruencia entre su “ser para sí” y su “ser para otros”, o entre lo que luego se denominaría su identidad y su “meta-identidad”. En resumen, con algunas excepciones menores, los demás por lo general están de acuerdo con los atributos e identidad con las que la gente sana se afirma. Sin embargo, cuando el “ser para sí” y el “ser para los otros” de una persona no coinciden sino que se convierten en algo radicalmente disyuntivo, surgen tensiones tanto internas como interpersonales y éstas pueden intensificarse al punto de que una parte

⁴ Burston, D., *The Crucible of Experience: R.D. Laing and the Crisis of Psychotherapy* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

⁵ Laing, R.D., *The Divided Self*, *op.cit.*: 33.

se vuelva demente o sea considerada como demente por la otra parte, como una manera de invalidar la perspectiva del otro. En sus palabras:

“Cuando dos personas sanas están juntas, uno espera que A considere, en menor o mayor medida, a B como la persona que B se considera y viceversa. Es decir, por mi parte, yo espero que mi propia definición de mí mismo sea, por lo general, reconocida por la otra persona, presumiendo que no estoy imitando a otra persona intencionalmente, o siendo hipócrita, o mintiendo, etc. Dentro del contexto de sanidad mutua existe, sin embargo, un gran margen para el conflicto, error, equivocación, es decir, para una disyunción de una manera u otra entre la persona que uno es en su propia mente (el uno para sí) y la persona que se es en la mente del otro (el uno para los otros), e inversamente, entre quién o qué es el otro para mí y quién o qué es para sí mismo; finalmente, entre lo que uno imagina de su imagen de sí mismo y su actitud e intenciones hacia sí mismo y la imagen, actitud e intenciones reales que tiene hacia sí mismo y viceversa.

Es decir, cuando dos personas sanas se conocen, hay un reconocimiento recíproco de la identidad de cada parte. En este reconocimiento mutuo, existen los siguientes elementos:

- a) Reconozco a la otra persona como la persona que ésta cree que es.
- b) Esta persona me reconoce como la persona que creo ser.

Cada uno tiene su sentido de identidad autónomo y su propia definición de qué o quién es. Se espera que puedas reconocermé. Es decir, estoy acostumbrado a esperar que la persona que ves en mí y la persona que reconozco ser coincidan, en general; digamos en general, ya que hay lugar para discrepancias significantes. No obstante, si todavía persisten discrepancias lo suficientemente radicales como para fracasar en los intentos por alinearlas, no hay más alternativa que pensar que uno de los dos esté loco. No tengo dificultad en reconocer que otra persona es psicótica, si por ejemplo:

Dice que es Napoleón, mientras que yo digo que no lo es;

o dice que yo soy Napoleón, mientras yo digo que no lo soy;

o si piensa que quiero seducirlo, mientras que yo no creo que le haya dado motivos para suponer que esa fuese mi intención real;

o si piensa que yo tengo miedo de que él me mate, mientras que yo no tengo miedo de eso y tampoco le di motivos para pensar de esa forma.

Sugiero entonces que la salud mental o psicosis es analizada según el grado de conjunción o disyunción entre dos personas, cuando una es sana por consentimiento común.

La prueba fundamental para saber si un paciente es psicótico es la falta de congruencia, de incongruencia, de un conflicto, entre él y yo.

‘Psicótico’ es el nombre que damos a una persona en una relación disyuntiva de cierto tipo. Es sólo por esta disyunción que comenzamos a fijarnos en su orina y buscamos anomalías en los cuadros de la actividad eléctrica de su cerebro”⁶.

Estas frases son notables por diversas razones. Para empezar, Laing prescinde de los criterios médicos modelo para evaluar si alguien está loco. Desde el punto de vista de Laing, evaluar a las personas según estas dimensiones es una manera de *no verlas* desde el aspecto humano y existencial. Pero a pesar de que Laing rechaza la nosología psiquiátrica

⁶ Laing, R.D., *The Divided Self* (London: Tavistock Publishers, 1960: 35-36).

que tiende con su palabrerío a transformar lo abstracto en algo concreto, *no* rechaza por completo la idea que existen criterios *no médicos* para distinguir entre gente sana y gente no-sana.

Otro punto importante es su referencia al *ser para sí* y *el ser para los otros* de cada uno. Laing indica que estos dos modos de “ser para” rara vez son enteramente congruentes entre sí y que el “sentido común” concede notable libertad a personas normales para discutir sobre algunos temas, pero lo que denomina “una disyunción radical” entre el ser para sí y el ser para los otros resulta en una atribución de locura por parte de una persona hacia otra.

Llamemos a este fenómeno “teoría de la atribución” de locura de Laing. Ésta formó la base para una crítica en ascenso a la psiquiatría que luego Laing llamaría “fenomenología social”, la cual sugiere que la atribución de la locura se da, por lo general, en situaciones de mucho conflicto caracterizadas por una disyunción radical de la experiencia –es decir, un desacuerdo radical entre las partes con respecto a quién “es” cada uno, o qué le hicieron al otro, o qué le están haciendo al otro, o qué le harán al otro, etc.–. Lo que resulta de este enfoque es que la atribución de locura hecha por una persona hacia otra es en muchos casos una construcción social, una manera de etiquetar y estigmatizar la desviación. Tomemos a Kraepelin y a Hans como ejemplo. Kraepelin es “el maestro”. Él está sano, y dado el consentimiento común y en virtud de su formación académica en medicina, está ampliamente calificado para determinar el estado mental del joven –aunque desde la perspectiva de Laing, no tiene idea–. Pero en virtud de ser una autoridad reconocida, Kraepelin puede hacer que la caracterización de sus pacientes sea escuchada y respetada. Para el resto del mundo, sus atribuciones son un diagnóstico médico “objetivo” –no un castigo tácito por violar las reglas prevalentes del protocolo–.

Hans, al estar en el rol de paciente –o en términos de Hegel, en la posición de esclavo– no puede o no va a comunicar su experiencia de Kraepelin de una manera directa. Pero al adscribir el carácter urgente, inconexo e histriónico de su conducta a un trastorno mental, según esta lectura, es negarle reconocimiento, e ignorar su contexto social y su experiencia del mismo. Según Laing, la conducta de Hans es una función de su experiencia y posiblemente producto del miedo, la rebeldía, y la desesperación –un sentimiento devastador que Erich Fromm llamó “soledad moral”–. Sin embargo, de ser así, entonces el diagnóstico de Kraepelin no es una descripción científica neutral, sino una construcción social: una función de su propio deseo de reafirmar su dominio, y de su incapacidad o falta de voluntad para entender a Hans –en vez del caso contrario, el cual es lo que implica el diagnóstico psiquiátrico de Hans–.

El yo dividido es un libro notable y, en retrospectiva, una de las cosas más tristes acerca de éste es que Laing nunca elaboró directamente en sus reflexiones la disyuntiva creciente entre el ser para sí y ser para los otros, ni la ausencia de reconocimiento en la entrevista psiquiátrica normal. En cambio, desarrolló una terminología totalmente nueva para describir estos problemas, hasta términos técnicos como *mistificación*, *invalidación*, *posiciones falsas e insostenibles*, etc. Esta terminología no tiene nada de malo, por supuesto, pero las raíces de su pensamiento se han oscurecido de esta manera. Asimismo, y lo más importante, es que estos problemas no son un invento de la imaginación ni un recuerdo de un época pasada. Persisten hasta el día de hoy.

Llamémoslo Edgar. Es un ejecutivo exitoso de sesenta y pico que trabaja para una empresa multinacional, y que ha enseñado química en algunas de las mejores universidades del país. Es un católico activo y un ferviente republicano sin antecedentes de trastorno mental. Tras una serie de desventuras demasiado complejas para relatar aquí, lo acusaron falsamente de asaltar a un miembro de su familia. Mientras trataba (sin éxito) de resolver el precipitado conflicto y para evitar el derrumbamiento total de su familia, sufrió un episodio breve de angustia corporal extrema, incoherencia, e inaccesibilidad que fue presenciada por su hijo (adulto), durante la cual él se retorció y gemía sin consuelo por veinte minutos. Su hijo se asustó tanto que lo llevó a la guardia del hospital más cercano. De inmediato lo enviaron a un centro psiquiátrico donde esperó, sin dormir, durante veinticuatro horas para ver a un psiquiatra en un pabellón lleno de locos de remate –hombres babeando, gritando incoherencias, con los pantalones en los tobillos–, itodo un espectáculo! Finalmente llegó un psiquiatra y después de unas cortesías irrelevantes, dijo “Bien, vayamos al grano. Voy a hablar con el juez de su caso mañana en la corte. ¿Qué me quiere decir? Tiene dos minutos”.

Edgar se quejó, diciendo que no podía explicarse en el tiempo otorgado. Para su asombro, el psiquiatra le contestó de manera calma que ahora sólo tenía un minuto y medio. Sorprendido y ofendido, Edgar recuperó el sentido lo mejor posible y dio una versión corta de lo que le había pasado. El torrente de palabras resultante –“discurso presionado”, como luego describió su psiquiatra– duró casi cuatro minutos, concluyó en un diagnóstico de “trastorno bipolar”, que el psiquiatra entregó a la corte el día siguiente. Además de su colapso, el hecho de que Edgar hablara tan deprisa durante su rápida evaluación hizo que el diagnóstico ganara en certeza, dijo el psiquiatra. Para concluir, sin embargo, instó a que los procedimientos legales fueran suspendidos para que él pudiera “observar” a Edgar por los próximos veinte días y así refinar su diagnóstico.

En ese momento, Edgar estaba conmocionado y totalmente incapaz de explicarse o defenderse. Afortunadamente, su hijo mayor estaba presente y refutó el diagnóstico vigorosamente, demostrando con calma convicción la buena salud mental de su padre. A diferencia del psiquiatra designado por la corte, el juez de la causa le dio a Edgar suficiente tiempo para explicarse y le hizo algunas preguntas mordaces sobre la naturaleza y duración de su conflicto familiar, y la conducta que precipitó su hospitalización. Luego de una deliberación de unos minutos, sabiamente rechazó el caso.

Aunque el juez le tenía poco respeto al psiquiatra de Edgar, es evidente que muchos psiquiatras, si son puestos bajo presión, aprobarían su enfoque del posible paciente. Incluso habiéndose equivocado en el diagnóstico de Edgar, dirían que deberíamos atribuir su corta atención al hecho de que el pobre hombre estaba con demasiado trabajo y mal pago, en lugar de atribuirlo a su arrogancia, indiferencia, o deseo furtivo de reclutar otro conejillo de indias para su investigación actual sobre trastornos del estado de ánimo. Incluso si hubiese manejado mal el caso, probablemente dirían que una sola anécdota no *comprueba* nada. Eso es verdad. Pero aunque no puede comprobar nada, esta anécdota sí ilustra un punto importante. La invalidación psiquiátrica afecta a gente marginal y con menos recursos de manera desproporcionada. Ellos no tienen ni voz ni estatus y poseen menos herramientas para reunir en su defensa y en pos de su recuperación. Si pierden la cabeza, están a merced por completo de las autoridades. Pero nadie, ni siquiera alguien central al *establishment*, está inmune a esta clase de desconsideración y abuso. Podría pasarle a usted o a mí. Si el juez de la causa no hubiera ofrecido algo de compasión y aliento, y no hubiese escuchado con paciencia y respeto el triste cuento de disfunción familiar, Edgar todavía estaría enredado en los brazos del sistema psiquiátrico, privado de sus libertades civiles y, aún más, del poder y persuasión necesarios para liberarse de este círculo infernal surrealista. Uno no quiere ni pensar en la cantidad de personas que se encuentran en circunstancias semejantes, sin familia o asesoramiento legal para salir del laberinto.

Además de provocar preguntas inquietantes como las precedentes, esta anécdota ilustra todo lo que está mal en la psiquiatría convencional. El psiquiatra de Edgar “examinó” a su paciente sin conocerlo a nivel humano –y sin querer conocerlo tampoco-. Él “evaluó” el estado mental de Edgar mientras ignoraba su contexto social circundante, la historia de su vida, y lo más grave de todo, su propia explicación sobre la fuente de su angustia. Gracias a su extraordinaria capacitación, su psiquiatra imaginaba que podía permanecer fuera o por encima de todo, y dar una opinión rápida y objetiva. No se le ocurrió nunca que, al concederle nada más que dos minutos, lo estaba privando del

respeto y el reconocimiento que cualquier ser humano decente concedería a una persona angustiada bajo circunstancias normales. Este tipo de omnisciencia psiquiátrica, dijo Laing, es producto de la intelectualización esquizoide, de la ruptura de lazo que une el corazón con la mente que domina la cultura de la psiquiatría. Mientras algunos dicen que la experiencia de Edgar fue una aberración, otros insisten en que esto es común, sobre todo a medida que se desciende en la escala socioeconómica.

**ANTE LA POSHISTORIA:
EN TORNO AL RECONOCIMIENTO HUMANO
EN ALEXANDRE KOJÈVE¹**

Tomas Borovinsky²

I. Antes del fin: el hombre

El hombre hace la historia; a su vez, la historia lo deshace a él.

Emile Cioran

Nadie soporta que la historia está cerrada.

Alexandre Kojève

El hombre es un animal que ingiere deseos como el animal deglute cosas. Sentenció Alexandre Kojève que: “La historia humana es la historia de los deseos deseados”³. Esto implica, por sobre todas las cosas, que este deseo generador de la autoconciencia de la realidad humana es posible sólo debido al deseo de “reconocimiento”. Un reconocimiento que funciona como la meta que motoriza la historia de un hombre en busca de su inevitable y propia autosupresión, después del fin de la historia: cuando la economía y la administración pretenden vencer a la política y al conflicto.

En la herética lectura de la historia hegeliana de Kojève, nos encontramos en algún punto posterior al fin de la historia –como ya veremos un fin de la historia que no termina de terminar–, nos encontramos más allá de la política, más allá de la lucha por el reconocimiento. Se desprende de la influyente –y malinterpretada– lectura de Kojève que: la única meta de la escena contemporánea consiste en administrar lo existente.

Según este autor muñado de ateísmo –cristianismo secularizado–, Hegel dio en la tecla al advertir que el espíritu del tiempo a caballo traía

¹ El presente trabajo es un adelanto de la tesis de maestría en Ciencia Política del IDAES-UNSAM, dirigida por los profesores Marcelo Raffin y Fabián Ludueña Romandini.

² CONICET - UBA y Departamento de Investigaciones, UB.

³ Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel* (París: Gallimard, 2005: 13).

una buena nueva: el Código Napoleónico. Y con él la instauración de la que sería la superación de la histórica dialéctica entre el amo y el esclavo: el ciudadano burgués, como soldado-obrero napoleónico. Pero para esto fue necesario todo un proceso de realización antropógeno que consistió primero en hacer de este chimpancé un hombre –mediante el deseo antropógeno y la negación-trabajo– para luego realizarse bajo la carne de este hombre, al auto-suprimirse como tal adquiriendo la forma de un nuevo animal.

De esta forma Napoleón encarna el reconocimiento final y definitivo del hombre por parte del Estado. En el fin de la historia –extraña localización temporal ubicada al final de un tiempo histórico, que aún no termina de haber sido–, la interacción social está cumplida. Como dice el propio autor: “Ahora esta dialéctica de la historia universal es también la dialéctica del *Droit* y la idea de Justicia”⁴, porque se da una fusión entre la Justicia aristocrática y la Justicia bourgeois en la Justicia del ciudadano, llamado este por Kojève como “el ciudadano del Estado universal y homogéneo”.

El fin de la historia kojèveano se entiende sólo si lo consideramos como un presupuesto lógico capaz de contener dos dimensiones: una temporal y otra espacial. De esta forma la historia habría finalizado históricamente en el año 1806, mientras que espacialmente hablando aún no habría llegado a completar su ciclo global. Aún no habría alcanzado su definitiva y esférica completitud mundial.

En este sentido los acontecimientos posteriores al último acto de la historia temporal –es decir, 1806– son leídos por este pensador ruso-francés desde esta lógica que hace posible entender a la Revolución China como la mera introducción del Código napoleónico en China. Asimismo los soviéticos serán desde la irónica mirada de Kojève simplemente americanos pobres, que en un futuro no muy lejano deventrarán rusos ricos⁵. De más está decir aquí que hay un arte de escribir en Kojève⁶.

⁴ Kojève, A., *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (París: Gallimard, 2007: 243).

⁵ Para esto véase la extensa nota de la segunda edición de su *Introducción à la lecture de Hegel*, *op.cit.*: 437.

⁶ Es por ello que leer a Kojève es mucho más difícil de lo que parece. No sólo por la ironía que marca el ritmo de sus afirmaciones sino también porque por momentos parece contradecirse, y por momentos pareciera estar simplemente mintiendo. Esto puede percibirse en su breve *El emperador Juliano y su arte de escribir* –un libro que pretende ser un homenaje a su contemporáneo amigo Leo Strauss–, cuando hace una apología del enmascaramiento y afirma que “el disfraz literario podía servir para formar una elite” (p. 11) para “adoctrinar a los raros elegidos capaces de comprender la doctrina disimulada” (p. 11). De ahí el objetivo pedagógico del disfraz: hacer ejercitar la sagacidad del lector elegido. Y si bien es más que interesante aquí, en vista del debate sobre la tiranía, que Kojève eligiera homenajear a Strauss escribiendo un libro sobre un pensador-emperador, lo cierto es que esto también nos hace pensar en qué es lo que mueve a Kojève al jugar escribiendo, al jugar seriamente el papel que la comedia de la vida le otorgó.

Desde la mirada de Kojève, la historia es también la historia del trabajo realizado por el esclavo. El trabajo, en este sentido, es el que humaniza al hombre haciéndolo conciente de su propia realidad; porque al trabajar es el espíritu encarnado: historia objetivada. El trabajo rescata al hombre de su propia animalidad, transformando el mundo y civilizando: educando al hombre.

Pero más allá del vocabulario, e indicando que muy poco importa si Hegel era o no creyente, lo relevante de la cuestión es que, como ha enseñado Karl Löwith, esta forma de leer la historia universal occidental como filosofía de la historia es una representación “específicamente bíblica”⁷, al mismo tiempo que es una justificación teórica del arribo de la burguesía al poder en el siglo XIX; donde la historia se dirigiría “hacia un fin último, y es conducida por la providencia de una voluntad divina”⁸. Una voluntad racional divina que puede seguir secularizándose como guía histórico-espiritual y adquirir las máscaras del comunismo marxista –rastreo que también realizó Löwith–, o bien hacer uso del tan mentado “mito del progreso capitalista”. Cada vez más secularizado pero innegablemente de origen teológico.

Si antes decíamos que el fin de la historia es un presupuesto lógico a la hora de leer los acontecimientos poshistóricos, también es preciso remarcar que la escatología cristiana es un presupuesto teológico al propio pensamiento de Kojève. En este sentido es que el autor ruso enseñará que el Imperio de Napoleón “es la realización del Reino de los Cielos cristiano”⁹. Y de nuevo aquí podríamos decir que no tiene importancia el saber a qué nivel es creyente este autor en cuestión. Pero aquí la cuestión varía. Porque como ya dijimos, hay un arte de escribir en Kojève. Porque muy probablemente, como ha acertado en esta ocasión Shadia Drury¹⁰ Kojève es un romántico que se identifica con el amo. Un admirador de los caballeros que arriesgaban su vida por el puro prestigio. Kojève no sería desde esta lectura –y muy a pesar de todo– un jovial esclavo, feliz por el triunfo de la dialéctica y el pensamiento cristiano-esclavo. Kojève siente nostalgia de aquellos tiempos gloriosos, él se identifica con el prestigio de los amos. Kojève creó –en palabras de Drury– el marxismo existencialista –tiempo antes que Sartre– leyendo a Hegel desde Heidegger y Marx, pero podríamos también agregar, parado en la cresta de la tercera ola de la modernidad: Nietzsche. En este sentido, Kojève es a los ojos de Drury un romántico.

⁷ Löwith, K., *Historia del mundo y salvación* (Buenos Aires: Katz, 2007: 74).

⁸ *Ibidem*.

⁹ Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, op.cit.: 221.

¹⁰ Drury, S., *Alexandre Kojève: The roots of postmodern politics* (New York: St. Martin's Press, 1994). Es curioso que en este libro en el que abundan tanto los aciertos como las hipótesis provocadoras no considere –siendo un trabajo sobre Kojève y su influencia– el verdadero alcance de un texto tan sistemático como *Esquisse d'une phénoménologie du droit*.

El arribo de la burguesía al poder, por más secularizado que sea, no deja de ser un acontecimiento laico cargado de una notable religiosidad. Por ello Kojève sabrá decir que la ciudadanía burguesa será la realización práctica –como superación– de aquella cristiana igualdad teórica entre amos y esclavos (aunque esta igualdad no implicaba la supresión de esta diferencia terrenal). Por eso cuando el mundo se napoleoniza, vence un cristianismo secular que se afirma definitivamente sin encontrar, aparentemente, una verdadera oposición¹¹. Ahí es que termina el tiempo histórico desde la escatología desprovista de redención kojéviana. Si es que no consideramos al propio heredero del Imperio napoleónico como un Reino de los Cielos caído en la Tierra. Si es que no consideramos, también, a este mundo pacificado como un mundo creado a la medida de los capitanes del comercio, porque como dijo alguna vez Immanuel Kant: el “espíritu comercial” –que se apodera de todos los pueblos– no puede coexistir con la guerra ya que “los Estados se ven obligados a fomentar la paz (por supuesto, no por impulsos de la moralidad) y a evitar la guerra”¹². Un mundo comercial en el que está ausente la lucha por el reconocimiento del hombre como hombre. Un mundo donde la política deja su espacio a la administración. El mundo del pos-reconocimiento.

Cuando la historia ha terminado y el hombre es definitivamente reconocido como ciudadano (*Bürger*) debido a la intermediación del pueblo (*Volk*) organizado en el Estado (*Staat*), adviene la poshistoria y con ella el hombre como nuevo animal poshistórico. Y si acaso esto no fuera verificable en la “realidad”, nada mejor que recordar aquella coartada-divisa que dejó levitar Peter Sloterdijk con un espíritu explícitamente hegeliano: “pues peor para los hechos”¹³.

¹¹ Aquí quizás podríamos considerar como una sugestiva oposición al fin de la historia a ese judaísmo excepcional –siguiendo aquí Jean-Claude Milner, y también en parte a Emmanuel Taub–, que, queriéndolo o no, se para frente a los universales cristianos e islámicos. Es por ello que Milner se animará a decir que el antisemitismo está obsoleto de la misma forma que el antijudaísmo tiene un futuro prometedor. Porque el flamante Estado de Israel hace aparición justo cuando Europa parece decretar el fin del Estado, en nombre del *Grossraum* (gran espacio). Después de un gran espacio que quizás solo sea posible luego de que la *Lebensraum* (espacio vital) ha funcionado como un exterminador concepto geopolítico. Esto se explica también a partir de dos puntos que plantea Milner. El antisemitismo está obsoleto porque este encuentra cumplidas sus propias profecías hacia 1945. De la misma forma que el antijudaísmo se hace necesario debido al afán que impulsó a Europa: el universalismo fácil. Porque, dice el autor, ahí donde la “humanidad crea ser algo” aparecerá la figura del judío como lo que resiste a la integración y a la conversión: deviniendo una pura excepción que afirma los límites del proyecto moderno. Para el polémico análisis de Jean-Claude Milner, véase Milner, J.C., *Las inclinaciones criminales de la Europa democrática* (Buenos Aires: Manantial, 2007). Para el sugestivo y brillante análisis de Emmanuel Taub, véase Taub, E., *La modernidad atravesada. Teología y mesianismo*. (Buenos Aires: Miño Dávila, 2008).

¹² Kant, I., *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Alianza, 2001: 77).

¹³ Sloterdijk, P., *En el mismo barco* (Madrid: Siruela, 2002: 22).

II. Del reconocimiento a la administración

A partir de cierta edad, la vida se vuelve, sobre todo, administrativa.

Michel Houellebecq

¿Qué amansará al ser humano, si fracasa el humanismo como escuela de domesticación del hombre?

Peter Sloterdijk

Cuando la historia se cierra sobre sí misma, lo único que nos queda por hacer es administrar económicamente lo viviente, y viajar. Porque como indica el autor de *Il Regno e la Gloria*: “El turista es la extrema reencarnación del peregrino en tierra cristiana, es la figura planetaria de la irreducible extranjería al mundo”, donde “el peregrino y el turista son, el efecto colateral de una misma economía (en su versión teológica y secularizada)”¹⁴. Ya no hay lugar para la filosofía.

En ese sentido, Giorgio Agamben sabe lo que dice cuando afirma que los derechos humanos, el genoma y la economía global “son tres caras solidarias de un mismo proceso por el cual la humanidad poshistórica parece asumir su fisiología como último e impolítico mandato”¹⁵. Tres caras solidarias que no hacen más que constituir las dimensiones visibles de la administración de lo existente después del fin de la historia, después de que la lucha por el reconocimiento toca su final.

Un espacio que no solo introyectó la historia disolviéndola, sino que además espera que la última parcela de tierra sea “tomada” para que el final definitivo advenga, para que el Reino de Dios se precipite siguiendo a la última cifra. La donación final¹⁶.

Porque el comienzo del final de la historia comenzó con la llegada de Napoleón a Jena, lo que implica el comienzo de la expansión de

¹⁴ Agamben, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* (Vicenza: Neri Pozza, 2007: 158).

¹⁵ Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*. (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006: 141).

¹⁶ Pensemos aquí en la reformulación de Kojève sobre la toma de la tierra expuesta por Carl Schmitt en su obra *El nomos de la Tierra, en el derecho de gentes del Jus publicum europaeum* (Buenos Aires: Struhart, 2005). De ahí la fundamental divergencia entre Francis Fukuyama y Alexandre Kojève: mientras que el primero ve en el fin de la historia la coronación del mero liberalismo económico, el pensador ruso advierte –en una de sus posibles lecturas– una síntesis entre socialismo y liberalismo, o más bien una reversión de un cierto marxismo recuperado: un fordismo internacional que dona a quien no tiene. Un “colonialismo donante” en el que la metrópoli en lugar de quitarle a la colonia, le dona parte de su ganancia para así posibilitar una mayor igualdad por conveniencia. Por eso Kojève dirá que: “Marx es Dios, Ford es su profeta”. Porque Ford, que según Kojève era marxista, “entendió” que la lucha de clases existía y debía, por tanto “reconocer” esta lucha aumentando los salarios (ver su conferencia *Perspectiva europea del colonialismo*). Puede sonar dudoso esto en boca de cualquiera, pero la duda se incrementa al saber que esto emerge de la cabeza de un verdadero ironista como es el pensador ruso. Un esotérico.

aquel código napoleónico que encarna el reconocimiento escrito y estatizado del hombre como hombre. Aunque es cierto que aquí quizás se dé una tensión interna al pensamiento de Kojève, cuando pensamos que esta expansión –si bien es irreversible– parece no terminar de finalizar. Una expansión de la ciudadanía burguesa que pretende ir de la mano de la expansión del comercio y –últimamente– de la globalización. Una expansión que hace que el hombre deje de luchar por su propio reconocimiento como hombre conllevando a que el hombre pase a ocuparse de tareas administrativas: producción, circulación y consumo. Cuando el hombre deja de negar su propia naturaleza natural buscando el reconocimiento como hombre, el hombre –a los ojos de Kojève– se animaliza. Ya no hay tiempo para la lucha, tampoco para la filosofía. Ni la una ni la otra tienen sentido en la poshistoria.

Alguna vez Allan Bloom escribió que quizás la alianza –en su momento estratégica– entre el comercio y la cultura se había roto: “Es posible que en definitiva la sociedad comercial sea mortal para las artes y la filosofía”¹⁷. Cuando antes, al parecer “se creía que el progreso de las artes y las ciencias era el requisito, tal vez el requisito único, de un progreso de la sociedad civil y de un aumento de la felicidad humana”¹⁸. Lo único que necesitaban los filósofos era libertad y dinero para poder dedicarse a sus asuntos; y el problema es que con el pasar de los siglos, con el avance del utilitarismo extremo y la economización del espíritu la filosofía está obsoleta. Inservible a los fines del Estado universal y homogéneo en formación, en alza. Será por eso que aquí Bloom estaba siguiendo aquello que su maestro Leo Strauss dijo cuando afirmó que “la filosofía política clásica opone al Estado universal y homogéneo un principio sustancial. Afirma que la sociedad natural es la ciudad”¹⁹.

El Estado universal sería un Estado mundial que asumiría muchas de las características de la *american way of life*, que tomaría –curiosamente– muchos de los rasgos de la *Zivilisation* que tanto odiaban ciertos nazis. Lo abstracto, lo universal, el cálculo. Proyectado en el tiempo podría ser: Jackson Pollock, el jazz y el comercio.

Así mismo, esta idea de cultura en Bloom y esta reivindicación de éste y de Strauss de la educación liberal son interesantes para repensar una improbable supervivencia de la filosofía en un posible Estado universal, así como también puede advertirnos sobre los peligros que puede acarrear esta definitiva neutralización extrema que implica el imperio de la técnica, llevada a sus últimas consecuencias de la mano de la

¹⁷ Bloom, A., *Gigantes y enanos* (Buenos Aires: Gedisa, 1991: 276).

¹⁸ Bloom, A., “Jean-Jacques Rousseau”, en Strauss, L. y Cropsey, J. (comp.), *Historia de la filosofía política* (México: Fondo de Cultura Económica, 2006: 530).

¹⁹ Strauss, L., *Liberalismo antiguo y moderno* (Buenos Aires: Katz, 2007: 11).

democracia de masas moderna y la biopolítica. En este sentido, quizás la filosofía sea un arma en la lucha por la supervivencia del hombre en el Estado universal y homogéneo.

La educación liberal sólo puede sobrevivir al Estado universal resistiéndose al vulgo que todo se lleva por delante, resistiendo a una democracia moderna que no puede hacer uso de ella simplemente porque frente a esta es inservible. Pero el fin de la historia implica por sobre todas las cosas el fin de la filosofía, fin que por cierto hombres como Bloom y Strauss perciben al rechazar el Estado universal y homogéneo. Un fin que implica por sobre todas las cosas el final del hombre. Es en este cierre de la historia que las palabras de Agamben se hacen carne: “la única tarea que todavía parece conservar alguna seriedad es el tomar a cargo y realizar la gestión integral de la vida biológica, es decir de la propia animalidad del hombre”²⁰. Porque en la contemporaneidad es cada vez más difícil tener verdaderas experiencias más allá de las mero administrativas, porque “así como fue privado de su biografía, al hombre contemporáneo se le ha expropiado su experiencia: más bien la incapacidad de tener y transmitir experiencias”²¹.

De ahí el carácter subversivamente aristocrático de una filosofía –un tanto naif, quizás desfasada y a destiempo– que se empeña en proporcionarnos “experiencia en cosas bellas”²², caracterizándose por someternos al trato constante con las mentes más grandes, entrenándonos en la audacia, exigiéndonos “una ruptura completa con el ruido, el apuro, la irreflexión, la vulgaridad de la Feria de las Vanidades”²³. Demandándonos emboscarnos lejos de los límites interiores del Estado universal y homogéneo. Una filosofía que nos interpela hacia el pensar del hombre. Una filosofía que se opone a los planteos kojèveanos que señalan la irrupción de la sabiduría en detrimento de la filosofía. Porque si la pregunta de la filosofía tiene como respuesta al Sabio, la filosofía se autosuprime realizándose en el Sabio. Cuando la historia se ha terminado, el filósofo deviene Sabio, de la misma forma que el hombre deja de ser tal. Cuando el hombre se realiza como hombre al ser definitivamente reconocido como tal, se realiza autosuprimiéndose.

En este sentido es a Martin Heidegger a quien Kojève le habla al decir que en la poshistoria, los “llamados discursos serán así semejantes al pretendido lenguaje de las abejas”²⁴. Porque si según Heidegger “Si a las plantas y a los animales les falta el lenguaje es porque están

²⁰ Agamben, G., *Lo abierto. El hombre y el animal*, op.cit.: 141.

²¹ Agamben, G., *Infancia e historia* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2001: 7).

²² Strauss, L., *Liberalismo antiguo y moderno*, op.cit.: 21.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Kojève, A., *Esquisse d'une phénoménologie du droit* (Paris: Gallimard, 2007 : 436). Recordemos aquí que esta nota agregada es de 1959.

siempre atados a su entorno”²⁵, en el fin de la historia de Kojève –en una de sus tantas y contradictorias versiones– adviene la indistinción entre naturaleza y cultura. De ahí que el “lenguaje” asuma las formas del lenguaje de las abejas. Contrariando al Heidegger, que sostiene que “El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal”²⁶. Porque después del fin de la historia, es la biopolítica la que busca imponerse.

La lectura kojéviana del fin de la historia viene a destituir el *katechon* de la lectura de Carl Schmitt, que es: “la fuerza que retarda la katargesis y el develamiento del misterio de la anomia”²⁷. El *katechon* schmittiano se erige como un dique que detiene el final, como un dique que detiene el fin del hombre frente al final. Por eso para Carl Schmitt, el *katechon* será la única política posible en la Tierra. Con el fin de la historia de Kojève adviene también el fin del hombre, porque la negación que realizaba el hombre contra la naturaleza llega a su fin. La negación que hacía al hombre hombre, y a la historia humana historia, diferenciándolo del animal, dejó de existir allanando el camino para que la animalidad del hombre resurja. Siguiendo la característica *american way of life*, el hombre poshistórico vive en un “eterno presente”²⁸ de la humanidad entera.

Después de todo, también Michel Foucault vaticinó el fin del hombre en *Las palabras y las cosas* cuando indicó que: “Sin embargo, reconforta y tranquiliza el pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva”²⁹. No obstante, impedidos de divisar aún las nuevas ropas del hombre por venir, inquieta la pérdida del hombre en un mundo cada vez más moderno y cada vez menos occidental. El hombre como nosotros lo entendemos fue inventado por una tradición que tiende a desaparecer.

La consistencia del hombre en la poshistoria está puesta en tela de juicio. En este sentido es que según Allan Bloom –discípulo de Leo Strauss y del propio Kojève–, este pensador ruso describe un “hombre poshistórico que no tiene que cumplir ninguna de las tareas clásicas de la historia, que vive en un Estado universal homogéneo donde existe un virtual acuerdo sobre todos los principios fundamentales de la

²⁵ Heidegger, M., *Carta sobre el Humanismo* (Madrid: Alianza, 2001: 31).

²⁶ *Ibidem*: 28.

²⁷ Ludueña, F., *Eadem Utraque Europa*, año 2, Nro. 2, 2006: 64.

²⁸ Kojève, A., “Tiranía y sabiduría”, agregado como anexo a la edición española de Strauss, L., *Sobre la tiranía* (Madrid: Encuentro, 2005: 437).

²⁹ Foucault, M., *Las palabras y las cosas. Arqueología de las ciencias humanas*. (Buenos Aires: Siglo XXI, 2003: 9).

ciencia, la política y la religión”³⁰. Por tanto la filosofía parece erigirse como un posible dique que al menos secretamente detiene el final del hombre frente al Estado universal, y su correspondiente animalización. La filosofía parece erigirse como el último y quijotesco manotazo de ahogado del hombre.

El hombre como tal está herido. Según Kojève no hay retorno al Edén de la historia, a la era del heroísmo propio del tiempo político. Vivimos la agonía de la política, asistimos a su aparentemente interminable estertor. Los ciudadanos están permanentemente acechados por quienes persiguen tomar el cuerpo que a fin de cuentas les pertenece. Porque la mecánica del poder funciona como una doble hélice, que toma la vida desterrándola del espacio, o que la captura enriqueciéndola y haciéndola vivir: estamos en la era biopolítica.

Y en este sentido Ernst Jünger tiene mucho que enseñarnos si recordamos que ya en la Segunda Guerra Mundial andaba pregonando la paz transnacional, para después sostener la necesidad de un Estado mundial³¹ que encarna una realidad decisiva: “la fuerza historicadora se ha agotado”³². Es decir que la historia se ha sellado.

En el apogeo de la economía administrativista, vivimos en un poshistórico *affaire* titánico. Experimentamos el titanismo al estar acechados por metálicas catástrofes, por grandes hundimientos que no afectarán el hecho de que la historia ha terminado en un momento en que hasta las catástrofes son percibidas como fallas de gestión técnico-ecológicas. Habitamos la era del titanismo como a una de las formas de la neutralización político-estatal que desemboca en el Reino de la técnica. Porque como dispara Ernst Jünger: “Ha pasado la edad de los dioses y entramos en la edad de los titanes”³³.

Según Jünger, el mundo tiende a la unidad cuando los Estados pierden soberanía frente a los grandes Estados. En una tendencia que forma grandes espacios –parafraseando a su gran amigo Schmitt–, para así quizás desembocar en la unidad definitiva: el Estado mundial (aquí sí, contra los deseos de Carl Schmitt).

La política en el mundo, desde la perspectiva de Jünger, –si lo leemos desde Schmitt– está cada vez más neutralizada: “En puntos en que las ideologías son distintas, como ocurre con la economía, los resultados que producen son, sin embargo, unas formas cada vez más parecidas”³⁴. La

³⁰ Bloom, A., *Gigantes y enanos*, *op.cit.*: 262.

³¹ Es interesante remarcar que aquí Jünger habla del Estado mundial como idea-límite.

³² Jünger, E., “El Estado mundial”, en *La Paz* (Barcelona: Tusquets, 1996: 176).

³³ Entrevista de Julien Hervier con Ernst Jünger. Hervier, J., *Conversaciones con Ernst Jünger* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1990: 61).

³⁴ Jünger, E., “El Estado mundial”, *op.cit.*: 181.

distancia entre izquierda y derecha se desdibuja en la poshistoria³⁵, cuando el Estado final se avvicina, ahí donde “la política no ha perseguido de hecho otra meta que el Estado universal”³⁶. Y en este Estado universal, en un mundo totalmente neutralizado, quizás los miedos de James Ballard se hagan realidad cuando confiesa que “en nuestro mundo por completo pacificado los únicos actos que van a tener alguna importancia van a ser los actos de violencia sin sentido”. Estamos en la era del nihilismo.

Pero este inclasificable pensador ruso que es Kojève –embadurnado de una apocalíptica secularizada– dejó algunas magras migajas a la humanidad del hombre, en una herética nota de la segunda edición de su famoso libro sobre Hegel, donde parece sugerir algunos de los posibles usos de la negatividad en la poshistoria³⁷. Ahí indica que hay un posible retorno –o persistencia– de la humanidad en aquel animal poshistórico, al considerar sus impresiones sobre el Japón: el Imperio del Snob.

Si creemos en lo que dice Kojève –¿acaso tiene importancia creerle a esta altura?–, el Japón es una sociedad única en su género. Según este alto funcionario francés, el snobismo japonés proveniente de la nobleza nipona engendra un nivel de formalismo vaciado de contenido que en este periodo poshistórico posibilita que los habitantes del archipiélago nieguen su propia animalidad desde actividades rituales como: el teatro del Nô, la ceremonia del Té y el arte de los arreglos florales³⁸. Los japoneses vendrían a obrar contra su propia naturaleza dada negando formalmente lo natural que hay en ellos. Pero a diferencia de la negación característica de la historia política occidental, esta negación no sería histórica ni política. No buscaría reconocimiento a partir de la lucha política.

Además el común de los japoneses, por su parte, tiene la capacidad de acudir a un suicidio “gratuito”, snob, que opera a la manera de una pura formalidad negadora de la naturaleza³⁹ sobre el homo-sapiens: soporte natural de un posible retorno del hombre (mas no de la historia). Porque como indica Kojève: “ningún animal puede ser snob”⁴⁰.

³⁵ En este sentido el siglo XX sería para Kojève la guerra económica entre dos tipos distintos de hegelianos: los de derecha –Estados Unidos– y los de izquierda –los soviéticos–. Una mera guerra de competencia económica en la que ya en los cincuenta Kojève daba por ganador al bando americano.

³⁶ Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, op.cit.: 212.

³⁷ Podríamos considerar la obra de Georges Bataille como una respuesta a la de su maestro Kojève, como una apuesta diferente sobre los usos de la negatividad, de parte de quien sabe que la historia ha terminado, pero que se empeña en que “no me parece completamente imposible que todo vuelva a empezar en un tiempo muy lejano”. Véase Bataille, G., *Escritos sobre Hegel* (Madrid: Arena, 2005: 83).

³⁸ Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, op.cit.: 437.

³⁹ Pero eso sí, esta negación nada tiene que ver con aquella característica de la historia política-laboral humana. Esta negación implica otro tipo de humanidad no histórica.

⁴⁰ *Ibidem*.

Por ello según la punzante mirada de Kojève –tan esclarecedora como absurda–, podremos asistir a una japonización del mundo a caballo; un caballo –de Troya– desprovisto de todo espíritu del tiempo, aunque eso sí: cargado de snobismo en su interior. En este sentido asistiríamos a un retorno de la humanidad del hombre, más allá de la historia política del hombre que buscaba ser reconocido como tal. Pero esto aún está por verse.

La ciudadanía burguesa vive una crisis permanente después del fin de la historia. En la poshistoria, ser humanista es como ser defensor de los derechos de los animales. Porque, como dice Nietzsche, “han convertido al lobo en perro, y al hombre mismo en el mejor animal doméstico del hombre”⁴¹. El hombre deviene animal en la poshistoria y construye apartamentos como el topo hace hoyos (aunque, a diferencia del topo marxista, este no cava para juntar fuerzas revolucionarias, y, a diferencia de la vóbra deleuziana, el hombre poshistórico no tiene interés en resistir). La zoopolítica que implican los derechos humanos no hace más que reafirmar la sentencia inicial de Agamben, enmarcando en un mismo proceso histórico a la ecología, el genoma, la gestión de los flujos de capitales y los derechos humanos. Porque “cuando lo humano no es posible, la humanidad no es más que una especie zoológica”⁴². En el fin de la historia el hombre es gestionado como un animal doméstico, priorizando su soporte orgánico: asistimos a la coronación de la biopolítica después del fin de la historia, cuando la política tradicional dejó su espacio a la administración.

Vamos hacia la administración total que tanto temían Arendt y Tocqueville. Nos acercamos hacia la Paz (in)definitiva sostenida sobre las guerras preventivas. Porque el fin decisivo de la historia es asintótico: pareciera como si nunca terminara de finalizar. Si la historia no termina de morir es porque es retenida en terapia intensiva.

Después del reconocimiento final del hombre como tal, este deviene especie en extinción: justo cuando los *homo sapiens* huyen haciendo turismo, satisfechos y despreocupados de lo que les pueda ocurrir más allá de lo íntimamente planificable. Después del final, hasta los genocidios son realizados como meras ingenierías organizativas. Porque, parafraseando a Michel Houellebecq, después del final: la vida se vuelve, sobre todo, administrativa.

⁴¹ Nietzsche, N., *Así habló Zaratustra* (Madrid: Alianza, 1997: 245).

⁴² Taubes, J., *La teología política de Pablo* (Madrid: Trotta, 2007: 96).

SUBJETIVIDAD, POBREZA Y REVELACIÓN: LA CONSTRUCCIÓN BÍBLICO-FILOSÓFICA DEL OTRO EN EMMANUEL LEVINAS Y SU CRISIS MODERNA

*Emmanuel Taub*¹

I

Emmanuel Levinas propone una filosofía edificada desde el encuentro con el otro construyendo y buscando la relación ética original. Sin embargo, no es posible pensar su filosofía sin su judaísmo, ya que esta búsqueda por una relación ética original proviene de la posibilidad de pensar el mandato bíblico y la filosofía. Levinas contiene en su obra una doble dimensión de la cual no es posible escindirlo, la de filósofo por un lado y la de pensador judío por el otro.

Es a través de la reflexión bíblica pensada en clave filosófica el camino por el cual es posible construir la relación ética original. Dios es una relación moral anterior al hombre (y por ello pre-ontológica, inmemorial e imposible de ubicar en alguna categoría gramatical) y no matar a otro hombre es la premisa primera y última para poder pararse-frente-a el otro hasta la substitución, hasta ser-uno-*para*-el-otro.

Sin embargo, Levinas también se pregunta por el Ser, pero esta pregunta no proviene del Ser como lo planteara Martin Heidegger, sino que, retomando la tradición hebrea, se preguntará por el otro en cuanto revelación en el rostro, en cuanto relación primera. Y a diferencia del filósofo alemán, el Otro para Levinas es, en primera instancia, Dios. Lugar de donde partir. Lugar desde donde pensar en un Yo y en un otro.

La identidad del Ser en Heidegger es un problema para Levinas porque advierte que el Ser en cuanto “Ser puro” puede devenir de cualquier forma en el ente. El ahí-del-ser (*Dasein*) puede constituir una ontología de un Ser apresado en la radicalidad de un ente, por ejemplo en la idea de *Volk* alemán. Esto es lo que advertirá Levinas en su

¹ CONICET - UNTREF y Departamento de Investigaciones, UB.

primigenio texto sobre el nazismo publicado en 1934: *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Allí se encuentra pensando, más que en el nacionalsocialismo o la figura de Hitler, en el discurso de asunción de Heidegger como Rector de la Universidad de Friburgo, que finalmente plasmara en su primera gran obra, *Totalité et Infini*.

Por su parte, Karl Löwith intenta demostrar de qué forma, en su lectura, se arrastra y politiza a través del nacionalsocialismo a la comunidad nacional, o sea, al *Volk* alemán a través de la idea de un “*Dasein* alemán”². Esta sentencia, problemática y difícil como cualquier análisis que intente observar una posible politicidad del pensamiento de Heidegger, es la que logró percibir tempranamente Levinas cuando en 1934 escribe que:

“...el orden universal no se establece como corolario de la expansión ideológica: es esta expansión misma la que constituye la unidad de un mundo de amos y de esclavos. La voluntad de poder de Nietzsche que la Alemania moderna recupera y glorifica no es sólo un nuevo ideal; es un ideal que aporta al mismo tiempo su forma propia de universalización: la guerra, la conquista”.

“...el racismo no se opone sólo a tal o cual punto en particular de la cultura cristiana y liberal. No es tal o cual dogma de democracia, de parlamentarismo, de régimen dictatorial o de política religiosa la que está en juego. Es la humanidad misma del hombre.”³

Un año más tarde, en 1935, Levinas publica un estudio en las *Recherches Philosophiques* llamado *De l'évasion*. Allí es posible encontrar otra lectura entre-líneas sobre Heidegger y de los peligros en la posibilidad de vincular su filosofía con la del nazismo. Escribe Levinas que:

“...en las aspiraciones del idealismo, si no en su vía, consiste indiscutiblemente el valor de la civilización europea: en su inspiración primera el idealismo busca superar el ser. Toda civilización que acepta el ser, la desesperación trágica que comporta y los crímenes que justifica, merece el nombre de bárbara”⁴.

² Löwith ha llamado “*Dasein* alemán” a la transformación que observó en el pensamiento de Heidegger en los años ‘30. Habría que aclarar que esto se refiere, sin embargo, al pensamiento de Heidegger y no a la esencia del *Dasein*. Explica que aquello “que en el horizonte del *Dasein* en cada caso propio aparece como libertad para la muerte puede aparecer en el horizonte político de la comunidad nacional como sacrificio de la vida por la nación”. Véase Löwith, K., *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006: 79). En 1940 Löwith escribe un informe sobre su vida en el cual, analizando la filosofía de aquellos años de Heidegger, y específicamente el significado “específicamente alemán del *Dasein*”, escribirá que “...existencia y decisión, ser y poder-ser, la explicación de este poder como un destino y un deber, el obstinarse en el poder-ser (alemán) ‘propio’ y las palabras que siempre vuelven a aparecer: disciplina y esfuerzo [...], implacable y severo, tenso y fuerte [...], resistir y valerse por sí mismo, el ponerse a sí mismo en acción y el exponerse al peligro, el revolver, el resurgir y el irrumpir. Todas esas palabras ilustran el catastrófico modo de pensar de casi todos los habitantes de la Alemania posbélica”. Véase Löwith, K., *Mi vida en Alemania antes y después de 1933. Un testimonio* (Madrid: La balsa de la Medusa, 1992: 57).

³ Levinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002: 20-21).

⁴ Levinas, E., *De la evasión* (Madrid: Arena libros, 1999: 116).

El temprano pensamiento de Levinas con respecto a su maestro marcará todo el recorrido de una filosofía que desde sus orígenes se ha encontrado en continuo diálogo con él. Quizá por ello, a través de sus obras, Levinas termina rescatando a Heidegger desde un punto de partida no transitado: el judaísmo. A través de la elaboración de una “ontología no-ontológica” como pregunta anterior, busca pensar a Dios por fuera de la ontología (o mejor dicho, por fuera de la onto-teología característica de la filosofía occidental y de Heidegger⁵) como la relación de responsabilidad de uno *por* el otro; responsabilidad que hace a la subjetividad del uno mismo quitando a Dios de la ontología, instalando un *para* en lugar de un *es* como movimiento anterior (como huella) a la venida del Ser (*Dasein*).

Es así que Levinas se convierte en uno de los herederos más importantes de la filosofía de Heidegger. Ello, porque intenta producir un *giro* desde el lugar del que éste no parte. Esto es, pensar a Dios como anterior al Ser, fuera del Ser y de la onto-teología, es parte fundamental de la tradición heideggeriana. Vincula de esta forma el mundo antiguo –griego– con la tradición hebrea. Lo que Levinas observa y marca es el límite de su maestro; un límite que según él en 1933 lo acerca al nazismo. Porque Dios como uno-*para-el-otro*, se convierte en una pregunta anterior a cualquier forma de aprisionamiento (alumbramiento) del Ser por el ente.

II

Existen diferentes premisas bíblicas desde las que podríamos desarrollar una primera reflexión sobre la construcción de la subjetividad en el pensamiento de Emmanuel Levinas. Para ello, analizaré algunos de estos pasajes que nos darán una idea de la forma en la que Levinas recupera la revelación como fundamento filosófico.

a.

La primera premisa pertenece al Génesis 1: 26-27, donde Dios concibe la creación del hombre: “*Dijo Dios: Hagamos un hombre a Nuestra imagen, según Nuestra semejanza [...] Creó Dios al Hombre a Su imagen, a imagen de Dios creó, varón y mujer los creó...*”.

⁵ Partiendo de la lectura de Hegel, en *Identität und differenz (Identidad y diferencia)*, Barcelona: Anthropos, 1990), Heidegger explica que la ciencia comienza por Dios, por la ciencia de Dios: la teología. Teo-logía –dirá Heidegger– “es la expresión del pensar representativo acerca de Dios”. Entonces, ¿por qué la ciencia es una teología? “...porque la ciencia es el desarrollo sistemático del saber y el ser de lo ente sólo es verdadero cuando se sabe a sí mismo como tal saber.” La ciencia del ser de lo ente en cuanto tal es la onto-logía. Por lo tanto, la metafísica, la pregunta por lo ente en cuanto tal y en su conjunto es: onto-teo-logía (ontología y teología).

Este pasaje bíblico nos introduce en una primera enseñanza: el hombre es creado desde la exterioridad de quien lo concibe. Y lo concibe desde el lenguaje creador que es el lenguaje de Dios. Por eso Dios “dijo”, “*baiohmer*”, y crea. Y así como Dios dijo que “haya luz” y “hubo luz”, Dios hace al hombre y a la mujer desde su condición única de creador, los crea al nombrarlos.

Recordemos que el filósofo judeo-alemán Hermann Cohen, uno de los padres fundadores de neokantismo, escribe en 1917 un artículo llamado *Einheit oder Einzigkeit Gottes* (“Unicidad en lugar de Unidad de Dios”), donde dirá que

“Se trata de un corolario esencial del concepto de Dios Único que la naturaleza y el hombre deben ser traídos a la existencia. Dios y la naturaleza no son iguales ni mucho menos poderes idénticos. La existencia de la naturaleza es más bien una consecuencia conceptual de la unicidad de Dios. La creación es un atributo necesario de Dios.”⁶

La subjetividad es construida desde afuera hacia adentro. Desde el “más allá del mundo” al mundo. “Más allá” que para Levinas significa el lugar de donde proviene el rostro para solicitarnos, o sea, de donde se presentará el Otro –Dios– como Revelación. Un “más allá” que significa como huella. El reconocimiento primigenio es dado a nosotros por Dios.

b.

La segunda premisa bíblica pertenece a Éxodo 20 y tiene que ver con la entrega de los Diez Mandamientos. Dios habla “diciendo” todas estas palabras y es a ellas a las que el pueblo habrá de responder. Al escuchar las palabras, los mandamientos se transforman en las leyes constitutivas del resguardo moral contenido en el pueblo judío como pueblo-de-Dios. Leyes que deben ser enseñadas.

Específicamente, será determinante –para la construcción de la filosofía de Levinas y para que podamos entender la manera de concebir la subjetividad– el sexto mandamiento: “No matarás”, “*lo tirtzaj*”. Este sexto mandamiento determina el ser de la relación primera del hombre hacia el hombre. Los primeros mandamientos se deben a la relación del hombre con Dios. El quinto mandamiento, bisagra entre el Altísimo y el prójimo, se debe a la relación hacia los padres: “Honra a tu padre y a tu madre”, sin embargo –agrega Dios en sus palabras– “de modo que vivas una larga vida sobre la tierra que el Señor, tu Dios, te entrega”. Dios nos dice que honrar a nuestros padres es honrar la vida misma, ya que son

⁶ Este texto se encuentra en Cohen, H., *Reason and Hope. Selections from the Jewish Writings of Hermann Cohen* (New York: W.W. Norton & Company Inc., 1971: 95). Esta idea será retomada por Cohen en *Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* al decir que “la creación es el atributo primero de Dios”.

ellos quienes no han traído a la existencia –a la vida– que Dios nos dio. Somos hijos de nuestros padres como somos hijos de la creación de Dios.

No matar al otro es el fundamento de la manera de pararnos frente-a-el-otro. “No matarás” es el fundamento en el que se basa la relación ética original. Aquella en la que según Levinas se determinan las relaciones entre los hombres. Sin embargo, el “no matarás” contiene también el mandato de Dios de creación y existencia. En el “no matarás” se resguarda la vida dada, la palabra creadora de Dios. Dios mismo que se revela en el otro.

c.

La tercera premisa bíblica pertenece a Éxodo 33: 18-23 y refiere al momento en que Moisés desea ver la gloria de Dios. “...*Le dijo Moisés: Muéstrame Tu gloria. El le respondió: Yo haré pasar toda Mi bondad ante ti, y revelaré el Nombre de el Señor en tu presencia. Cuando quiera congraciarme, Me congraciaré; y cuando quiera compadecerme, Me compadeceré. Y agregó: Tú no podrás ver Mi rostro, pues ningún ser humano puede ver Mi rostro y seguir viviendo. Dijo entonces el Señor: Mira, tengo un lugar especial para ti. Párate sobre la roca y cuando pase Mi Gloria Yo te ubicaré en una grieta y te protegeré con Mi mano hasta que Yo haya pasado. Después quitaré Mi mano para que Me veas por atrás [y verás mis espaldas], pero Mi rostro no se puede ver.*”

El rostro de Dios, en su esencia primera –y única– significa la muerte del hombre. Existe una imposibilidad del rostro de Dios. El hombre se encuentra sesgado de ver a Dios cara a cara, y por lo tanto, su esencia es incompleta. La imposibilidad de ver más allá del Otro que se presenta como Altísimo, es el límite del hombre ante la historia. Es de esta manera que la espalda es el límite de Dios al hombre, como la espalda es el límite, lo no-visto, del hombre ante sí mismo.

Ahora bien, si Dios es una relación moral anterior al hombre, no matar a otro hombre es la premisa primera y última del pararse-frente-a el otro. Pero Dios en sí mismo –como el rostro del otro– es la muerte de todos los hombres. En todo caso, y volviendo a la cita del Éxodo, son sus espaldas lo que nos resta, lo que queda, es aquello de Dios que está en el hombre.

d.

La última premisa bíblica de la que debemos pensar la filosofía levinasiana está sintetizada en Deuteronomio 24: 19-22. Allí podremos ver la relación que el pueblo-de-Dios debe establecer con el otro como extranjero, viuda y el huérfano. “*Cuando recojas la cosecha de tu campo, si olvidas alguna gavilla en el campo, no vuelvas a recogerla. Será para el extranjero, para el huérfano o para la viuda. Así el Señor –tu Dios– te bendecirá en todos tus emprendimientos. Cuando sacudas tus olivos, no recojas todo el esplendor tras de tí –serán para el extranjero, para el huérfano y para la viuda será–. Cuando recojas las uvas de tu viñedo, no recojas los racimos incompletos –lo que quede será para el*

extranjero, para el huérfano y para la viuda será-. Recuerda que fuiste esclavo en la tierra de Egipto. Por eso te ordeno hacer esto.”

Es la figura del extranjero en la que Dios hace referencia a toda la humanidad venidera, a la humanidad no-judía. Hermann Cohen establece la conexión entre el particularismo judío (“Pueblo elegido”) y el universalismo judío (“unidad mesiánica de toda la humanidad”) a través de la idea de *Dios como aquel que ama al extranjero*. Ya que este extranjero es, ante todo, el no-judío, pero está contenido en la Biblia, es hijo de Adán⁷ e hijo de Noé, por lo que es parte de la herencia moral de la religión.

Emile Fackenheim explica que tanto los pobres como las viudas y los extranjeros entran en el grupo de los que podría llamarse los perdedores. Dios ama a los perdedores. No es un Dios que ama a los héroes o a los triunfadores, sino a los perdedores. Pero, ¿por qué los ama? En la historia hay perdedores, pero Dios los ama, es por ello –dice el rabino– que para el pueblo es un precepto ayudarlos en su condición y amarlos. Para Fackenheim, esto constituye el móvil principal de la ética judía.

“El Dios de Israel ama a los perdedores del mundo; pero puesto que todavía hay perdedores estamos obligados a amarlos. Él también ama la justicia; pero ya que la injusticia es todavía dominante, estamos obligados a buscar la justicia.”⁸

Ahora bien, para Emmanuel Levinas es en el rostro del otro, en su desnudez, como apertura al infinito –revelación de Dios– el que me convoca y a través del cual reconozco al prójimo como otro. Pero no lo hace desde su condición material de pobreza, como Hermann Cohen dice que se reconoce al prójimo⁹, sino desde su condición espiritual de víctima (en cuanto mi posición asimétrica con el otro al que siempre estoy en deuda) o rehén (en cuanto responsabilidad y obsesión por el otro hasta llegar a la sustitución, *ser-uno-para-el-otro*) que me reclama y me proclama, en la que el rostro del otro, mi prójimo, es el lugar de la Revelación.

⁷ Cohen explica en una conferencia dictada en 1894 que Dios no es solamente el creador de Abraham, sino también de Adán, “el padre de todos los seres humanos”. Y es por ello que la Torá comienza con Adán y no desde el monte Sinaí, razón por la cual el judaísmo no es determinista en cuanto a su sentido más universal de consolidación del monoteísmo. Cohen, H., *El prójimo* (Barcelona: Anthropos, 2004: 8).

⁸ Fackenheim, E.L. *¿Qué es el judaísmo?* (Buenos Aires: Ediciones Lilmod, 2005: 200).

⁹ Hermann Cohen explica que es a través de la pobreza como se reconoce al prójimo, la pobreza como mayor pecado de la humanidad, como el “sufrimiento universal” de la humanidad. Y es desde la pobreza donde el sentimiento de compasión sale al encuentro del pobre, del prójimo. En su texto *Das soziale Ideal bei Platon und den Propheten*, Hermann Cohen dirá que Dios no sólo ama al extranjero, sino también “al huérfano y a la viuda; son, por tanto, vistos como víctimas de la opresión social desde la que serán liberados a través de la justicia de Dios”. Véase Cohen, H., *Reason and Hope*, op. cit.: 71.

“Esta mirada que suplica y exige –que sólo puede suplicar porque exige– privada de todo porque tiene derecho a todo y que se reconoce el dar (...), esa mirada es precisamente la epifanía del rostro como rostro. La desnudez del rostro es indigencia. Reconocer a otro es reconocer un hambre. Reconocer a otro es dar.”¹⁰

Es aquel que me concierne antes de toda *a priori*. El prójimo es una orden anterior a todo reconocimiento. La aparición del prójimo es parte de la revelación en la que Dios se hace presente. Es por ello que el prójimo me “golpea antes de golpearme, como si ya lo hubiese oído antes de hablarme. Es un anacronismo que manifiesta una temporalidad distinta (...) desmonta el *tiempo recuperable* de la historia y de la memoria, en la que se continúa la representación”¹¹. Y es ahí donde el prójimo se presenta en el rostro, este es su *modo*. “El rostro del prójimo significa para mí una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato. [...] El descubrimiento del rostro es desnudez, pobreza, piel a jirones; piel a jirones, huella de sí mismo.”¹²

III

Para Levinas, no es posible la subjetividad sin el otro. Es por ello que situándose a partir del mandamiento bíblico del “no matarás” busca construir una relación anterior, pre-ontológica, sostenida por la moralidad que inaugure una nueva forma para el Ser frente al derrumbamiento del humanismo tras la Segunda Guerra Mundial. Esta otra-forma-de-Ser estará dada a través de la epifanía del rostro, lugar de revelación de El Otro. Ver un rostro ya es de por sí escuchar “no matarás”. Es en la visión del rostro donde articulamos el “no matarás”¹³. Para Levinas, la esencia del discurso es ética, el rostro que se presenta ante nosotros enuncia la exterioridad inevitable del “no matarás” y por ello somete mi libertad a juicio. Levinas explica que el asesinato sólo es posible cuando no se ha mirado al otro cara a cara. “La imposibilidad de matar no es real, es moral. [...] la visión del rostro no es una *experiencia*, sino una salida del *uno mismo*. [...] La mirada moral mide, en el rostro, el infinito infranqueable en el que se aventura y naufraga la intención asesina.”¹⁴

¹⁰ Levinas, E., *Totalidad e infinito* (Salamanca: Sígueme Ediciones, 2006: 98).

¹¹ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003: 150).

¹² *Ibidem*: 150-151.

¹³ Levinas, E., *Totalidad e Infinito*, *op. cit.*: 229.

¹⁴ Levinas, E., *Difícil Libertad: y otros ensayos sobre judaísmo* (Buenos Aires: Lillmod, 2da. Ed., 2008: 52-53).

El otro se presenta a través de la epifanía del rostro. Hace su aparición allí. Su epifanía me convoca. “El más allá de donde viene el rostro significa como huella. El rostro está en la huella de lo Ausente absolutamente caduco, absolutamente pasado.”¹⁵ El rostro proviene del “más allá del mundo”, desde lo eterno, allí donde el tiempo es irreversible, donde se esconde el pasado. El tiempo pasado y el pasado mismo se vuelven irreconocibles y no se los puede separar. La eternidad es un camino por donde el pasado se diluye, confundándose, pero en el mismo movimiento deja tras de sí la huella de donde proviene el rostro. En el más allá de donde se produce la epifanía del rostro encuentro a la tercera persona. En la huella se presenta –implícitamente– un ser que estuvo ahí. Es así que en el rostro se encuentra presente el tercero que me mira en los ojos del otro, la humanidad me está mirando, una humanidad que reclama justicia¹⁶. La epifanía del rostro testimonia la presencia del tercero, de la humanidad toda.

El rostro me está reclamando justicia, y si lo hace es porque yo y el otro no somos iguales –ontológicamente–. El Ser que es exterioridad, Dios, y se presenta a través del rostro (en donde descansa su infinitud, de donde proviene) es anterior al hombre y al lenguaje. Somos originariamente diferentes y el otro –en su rostro– me reclama la justicia de nuestra relación asimétrica. Para Levinas, A nunca es igual a A.

Es así como siempre me encuentro, ante el otro, en una posición desigual. La relación con el otro se produce de manera asimétrica. El otro, para Levinas, se nos presenta a través de la altura en la que terminamos en posición de víctima o rehén frente a él, en la que siempre le estamos en deuda en forma de responsabilidad. Explica Levinas que “el acceso al otro no está originalmente en mi interpelación con el otro hombre, sino en mi responsabilidad para con él. Relación ética original”. Es por ello que “nunca estoy libre de obligaciones respecto del otro. [...] Responsabilidad gratuita que parece la de un rehén y que va hasta la substitución por el otro, sin exigencia de reciprocidad”¹⁷. Esto es lo que llama una “desigualdad ética”. Siempre me encuentro subordinado al otro, en una diacronía original: la primera persona en acusativo, y no en nominativo. Entre el otro y el Yo mismo, lo que encontramos es la epifanía del rostro, revelación, y en ella, la imposibilidad moral de matar.

¿Cómo se construye, entonces, la subjetividad? La humanidad del hombre no puede asfixiarse en uno mismo, y es por ello que para Levinas la humanidad del hombre –la subjetividad– es una responsabilidad por los otros. Responsabilidad ética. La subjetividad se encuentra

¹⁵ Levinas, E., *Humanismo del otro hombre* (México D.F.: Siglo XXI Editores, 2001: 74).

¹⁶ Levinas, E., *Totalidad e infinito*, op. cit.: 226.

¹⁷ Levinas, E., *Fuera del sujeto* (Madrid: Caparrós Editores, 2002: 58-59).

en la responsabilidad. Responsabilidad por el otro que me ordena con su rostro. La responsabilidad es la estructura esencial y primera de la subjetividad. Esto es lo que Levinas entiende como una “ética de la responsabilidad” en la que se halla el nudo mismo de la subjetividad. La responsabilidad *es siempre* responsabilidad para con el otro. Yo soporto al otro, es por ello que soy responsable de él. Y esa responsabilidad es intransferible y nadie puede reemplazarme en ella.

La identidad misma del yo humano nace de esta responsabilidad. Esta responsabilidad me incumbe y no puedo, humanamente, rechazarla. Yo soy yo en la medida en que soy responsable para con el otro. No hay principio de identidad, de un Yo mismo, si no hay otro del cual sea responsable. Y esta relación con el otro, asimétrica, se revela en su rostro (donde se revela el Altísimo) y me retiene.

IV

En 1933, Walter Benjamin publica “*Erfahrung und Armut*”, artículo que nos permitirá reflexionar desde otro ángulo, a través de dos de sus premisas, las ideas de Levinas. En primer lugar, explica Benjamin que la gente volvía del campo de batalla enmudecida. “No más rica en experiencia comunicable, sino mucho más pobre.”¹⁸ De esta forma los hombres no tenían qué contarle al resto de las generaciones. Es por ello que se vuelve imposible construir la memoria desde la destrucción de la experiencia. Desde el silencio; y si no es posible construir desde la boca acallada por la experiencia empobrecida, por la destrucción del hombre, ¿cómo construir la subjetividad?

La segunda premisa que podemos sustraer del texto de Benjamin tiene que ver con las formulaciones con respecto al cristal (o vidrio) en cuanto material en el que se hace imposible la subjetividad: “...el cristal es un material bien duro y liso, en el que nada puede ser fijado. También es un material muy frío y sobrio. Las cosas de cristal no tienen ‘aura’. El cristal es el enemigo del misterio, y es también enemigo de la propiedad”¹⁹. A través de la idea del aura nos encontramos nuevamente con Dios. Porque en ese primer hálito o soplo con el que Dios –exterioridad del “más allá del mundo”– nos crea, el “aura” es aquello que nos deja Dios para ser. Nuestra marca.

Benjamin extiende lo escrito en “*Erfahrung und Armut*” a través de una *sombra breve* llamada “Habitando sin huellas”. Es allí donde dirá que

¹⁸ Benjamin, W., “Experiencia y pobreza”, en *Obras*, Libro II, Vol. 1 (Madrid: Abada Editores, 2007: 217).

¹⁹ *Ibidem*: 220.

a través de la nueva arquitectura, los nuevos arquitectos han logrado “con su acero y su vidrio” crear “espacios en los que no resulta fácil dejar huellas”²⁰.

Metáforas de la distancia y desconexión, Benjamin, allá por 1933 vislumbra en el acero y en el cristal la devastación de la subjetividad. Cristal y acero se han transformado en metáforas de nuestro tiempo. Es esta idea del cristal o del acero, la idea del hombre moderno como sujeto en el que la subjetividad de una experiencia se encuentra en jaque. Donde la epifanía del rostro se halla clausurada en un mundo de acero y cristal. Un mundo sumergido en las profundidades de una individualidad vaciada. No es casual que Levinas escriba que en el siglo XX, a través de la obra y la figura de Heidegger y de las ciencias humanas, se ha dado comienzo al fin de la subjetividad, o sea, el final de una forma de construir la subjetividad que responde al Humanismo. Podemos recordar entonces las palabras de Heidegger con relación a la idea de “pobreza” (*Die Armut*) cuando dice que:

“El peligro de la hambruna, por ejemplo, y de los años de escasez, si se considera en su totalidad lo propio del destino occidental, no reside en ningún modo en que muchos hombres puedan perecer, sino en que aquellos que se salvan no viven más que para comer a fin de vivir. La ‘vida’ gira sobre ella misma en el propio vacío, que la asedia bajo la figura, apenas notada y a menudo inconfesada, del aburrimiento. En este vacío, el hombre se extravía”²¹.

La huella en un mundo sin experiencias –mundo en el que la subjetividad se encuentra amenazada por la pobreza del hombre sin experiencias que narrar– es una huella clausurada. La internalización de la lógica de una vida en condiciones de cristal o de acero como sinónimo de hombre. Somos pobres. Nos hemos arrancado la experiencia. En el cristal, como en el acero, dirá Benjamin, “resulta difícil dejar huellas”, nos hemos quitado el pasado. Cada uno construye su camino sin dejar un rastro para el otro. Cada uno construye su camino en un para sí mismo. En el cristal y en el acero no hay posibilidad de subjetividad. El reconocimiento es un reflejo que sólo muestra al otro lejos de mí, o me lo oculta. Hablar-entre-cristales es hablar al vacío. Hacer señas. Hablar contra el acero es distancia ciega, como hablar a la nada.

Del otro lado del cristal, tras el acero, hay un otro, a lo lejos, del cual no puedo recibir su rostro, porque está difuso. Borroneado por la distancia impuesta entre uno y otro. Si soplamos el cristal el aliento lo empaña. Sobre lo empañado no hay rostro ni posibilidad de otro. Las huellas que garabateamos en la superficie empañada se borran en un instante.

²⁰ Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus, 1982: 175).

²¹ Heidegger, M., *La pobreza (Die Armut)* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006: 115-117).

En nuestros días las relaciones con el otro son el empañado de los cristales que hemos construido para rodearnos. Se consumen al instante y la huella, finalmente, desaparece.

Habitar sin huellas es imposibilidad de dejar nada a nadie. Fin de la trascendencia. No hay lugar para el Ser. Es la consumación del vacío por el hombre. Metáfora de lo que hemos perdido, de lo que hemos dejado en el camino. El Ser se pierde, se disipa en el ente que lo consume. Es como arrojar una piedra contra el mar. La piedra entra al mar y desaparece: se borra su rastro y no queda huella. Es así como la piedra en el mar no es piedra. Es parte del mar.

El hombre en un mundo sin huella es un hombre sin “aura”. Un hombre imposibilitado de abrirse a la epifanía del rostro –a la entrada del Otro como humanidad–, a la subjetividad. Un mundo en donde Dios no puede reconocerse, es habitar en el fondo del mar. Habitando en una individualidad desconectada, individualidad vaciada de subjetividad, separada por nuestra condición de cristal y acero. Clausura del rostro que quiere (debe) manifestarse.

En la absoluta individualidad se anula la individualidad misma, dejándola en un espacio indefinido de donde no es posible construir la subjetividad como responsabilidad por el otro. Estamos, entonces, ante el fin de la subjetividad como la entendiera Levinas. Y si el filósofo profetizó un humanismo en el otro hombre ante el fin del Humanismo y la catástrofe de la guerra, hoy deberíamos hacernos nuevamente la pregunta por la subjetividad, ya que el humanismo del otro hombre también ha fracasado.

En 1933, el pensamiento agudo –y atroz– de Walter Benjamin minó el proyecto de Levinas para pensar un humanismo del otro hombre como proyecto político-filosófico. El intento no ha sido en vano, sino que, por el contrario, nos deja vislumbrar la intención y los límites de este pensamiento que buscaba, desde algún punto, volver a rescatar al hombre. Darle una nueva oportunidad. Es así que Levinas dirá que la grandeza del antihumanismo moderno consistirá “en dar un lugar claro a la subjetividad de rehén eliminando la noción de persona. El antihumanismo tiene razón en la medida en que el humanismo no es suficientemente humano. De hecho, sólo es humano el humanismo del *otro hombre*”²². Es por ello que habría que completar estas palabras de Levinas en cuanto a la necesidad de un nuevo humanismo, humanismo del otro hombre, cuando escribe, en *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, que:

“El antihumanismo moderno, al negar la primacía que para la significación del ser correspondería a la persona humana en tanto que meta libre de sí misma, es verdadero más allá de las razones que aporta. Deja un sitio neto para la subjetividad

²² Levinas, E., *Dios, la muerte y el tiempo* (Madrid: Ediciones Cátedra, 2005: 218).

que se pone en la abnegación, en el sacrificio, en la sustitución que precede a la voluntad. Su intuición genial consiste en haber abandonado la idea de persona en tanto que meta y origen de sí misma, donde el yo todavía es cosa porque es todavía un ser. En rigor el otro es 'fin' porque yo soy rehén, responsabilidad y sustitución que soporta el mundo en la pasividad de la asignación, que llega hasta la persecución acusadora, indeclinable. El humanismo sólo debe ser denunciado porque no es suficientemente humano"²³.

Sin embargo, más allá del antihumanismo moderno, Levinas no logra vislumbrar la pobreza en la que el hombre moderno se encuentra sumergido. Pobreza de experiencia que atenta contra la construcción de subjetividad, porque la epifanía del rostro se clausura en un sinfín de gestos que ocultan la mirada, como si el otro hombre no quisiera hacerse con la responsabilidad que le debemos. Pobreza de la experiencia donde el hombre ha perdido la posibilidad de narrarse y ver un otro.

El proyecto político de la filosofía de Levinas falla en su sentido más político, no en el filosófico. Un humanismo del otro hombre es su proyecto político-filosófico, su intento de conciliar ontología y política, y, sin embargo, es devastado por los restos de los hechos que desde el inicio del siglo XX nos continúan marcando. Porque en definitiva, como escribió Benjamin: "Nos hemos vuelto pobres. Hemos ido perdiendo uno tras otro pedazos de la herencia de la humanidad...".

²³ Levinas, E., *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, op. cit.: 201.

RECONOCIMIENTO Y CIUDAD

Mariela Alva¹ y Leopoldo Gurman²

*«Antes de la agonía,
el infierno y la gloria nos están dados;
andan ahora por esta ciudad, Buenos Aires,
que para el forastero de mi sueño
(el forastero que yo he sido bajo otros astros)
es una serie de imprecisas imágenes
hechas para el olvido.»*

El Forastero³

Introducción

En este trabajo indagamos sobre tres conceptos –el *reconocimiento*, la *subjetividad* y la *ciudad*– y sus interrelaciones desde la óptica de la planificación urbana.

La propuesta implica un desafío y una mirada introspectiva, considerando que al dedicarnos a la planificación urbana y en pos de una objetividad científica clásica solemos percibir a “la ciudad” como un objeto de estudio e intervención único, aunque complejo. Aquí buscamos explicitar dimensiones habitualmente ocultas o inconscientes que pueden ser reconocidas en ese objeto y en la planificación y el “hacer ciudad”, para luego evaluar su impacto en esos procesos.

El viaje mental que emprendimos comienza con las siguientes preguntas: ¿puede alegarse la existencia objetiva de las ciudades?, ¿existen

¹ Departamento de Investigaciones, UB.

² Programa Urbanismo y Ciudad, FADU – UBA.

³ Borges, J.L., *Obras Completas*, 2ª Ed., Vol. II (Barcelona: Emecé Editores España S.A, 1996: 301).

las ciudades subjetivas?; si sostenemos que existen *ciudades subjetivas*, una *ciudad objetiva* y *ciudades objetivo*, ¿cuáles son sus interrelaciones?

Para nosotros existe una *ciudad objetiva*, conformada en parte por intersubjetividades que se retroalimentan en un proceso dinámico y continuo. La construcción de la ciudad es física y es social.

Postulamos, además, que pueden agruparse y distinguirse ciertas particularidades entre las subjetividades. Así, las ciudades subjetivas de los planificadores urbanos compartirán determinados rasgos, distintos de los detentados por las ciudades de otras tribus, urbanas o no, que influirán en las visiones particulares de los planificadores, limitando en cierto sentido las propuestas de ciudad a lo aceptable para la disciplina.

Por otra parte, la intersección de los conjuntos de visiones subjetivas, tribales e individuales, puede viabilizar socialmente esas propuestas mediante mecanismos complejos de aceptación o rechazo que deben considerarse durante la planificación y la gestión urbanas.

Algunas definiciones

Este escrito no es un estudio filosófico sobre la objetividad y la subjetividad ni sobre la realidad, pero ello no nos exime de asumir ciertos compromisos conceptuales que servirán de punto de partida a nuestra aproximación.

Pensamos primero en descomponer al reconocimiento en reconocimiento; luego, volver a conocer y, por lo tanto, identificar a la ciudad parecía la línea más segura para continuar... hasta que comenzamos a percibir los contornos cercanos del laberinto al que nos habíamos asomado. Fueron diversos los autores que nos rescataron de allí, para conducirnos hacia otros desafíos. Aprovecharemos esos atajos y, sin compartir necesariamente un humorístico desdén borgesiano por la etimología⁴, ni una tendencia hacia la taxinomia, nos remitiremos a precisar algunos términos requeridos para el desarrollo ordenado de nuestras reflexiones.

Comencemos por la subjetividad; una síntesis de las diversas teorías filosóficas existentes propone:

“Desde Kant y ya un poco antes de él, se ha usado con frecuencia ‘objetivo’ para designar lo que no reside meramente en el sujeto, en contraposición a ‘subjetivo’,

⁴ “Escasas disciplinas habrá de mayor interés que la etimología; eso se debe a las imprevisibles transformaciones del sentido primitivo de las palabras, a lo largo del tiempo. Dadas tales transformaciones, que pueden lindar con lo paradójico, de nada o de muy poco nos servirá para la aclaración de un concepto el origen de una palabra. Saber que cálculo, en latín, quiere decir piedrita y que los pitagóricos las usaron antes de la invención de los números, no nos permite dominar los arcanos del álgebra; saber que hipócrita era actor, y persona, máscara, no es un instrumento valioso para el estudio de la ética.” (Borges, *Obras Completas*, op. cit.: 150).

entendido como lo que está en el sujeto. El objeto es entonces equiparado a la realidad, –realidad objetiva que puede ser declarada cognoscible– en contraposición con el sujeto, el cual visto, por así decirlo, desde fuera es un objeto, pero visto desde dentro es lo que conoce, quiere o siente el objeto”⁵.

Si rechazamos el solipsismo, aceptamos que existe una realidad física objetiva cognoscible mediante la sensación, y sumamos a ello que a través de intersubjetividades pueden objetivizarse mediante el consenso, al menos en parte, algunos objetos psíquicos, tendremos un punto de partida, si no elegante por lo menos satisfactorio para nuestras modestas intenciones.

A los efectos de este trabajo consideraremos como *objetivo* a lo existente con prescindencia de la representación interna de un sujeto particular; de esta forma, un objeto psíquico compartido, relacionado con el modo de pensar o de sentir pero que existe de manera semejante en más de un sujeto, se objetiviza, se socializa.

Como corolario suscribimos (aunque no demostramos) que existen las *ciudades objetivas*, pero como esa realidad está compuesta por elementos físicos y psíquicos también aceptamos que existen *ciudades subjetivas*, que son los objetos psíquicos ciudad que crea cada individuo y que le corresponden unívocamente. Finalmente, algunas de las características de esas ciudades subjetivas, por ser inicialmente comunes, o al socializarse en forma de intersubjetividades, admiten una suerte de objetivización.

Para comenzar a definir el *reconocimiento* recurrimos al diccionario de la Real Academia Española, que lo describe como la “acción y efecto de reconocer o reconocerse”; y a *reconocer* con diecisiete acepciones diferentes⁶,

⁵ Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía abreviado* (Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1970: 302-304).

⁶ “Reconocer: (Del lat. *recognoscere*). 1. tr. Examinar con cuidado algo o a alguien para enterarse de su identidad, naturaleza y circunstancias; 2. tr. En las aduanas y administraciones de otros impuestos, registrar un baúl, un lío, etc., para enterarse bien de su contenido; 3. tr. En las relaciones internacionales, aceptar un nuevo estado de cosas; 4. tr. Examinar de cerca un campamento, fortificación o posición militar del enemigo; 5. tr. Confesar con cierta publicidad la dependencia, subordinación o vasallaje en que se está respecto de alguien, o la legitimidad de la jurisdicción que ejerce; 6. tr. Dicho de una persona: Admitir y manifestar que es cierto lo que otra dice o que está de acuerdo con ello; 7. tr. Dicho de una persona: Mostrarse agradecida a otra por haber recibido un beneficio suyo; 8. tr. Considerar, advertir o contemplar; 9. tr. Dicho de una persona: Dar por suya, confesar que es legítima, una obligación en que suena su nombre, como una firma, un conocimiento, un pagaré, etc.; 10. tr. Distinguir de las demás personas a una, por sus rasgos propios, como la voz, la fisonomía, los movimientos, etc.; 11. tr. Conceder a alguien, con la conveniente solemnidad, la cualidad y relación de parentesco que tiene con el que ejecuta este reconocimiento, y los derechos que son consiguientes. Reconocer POR hijo, POR hermano; 12. tr. Acatar como legítima la autoridad o superioridad de alguien o cualquier otra de sus cualidades. Reconocer POR superior; 13. tr. Examinar a alguien para averiguar el estado de su salud o para diagnosticar una presunta enfermedad; 14. prnl. Dicho de una cosa: Dejarse comprender por ciertas señales; 15. prnl. Confesarse culpable de un error, falta, etc.; 16. prnl. Dicho de una persona: Tenerse a sí misma por lo que es en realidad en cuanto a su mérito, talento, fuerzas, recursos, etc.; 17. prnl. Biol. Dicho de dos moléculas o agrupaciones

desde lo sintáctico las primeras trece lo presentan como un verbo transitivo y las restantes como pronominal⁷.

Entre las primeras podemos descubrir los siguientes sinónimos: examinar, admitir o confesar, agradecer, considerar, asumir, distinguir, conceder una cualidad o relación de parentesco y acatar; entre las últimas: dejarse comprender, confesarse culpable y tenerse a uno mismo como lo que se es en realidad.

Ahora bien, ¿cómo relacionamos esto con las ciudades y la tarea del planificador urbano y regional? Inicialmente consideramos como hilo conductor del trabajo dos puntos de conexión: *reconocer a* la ciudad y *reconocerse en* la ciudad. Con posterioridad a la lectura del trabajo de Paul Ricoeur agregamos el de *ser reconocido por* la ciudad, su “[...] 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 [...], la exigencia de reconocimiento expresa una expectativa que puede ser satisfecha sólo en cuanto reconocimiento mutuo [...]”⁸.

Reconocer a la ciudad

Creímos que la primera parte de esta línea de trabajo nos conduciría a una simple recopilación y comparación de definiciones de *ciudad*, que luego podríamos re-conocer, pero la empresa no sería tan sencilla.

En una primera instancia y mediante su definición negativa resulta más fácil abordar a *lo urbano* que a *la ciudad*, de la que es condición necesaria pero no suficiente, en tanto no-rural. Lo urbano seguirá presente en lo que resta del trabajo como adjetivo, característica de la ciudad, que no puede ser sino un sustantivo.

La ciudad es entonces un recorte de lo urbano y paradójicamente resulta más difícil limitar a esa parte que al todo; ahora estamos obligados a brindar precisiones. Sin embargo se trata de un concepto, en nuestra opinión, más amplio y más rico en significados y subjetividades,

moleculares: Interaccionar específicamente, dando origen a funciones biológicas determinadas, como la acción hormonal, la transmisión nerviosa, la inmunidad, etc.” Real Academia Española, Diccionario de la lengua española - Vigésima segunda edición, de http://buscon.rae.es/draeI/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3yLEMA=reconocer, 2008.

⁷ “Los verbos transitivos son los que rigen un objeto directo ya sea explícito o implícito [...]; pueden pasar a la voz pasiva; los [...] pronominales se conjugan obligatoriamente acompañados por el pronombre personal átono [...]. [Cuando] coexisten junto a otros que presentan el mismo lexema pero que se conjugan sin el pronombre [...] se plantean numerosas diferencias tanto gramaticales como semánticas y estilísticas.” García Negroni, M.M., Pérgola, L. y Stern, M., *El arte de escribir bien en español* (Buenos Aires: Santiago Arcos, 2004).

⁸ Ricoeur, P., *Caminos Del Reconocimiento* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006: 33).

de mayor proximidad al ciudadano (aunque no por ello le resulta más asequible) y capaz de generar una movilización interna diferente porque toca una cuerda emocional: la ciudad tiene nombre y al ser nombrable es apropiable.

Ahora bien, como ya hemos adelantado, existen muchas definiciones de ciudad y sesgos según las diversas disciplinas debido a que se busca a través de ellas responder a preguntas diferentes, o a las mismas preguntas mediante distintos argumentos. Ya en 1864, en *La Cité antique* se hablaba de “La distinción entre *urbs* (la forma urbana y arquitectónica) y *civitas* (las relaciones humanas y los vínculos políticos)”⁹.

Para la planificación urbana, que delimita en mayor medida nuestro recorrido, existen también diferencias de criterios y énfasis. Podemos encontrar un excelente ejemplo metodológico en la conceptualización presentada por un destacado urbanista argentino, quien estudió las ciudades precolombinas. Propone Jorge Hardoy: “Por lo general se acepta una ciudad como una colección de viviendas separadas pero relativamente concentradas (Weber, 1958). [...] Para un sociólogo, la ciudad es ‘un establecimiento permanente, relativamente grande y denso de individuos socialmente heterogéneos’ [...] (Wirth, 1938)”¹⁰. Menciona luego el enfoque técnico de las oficinas estadísticas durante el siglo XX, cuyo objetivo es el de cuantificar lo rural respecto de lo urbano y, agregamos nosotros, de categorizar a las aglomeraciones y divisiones estadísticas y políticas según su tamaño. Podemos mencionar al respecto que, en Argentina, se considera como ciudades a las localidades¹¹ de más de 2.000 habitantes.

Las definiciones de ciudad no nos conducen en forma directa a su reconocimiento en el primero de los sentidos enunciados, aunque pueden sofisticarlo, limitarlo y así brindarle precisión; son construcciones conceptuales, recortes de la realidad objetiva que permiten un abordaje científico (la reproducibilidad de la investigación). Pero la ciudad es también subjetiva, es lo que cada uno de nosotros percibe, siente y le aporta, “[...] es una mezcla de lo mental y lo edificado, de lo imaginario y lo físico. Remite a la vez a la materia, al armazón y a las relaciones que se dan entre los individuos que, coincidiendo en mayor o menor

⁹ Fustel de Coulanges en Mongin, O., *La Condición Urbana: La ciudad a la hora de la mundialización*, traducción de Alcira Bixio (Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 2006: 20).

¹⁰ Hardoy, J. E., *Ciudades Precolombinas* (Buenos Aires: Ediciones Infinito, 1999: 18).

¹¹ Según la Definición técnica de Localidad adoptada para el Censo de 2001, “Brevemente, una localidad se define como concentración espacial de edificios conectados entre sí por calles. [...] Esta área queda delimitada mediante una envolvente.” INDEC, Definición técnica de Localidad adoptada para el Censo de 2001, de http://www.indec.gov.ar/censo2001s2_2/datos/94000presenloca.doc, 2001.

medida, llegan a constituir o no un sujeto colectivo”¹². Creemos que, desde la perspectiva del ciudadano en general, es una combinación de elementos y experiencias, una síntesis de lo objetivo (el afuera) y lo subjetivo (el adentro). Por ejemplo, para los niños, la ciudad puede reducirse a una calle y una casa; cuando las capacidades de asociación y abstracción no están desarrolladas, la ciudad es un conjunto de detalles.

Parece un momento propicio para presentar algunas ideas de Ricoeur sobre el reconocimiento; según sus propias palabras, no conforman una teoría acabada sino una polisemia regulada. Ideas que luego intentaremos ajustar a la ciudad, objeto y concepto cambiantes en el tiempo y la cultura.

Según Ricoeur el reconocimiento no existe en la filosofía como teoría organizada, como puede estarlo el conocimiento; en sus análisis iniciales ensaya como primera acepción filosófica la de identificar/distinguir, propone que “Para Descartes y para Kant, reconocer [...] es identificar, aprehender por el pensamiento una unidad de sentido. Pero, para Descartes, identificar es inseparable de distinguir, es decir, separar lo mismo de lo otro, poner fin a la confusión unida a la oscuridad; de esto proviene la evidencia de la idea ‘recibida’ como verdadera. Para Kant, identificar es relacionar”¹³. En esta concepción más moderna, cuando algo desaparece, se altera y reaparece, podemos hablar con mayor propiedad del reconocimiento. Aquí se dan dos dimensiones de cambio; en primer lugar, la ciudad es dinámica en su funcionamiento y en su forma, muta el afuera; en segundo lugar, cambiamos nosotros, muta el adentro. Así nos bañamos continuamente en el infinito río de Heráclito.

Iniciamos este trabajo con una cita de Borges que insinúa lo que la ciudad es para el forastero y ahora nos preguntamos qué es entonces para el habitante, para el no-forastero. Él mismo en su poesía “Buenos Aires” sugiere que conceptualmente es lo mismo: una representación. Allí utiliza símbolos concretos, que luego son desechados en favor de elementos más difusos. “Buenos Aires es la otra calle, la que no pisé nunca, es el centro secreto de las manzanas, los patios últimos, es lo que las fachadas ocultan, [...] es lo que se ha perdido y lo que será, es lo ulterior, lo ajeno, lo lateral, el barrio que no es tuyo ni mío, lo que ignoramos y queremos.”¹⁴; al decir de Ricoeur, “la posibilidad del desconocimiento [es] la que dará al reconocimiento su plena autonomía”¹⁵.

El orden lógico para la jerarquía del reconocimiento que perseguimos es el pasaje de *la ciudad a una ciudad* y finalmente a *mi ciudad*.

¹² Agustín Berque en Mongin, O., *La Condición Urbana: La ciudad a la hora de la mundialización*, op. cit.: 24.

¹³ Ricoeur, P., *Caminos Del Reconocimiento*, op. cit.: 55.

¹⁴ Borges, J.L., *Obras Completas*, op. cit.: 388.

¹⁵ Ricoeur, P., *Caminos Del Reconocimiento*, op. cit.: 54.

En la ciudad pequeña lo físico es abarcable y conocido, termina en lo rural (lo periurbano puede incorporar complejidades adicionales, pero manejables). En la posciudad¹⁶ lo físico es inabarcable por su extensión y su velocidad de cambio, aunque cada ciudadano crea su mapa, según lo directamente conocido y la representación mental del resto. La posciudad también termina en lo rural, pero el ciudadano puede no llegar nunca allí, puede conocer sólo parte de sus límites, y el infinito de sus detalles es aún más inabarcable.

En el primero de los casos, los límites son físicos y coinciden con la diferencia entre lo urbano y lo rural, en el segundo los límites pueden ser convencionales (políticos o jurisdiccionales) y para objetivizarlos necesitamos de información adicional a la del mundo físico, necesitamos de intersubjetividades.

Revisemos ahora la conformación de las ciudades subjetivas. “[...] la forma de la ciudad no depende de monumentos particulares ni de una arquitectura específica [...] el ritmo de la ciudad está marcado por una historia, compuesta por capas geológicas sucesivas, pero los lugares que mojonan los recorridos son la matriz de una ‘imagen mental’ que se forma progresivamente y se confunde con la idea misma de la ciudad.” Y luego, “como lo muestran estudios sobre ciudades en vías de fragmentación, [...] la referencia simbólica a un espacio urbano determinado, el sentimiento de pertenencia a un topos, se mantiene y persiste aún en los casos en que la ciudad se deshace, se disgrega [...]”¹⁷.

Nuestra hipótesis es que en la concepción e identificación de la ciudad existen marcadas diferencias entre los ciudadanos en general y los planificadores urbanos¹⁸ u otros estudiosos de la ciudad y de lo urbano. Podemos vincular esas disimilitudes a las deformaciones profesionales, que dan cuenta de la decisión voluntaria de estudio del objeto como tal. Se busca delimitarlo y definirlo, en algunos casos reducirlo conceptualmente a un modelo, y se piensa la intervención más allá de lo propio.

¹⁶ “[...] etapa en la que entidades ayer circunscriptas en lugares autónomos, ahora dependen de factores exógenos, principalmente, los flujos tecnológicos, las telecomunicaciones y los transportes [...]”. Mongin, O., *La Condición Urbana: La ciudad a la hora de la mundialización.*, op. cit.: 16.

¹⁷ *Ibidem*: 57-58.

¹⁸ Incluso las definiciones de la planificación urbana han evolucionado desde su aparición como disciplina. En su sentido original y estricto se refería al planeamiento u ordenamiento de aspectos físico-territoriales de ciudades o zonas urbanizadas; hoy se habla de la planificación como un método de aplicación continua y permanente destinado a resolver de manera racional la problemática que afecta a una determinada sociedad, situada en un espacio delimitado y una época dada. Actúa básicamente por una previsión ordenada de los cambios deseados por ella en que se consideran los aspectos físico-territoriales, sociales, económicos y administrativos de la realidad, además de vincular los cambios a los objetivos y directrices de los planes de los restantes niveles de gobierno. [Voces “planeamiento urbano” y “planeamiento integrado” en Ferrari, C., *Diccionario de Urbanismo* (San Pablo, Brasil: Disal Editora, 2004: 279, 277)].

Según Gorelik, la ciudad comienza a estudiarse como objeto en el pensamiento social cuando se convierte en un problema, esto es, con la revolución industrial¹⁹. Se transmiten y amplían desde entonces baterías de teorías y métodos para aprehenderla (lo que amplía y redistorsiona la visión).

Una diferencia que nos parece significativa es que el ciudadano en general forma su ciudad subjetiva basándose en elementos físicos en la microescala (el tejido urbano, los monumentos y el espacio público) y elementos culturales que simboliza según las experiencias personales y compartidas que acumula y olvida, a los que los estudiosos de la ciudad agregan una visión y aspectos (estructurales, institucionales, etc.) en otra escala: la macro, que además codifican según las teorías disponibles (incluidas las relativas a la simbolización misma).

A esta forma diferente de ver la ciudad se agrega la posibilidad de entenderla y de actuar en esa otra escala sobre ella; así llegamos a la segunda de las propuestas de Ricoeur sobre el reconocimiento: el reconocimiento de sí mismo.

Reconocerse en la ciudad

El planteo, llegado este punto, es: como individuos pensantes y sintientes que habitamos o transitamos la ciudad, ¿qué podemos encontrar en ella que nos ayude a corroborar nuestra identidad?, ¿cómo nos refleja la ciudad?, y en tanto medio (nutritivo y restrictivo) en el que vivimos y crecemos, ¿cómo nos moldea la ciudad?

Seguimos utilizando el verbo reconocer en la voz activa, pero cambia el objeto y la orientación de la mirada; ahora reconocerse es asumir la propia existencia, se trata de un proceso interno, que puede reforzarse desde la percepción de uno mismo en el afuera.

Comencemos con el ejemplo más banal: caminamos próximos a una superficie que nos refleja y reconocemos nuestras imágenes en la ciudad. Aquí tenemos el reflejo por contraposición con lo real, reconocemos lo real en una imagen y consolidamos nuestras identidades, o por lo menos reafirmamos nuestra existencia. Si somos nuestra herencia genética a la que se suman cúmulos de experiencias reorganizadas en forma consciente e inconsciente, ese afuera se procesa en adentro y se simboliza. Las representaciones no son nuestro *yo*, pero disparan la autoconciencia.

¹⁹ Gorelik, A., "Ciudad", en Altamirano, C. (Ed.), *Términos Críticos de Sociología de la Cultura* (Buenos Aires: Ediciones Paidós Ibérica, 2002: 12-21).

Aún en la impersonalidad de la gran ciudad somos “aquellos a quien nadie conoce”, sufrimos o nos regocijamos (o ambas cosas) al aceptarlo. La ciudad, en tanto entorno, nos ofrece la oportunidad de encontrarnos a nosotros mismos “en ella” como espacio y “fuera de ella” como individuos (somos el otro de los otros). El estímulo externo se erige en cierta forma como nuestro límite físico. Pasamos, a través de un salto mental, de la percepción al símbolo y de ahí al *uno mismo*, la ipseidad.

Para Ricoeur, el tratamiento de esta segunda acepción considera el “reconocimiento por parte del hombre actuante y sufriente de que es un hombre capaz de ciertas realizaciones [...] podemos colocar este reconocimiento, como Bernard Williams, bajo el signo del ‘reconocimiento de la responsabilidad’” destacado por los griegos en la antigüedad²⁰.

Reconocerse, en esta etapa conceptual, es aceptarse como ser e implica tomar conciencia de uno mismo y de las capacidades propias “... la capacidad de hacer que ocurran acontecimientos en el entorno físico y social del sujeto actuante. De este ‘hacer que ocurran’, el sujeto puede reconocerse la ‘causa’ en una declaración de la forma fui yo quien lo hizo”²¹ y asumir, entre otras cosas y siguiendo el razonamiento del mismo autor, que la felicidad es responsabilidad propia y no depende de la voluntad divina o del azar.

Si formamos parte de la modificación física de la ciudad (de cualquier manera, desde el diseño y la construcción de un monumento, un edificio, el mobiliario urbano, hasta un graffiti, o con el aporte de nuestros destrozos o nuestra basura que todavía no han retirado) reconocemos nuestra contribución y con ella nuestra capacidad de actuación.

Los rastros físicos que podemos dejar en la ciudad tienen su contraposición en las marcas físicas, pero sobre todo psíquicas, que la ciudad deja en nosotros; así podemos apropiarnos de los espacios urbanos por su uso repetido o por su asociación con experiencias vividas e incorporarlos a nuestras personas, a nuestros pasados.

Aparece entonces la huella como “un efecto signo de su causa”²² y nuestra capacidad e imperiosa necesidad de dejar una impronta, de trascender. Un anhelo tan apremiante que hasta ciertas formas de violencia pueden resultar de él (sobre todo contra la propiedad física), y allí es donde al controlar esas capacidades, destaca Ricoeur del pensamiento de Amartya Sen “... la libertad individual, entendida como libertad de la elección de vida, deviene una responsabilidad social”²³.

²⁰ Ricoeur, P., *Caminos Del Reconocimiento*, *op. cit.*: 100.

²¹ *Ibidem*: 129.

²² *Ibidem*: 148.

²³ *Ibidem*: 185.

Es entonces responsabilidad de cada ciudadano como tal, y del planificador como diseñador, constructor, modificador y, en un medio totalmente antropizado, como fabricante de símbolos, e inductor de la ciudad objetiva que permeará en intersubjetividades y subjetividades, buscar la mejor ciudad objetivo y llevar a la ciudad objetiva lo más cerca posible de ese ideal.

Reconocerse será entonces, en cierta medida, resultado de “ser reconocido”, está en nosotros aceptar nuestras capacidades, pero la ciudad las muestra y limita. Todavía no es un reconocimiento mutuo, pero ya se insinúan los demás, los otros. En el siguiente acápite, entre otras cuestiones, “... tenderemos un puente entre las formas individuales de capacidades y las formas sociales que pueden constituir una transición entre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo. [...] Las capacidades en cuestión no son sólo atestadas por individuos, sino también reivindicadas por colectividades y sometidas a la apreciación y a la apropiación públicas”²⁴.

Ser reconocidos por la ciudad

Nuestra presencia y nuestras acciones en la ciudad generan impactos, por ejemplo cuando transitamos los espacios públicos o participamos en su construcción (en el sentido amplio del término), y por esos impactos se nos reconoce en nuestras funciones (peatones, usuarios, propietarios, legisladores, diseñadores) y en nuestras individualidades (los vecinos de al lado, los amigos del club, los parientes): un auto que se detiene para darnos paso, un servicio que se nos brinda, una mirada de aprobación hacia nuestras posesiones, un artículo que nos menciona en el diario, un saludo o un comentario; la ciudad confirma que existimos y en alguna medida espera nuestra respuesta.

Las modificaciones en nuestras conductas o nuestro alejamiento de la ciudad, en el más extremo de los casos, le producen cambios. Si recurrimos a la analogía orgánica, tan grata a muchas disciplinas, y nos asumimos como células de la ciudad, el cuerpo seguirá existiendo y mantendrá su estructura genética cuando cambiemos o faltemos, pero no será exactamente el mismo. Las diferencias que dependan de nuestra ausencia tendrán que ver con distintos factores, que responden a los vínculos y funciones existentes y a sus órdenes de magnitud. Al mismo tiempo, en el ejemplo del alejamiento nos mudamos a otro organismo en una suerte de trasplante en el mejor de los casos, o de adhesión parásita en el peor.

²⁴ *Ibidem*: 173.

Este ejercicio mental de interacciones nos remite al reconocimiento mutuo según lo define Ricoeur, en el que el hombre capaz completa el reconocimiento de sí mismo mediante la reciprocidad con los demás.

Cuando conversamos sobre cómo reconocemos a la ciudad consideramos su identificación como tal; la cuestión ahora es cómo la valoramos y ésta a nosotros: quiénes o qué somos para la ciudad, cómo la reflejamos y qué relaciones de reciprocidad nos permiten recibir su reconocimiento (considerado como identificación y valoración) y retribuirlo.

En nuestra opinión, si igualamos el reconocimiento a la identificación, hasta los objetos inanimados pueden, en alguna medida, reconocernos (por ejemplo, mediante un sensor); pero en el momento en que pasamos a darle un sentido de valoración al término, condición necesaria del reconocimiento mutuo, éste aparece como una prerrogativa indiscutible de los sujetos.

Entonces, ¿es realmente la ciudad “quien” nos reconoce? En el marco de la planificación estratégica en ocasiones se la postula como un sujeto, multidimensional y complejo²⁵.

En nuestra opinión, la visión de la ciudad como sujeto es en ciertos aspectos una construcción similar a la de los mercados, una simplificación de mecanismos de recolección y coordinación de decisiones individuales, resumidas pero no por ello únicas, aunque puedan interpretarse así. En todo caso se trata de un sujeto esquizoide.

Ese reconocimiento social será parcial en muchas ocasiones (es muy difícil que todos los integrantes de la ciudad consensúen sus ideas, percepciones y sentimientos), y puede manifestarse en forma directa o mediante mecanismos institucionales “... ‘reguladores’ sistémicos, como el signo monetario y el reglamento jurídico y por todo lo que, en general, constituye el ‘sistema’ en sus diferentes aspectos”²⁶.

Lo que falta ahora es vincular el reconocimiento de los integrantes de la ciudad a su locus, a la ciudad como lugar geográfico o a la idea que nos hicimos de ésta. Uno asocia el reconocimiento a su ciudad subjetiva, de hecho lo incluye como parte de la representación mental que dispara el nombre de la urbe.

A su vez, cuando los individuos nos reconocen, modifican en forma acorde sus ciudades subjetivas, y en algunos casos eso impacta incluso sobre las intersubjetividades y la ciudad objetiva.

²⁵ “...la ciudad al mismo tiempo es sujeto y objeto de la planificación y podemos pasar de aquella admiración moderna: ‘es una ciudad planificada’, a una más postmoderna: ‘es una ciudad que planifica.’” Rovere, M., “La Planificación Estratégica y la Ciudad como Sujeto”, en *Revista La Gran Ciudad*, 2003: 1.

²⁶ Ricoeur, P., *Caminos Del Reconocimiento*, *op. cit.*: 258.

Corriendo el albur de forzar la estructura utilizada por Ricoeur para ajustarla a nuestra visión de la interrelación con la ciudad, intentaremos algunos paralelismos. El autor menciona primero el reconocimiento en el amor²⁷, en el que engloba, siguiendo a Axel Honneth, las relaciones eróticas, de amistad o familiares (en el sentido de fuertes lazos afectivos, prejurídicos y que confirman las necesidades mutuas), y luego en el matrimonio y en el linaje.

Podemos hablar entonces de nuestro amor, aprecio o amistad por la ciudad. Nos sentimos atraídos por la ciudad, buscamos el encuentro y la unión con ese “ser”, que actuará socialmente en forma más amable, amistosa o enamorada en tanto nos brinde lo necesario para desarrollar nuestras vidas en ella (como lugar y comunidad).

Resulta interesante aquí que encuentro y separación conforman una dialéctica de unión y desunión²⁸, que podemos reflejar para el ciudadano en su necesidad de reunirse con la ciudad y para el exiliado en la permanencia de su sentimiento a pesar de las distancias.

Pasemos ahora al linaje; su característica fundamental es la transmisión de un nombre que conlleva una herencia (física, cultural y familiar). El paralelo con el linaje urbano que hemos encontrado es la *condición de ciudadano*: por haber nacido en la ciudad (de la ciudad) recibimos su gentilicio, pero debemos mantener la residencia (al menos legal) para conservar esa condición en el sentido estricto. Hay aquí una impronta cultural (que no implica decisión alguna) y una condición jurídica (volitiva). Tener un hijo en la ciudad es continuar ese linaje.

Comenzamos a percibir así los mecanismos de institucionalización del reconocimiento que mencionamos antes, uno fundamental es el derecho y en particular el derecho a la propiedad. “En el Hegel de Jena, el reconocimiento sobreviene con las relaciones de derecho. El derecho es reconocimiento recíproco”²⁹ y conlleva una serie de contrapartidas entre las que destacan, por ejemplo en el caso de la propiedad de inmuebles, la obligación de identificarse, de resignar en alguna medida el anonimato de la gran ciudad, y la obligación del mantenimiento y pago de impuestos por los bienes en cuestión.

Llegamos finalmente al nivel superior del reconocimiento: la estima social. Este tercer modelo de Honneth es un reconocimiento posjurídico, que excede a la igualdad de derechos entre los sujetos libres³⁰.

Curiosamente los modelos de reconocimiento tratados en esta sección se denominan ciudades: las ciudades de la inspiración y de

²⁷ Ricoeur, P., *Caminos Del Reconocimiento*, op. cit.: 240.

²⁸ West, S. en Ricoeur, P., *Caminos Del Reconocimiento*, op. cit.: 242.

²⁹ Ricoeur, P., *Caminos Del Reconocimiento*, op. cit.: 230.

³⁰ *Ibidem*: 255-256.

la opinión (San Agustín); la ciudad doméstica (Bossuet); la ciudad cívica (Rousseau); la ciudad mercantil (Adam Smith); la ciudad industrial (Saint Simon); y finalmente la ciudad de la grandeza (Boltanski y Thévenot), fuente de la recopilación que reúne y compara a todas esas ideas y plantea la posibilidad, según Ricoeur, de aceptar y apropiarse los valores antes ajenos, aún a costa del empequeñecimiento propio al ampliar el horizonte de una ciudad particular³¹.

Esto nos conduce a los deseos de identificación y reconocimiento *de y entre* los pares. “Queremos ser como todos para que se nos reconozca y se nos quiera como a iguales [...] por otra parte, nuestro narcisismo reclama que se nos individualice y destaque por nuestra originalidad y capacidades superiores”³². En el caso de los planificadores urbanos, nos identificaremos con la ciudad que proponemos (la ciudad objetivo desde la intervención, la ciudad explicada desde el análisis) si nuestros pares se reconocen en estas ideas (nos aceptan como a iguales) y al mismo tiempo valoran la originalidad de nuestra propuesta. Es en este sentido que postulamos al reconocimiento como limitador de las propuestas del profesional urbanista.

Así arribamos a los “estados de paz”, experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo y alternativa superadora de las luchas por el reconocimiento, instaurada mediante simbolizaciones jurídicas y comerciales. En las ciudades, esta evolución puede enmarcarse, para nosotros, en la instauración de mecanismos reales y afianzados de participación ciudadana, del acceso a la vivienda y de la legislación explícita del “derecho a la ciudad”³³.

Reflexiones finales

Veamos ahora algunas ideas que surgieron de las cuestiones hasta aquí tratadas en este trabajo en relación a la actuación del profesional de la planificación urbana.

Si bien polisémico para la lingüística y hasta tiempos recientes poco explorado en profundidad por la filosofía, el reconocimiento es incorporado, al menos implícitamente, por las teorías actuales de la planificación urbana cuando se postulan ciudades objetivo que consideran

³¹ *Ibidem*: 260-265.

³² Dorfman Lerner, B., “El peso de la voz social sobre la vida del viejo”, en Melamedoff, S.G. (Ed.), *Perspectivas contemporáneas*, 1ª Ed., Vol. II, pp. 71-86 (Buenos Aires: Akadia Editorial, 2007: 74).

³³ Para más información sugerimos consultar el material publicado por Edésio Fernandes sobre las ideas de Henri Lefebvre respecto del “derecho a la ciudad”. Fernandes, E., *Constructing the “Right To the City” in Brazil. Social & Legal Studies*, 16(2), 2007: 201-219.

ciertos aspectos sociales y psicológicos que afectan a la ciudad objetiva (real) a través de los impactos sobre las ciudades subjetivas (representaciones particulares). La planificación, en su variante estratégica, considera además los incentivos de los diversos actores involucrados.

Según vimos, el *reconocimiento de la ciudad* (como identificación, es decir en su primer uso en la voz activa) nos permite definirla y navegarla (a pesar de los cambios que experimenta). Analicemos entonces los posibles impactos de esa situación.

En general elaboramos la imagen mental de la ciudad sobre elementos físicos y culturales, simbolizados según las experiencias personales y compartidas que acumulamos y olvidamos. Para incorporar lo desconocido a ese mapa lo idealizamos, lo modelamos a nuestra medida, luego la ciudad nos modifica en tanto que interactuamos con ella.

En cierta forma es verdad que lo desconocido nos refleja mejor, ya que es el mayor espacio potencial en que podemos aplicar nuestras capacidades. Lo fundamental aquí es que podemos pensar aún lo desconocido como parte integrante de la ciudad.

Cuando los límites subjetivos (individuales) que percibimos y creamos coinciden con los límites objetivos (reales en tanto externos a un individuo particular) es más fácil la obtención de consensos para actuar en áreas o cuestiones que no afectan a todos los ciudadanos en igual medida (no hablamos aquí de intereses contrapuestos, sino de indiferencia ante intervenciones “lejanas”).

La contracara de esos aspectos positivos se observa cuando los límites de las ciudades subjetivas determinan espacios menores que los de las ciudades objetivas y esas diferencias se extienden e intersubjetivizan (se sociabilizan); es entonces cuando, si esas diferencias responden a sectores sociales definidos y cristalizan en la localización restrictiva de la vivienda o de actividades antes incluyentes, puede desembocarse en la segregación socio-espacial.

Entonces, resulta imprescindible en el caso de las metrópolis y megalópolis que las identificaciones subjetiva y objetiva coincidan y superen a la ciudad jurisdiccional para generar la posibilidad del trabajo conjunto y coordinado entre las autoridades involucradas en los grandes continuos o sistemas urbanos.

Una propuesta es recordar que todos, simultáneamente, somos extranjeros en las ciudades subjetivas de los demás y embajadores de nuestras ideas particulares. Esto resulta decididamente importante cuando se busca modificar la ciudad, ya que para que los cambios persistan (si se llega a la etapa de su implementación), deben ser aceptados; y para que no generen fricciones deben ser apropiados por los involucrados.

Pasemos ahora a la segunda de las acepciones. Podemos *reconocernos en la ciudad* en la medida en que descubrimos y aceptamos nuestras capacidades, y la realización de esas capacidades es una forma de autoperpetuarnos. Escribir un libro, plantar un árbol y tener un hijo son acciones que buscan dejar una huella. Si la ciudad no permite o encauza ese tipo de energía, la violencia puede percibirse como la única forma de expresar el descontento y como manera de dejar una marca: el destroz.

El planificador tiene la obligación de generar una ciudad en la que el ciudadano pueda reconocerse a sí mismo y asumir sus responsabilidades como tal. Esto no depende sólo de la construcción física de la ciudad, sino también en gran medida de la existencia de canales educativos y de participación (en todos los niveles), para otorgarle al ciudadano la oportunidad de involucrarse y brindarle los medios para cumplir con sus deberes. Estas son tareas multidisciplinarias que generalmente exceden su ámbito de acción (territorial y profesional) y requieren de voluntad política del más alto nivel para viabilizarse, sin embargo es importante no perderlas de vista y fomentarlas en toda oportunidad. En este marco, resulta imprescindible acompañar los procesos de descentralización de la gestión con los recursos adecuados.

Llegamos así a la última de las acepciones, al reconocimiento en voz pasiva, el *ser reconocido*. Aquí aparece, como tarea fundamental para quienes hacemos ciudad, crear y ampliar los espacios físicos y sociales de encuentro, para favorecer así el reconocimiento mutuo y la plena realización como personas de todos los habitantes.

Este reconocimiento depende de escalas de valores distintas y hasta contrapuestas (un ejemplo habitual de ello es la histórica discontinuidad argentina entre gestiones gubernamentales y jurisdicciones, y la diferencia en la percepción de plazos y réditos entre técnicos y políticos). “La investigación del reconocimiento mutuo puede resumirse como una lucha entre el desconocimiento del otro al tiempo que una lucha por el reconocimiento de sí mismo por parte de los otros”³⁴.

Nuestra responsabilidad profesional de fomentar el crecimiento social además del individual en pos de propuestas que atiendan de manera pacífica a los desafíos urbanos se convierte además en social, y es cada vez más apropiada por la ciudadanía como su derecho.

Fomentar los estados de paz como instancia superadora y explícita del reconocimiento para remediar las diversas *urbalgias*³⁵ que nos

³⁴ Ricoeur, P., *Caminos Del Reconocimiento*, *op. cit.*: 320.

³⁵ Elegimos el término *urbalgia* (combinación de un prefijo latino que significa ciudad y un sufijo griego que representa dolor) para nombrar tanto a los diferentes “dolores urbanos” que sufrimos como consecuencia de habitar en las grandes ciudades como a las patologías que experimentan esas ciudades en sí.

aquejan en las ciudades, metrópolis y megalópolis contemporáneas es un urgente imperativo. Divulgar los desafíos y avances en la materia permite ampliar las posibilidades de la actuación profesional, pero al mismo tiempo obliga a asumir la total responsabilidad por nuestras obligaciones sociales y, sobre todo, éticas.

ESTADO-DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA: PLURALIDAD Y RECONOCIMIENTO

Mercedes Kerz¹

Introducción

Los análisis sobre Estado, democracia y ciudadanía tienen en común ser considerados fenómenos políticos modernos. Los teóricos sociales compartiendo en su gran mayoría esta aseveración, inician y localizan el estudio de estos procesos alrededor de los siglos XVII y XVIII en el espacio correspondiente al cuadrante (nor)occidental europeo. Estos son los siglos iniciales que seleccionan para delimitar temporalmente sus espacios de formación mientras dejan para el siglo XIX en adelante la reflexión acerca de que es durante este siglo donde el Estado, la democracia y la ciudadanía comienzan a universalizarse de tal manera que, ya a fines del siglo XX se los evalúa como fenómenos cuya extensión es en más o en menos a escala planetaria.

Preguntarse por el nacimiento y derrotero de estos problemas no es entonces una cuestión menor. Se inscriben en la tradición de Locke, Tocqueville, Montesquieu, Marx y Weber continuando en la actualidad en las reflexiones de autores como Sartori², Dahrendorf³, Bourdieu y Coleman⁴, Mann⁵, Tilly⁶, Dahl⁷, Giddens⁸, Ramos⁹, Held¹⁰,

¹ CONICET – UCSE y Departamento de Investigaciones, UB.

² Sartori, G., *Teoría de la democracia*, 2 vols. (Madrid: Alianza Editorial, 1988).

³ Dahrendorf, R., *El conflicto social moderno* (Barcelona: Grijalbo, 1990).

⁴ Bourdieu, P. y Coleman, J., *Social Theory for a Changing Society* (Boulder: Westview Press, 1990).

⁵ Mann, M., “El poder autónomo del Estado: sus orígenes, mecanismos y resultados”, en *Zona Abierta*, 57/58 (Madrid, 1991: 15-50).

⁶ Tilly, C., *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990* (Madrid: Alianza Editorial, 1992).

⁷ Dahl, R., *La democracia y sus críticos* (Madrid: Paidós, 1992).

⁸ Giddens, A., *Consecuencias de la modernidad* (Madrid: Alianza Editorial, 1993).

⁹ Ramos, R., “Una aproximación a las paradojas de la acción social”, en Lamo de Espinosa, E. y Rodríguez Ibáñez, J.E. (comps.), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, Nro. 63, 1993: 7-28.

¹⁰ Held, D., *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*. (Barcelona: Paidós, 1997); Held, D., “Ciudadanía y autonomía”, en *La Política. Revista de estudios sobre el*

Kymilicka¹¹, Habermas¹² y Skinner¹³, entre otros. Todos ellos construyeron el estudio de estos fenómenos sobre la caracterización de indudables procesos de cambio social entendidos como derivaciones no intencionales de acciones intencionales y, por lo tanto, como una especie de procesos ciegos que, sin distinguir propósito alguno, terminaron finalmente siendo resultado de los conflictos desarrollados entre actores (individuales y colectivos) y formas de organización política y económica temporalmente imperantes¹⁴.

En definitiva, los planteos sobre estos problemas no han cesado. Más allá de sus divergencias epistemológicas o de sus diferentes perspectivas de abordaje, sus estudios siguen ocupando un destacable lugar en la agenda académica. Consideramos que la permanencia de este interés va de la mano del aumento de complejos problemas que no solo son consecuencias de las mismas dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales que atraviesan al Estado, a la democracia y a la ciudadanía sino también de la misma existencia de un mundo que se ha vuelto cada vez más global.

Los problemas sobre límites y alcances del poder del Estado, los correspondientes a las formas de racionalización del poder político; los derivados de las cuestiones que los procesos burocráticos ocasionan para el ejercicio eficiente y eficaz de la acción de gobierno; los correspondientes a los modos en que se ejerce y se desarrolla la política democrática; los referidos a las dificultades que existen entre afirmación de la organización democrática, principios constituyentes y aumento de la exclusión social o, entre ciudadanía democracia, pluralidad y diferencia, entre otros, siguen nutriendo fuertemente la reflexión académica.

El fin del presente trabajo es presentar algunos lineamientos sobre los cuestiones que en una democracia surgen como resultado de la tensión que existe entre la demanda de aceptación de la/s pluralidad/es y la de reconocimiento/s de la/s diferencia/s. La proposición que defendemos en este escrito es que las exigencias de aceptación de las desemejanzas ocasionan menos tensiones a una democracia que las resultantes de las exigencias de reconocimiento de las diferencias. Mientras que en una democracia la aceptación de la pluralidad no altera sus constitutivos principios de inclusión social entre hombres libres e iguales, la aceptación de reconocimiento de las diferencias

Estado y la sociedad., Nro.3 (Barcelona, 1997: 41-67).

¹¹ Kymilicka, W., *Ciudadanía multicultural* (Barcelona: Paidós, 1996).

¹² Habermas, J., *Identidades nacionales y postnacionales* (Madrid: Tecnos, 1989); Habermas, J., *La constelación posnacional* (Madrid: Paidós, 2000).

¹³ Skinner, Q., *El nacimiento del Estado* (Buenos Aires: Editorial Gorla, 2003).

¹⁴ Ramos, R., "La formación histórica del Estado Nacional", en Benedicto, Jorge y Morán, María Luz (eds.), *Sociedad y política. Temas de sociología política*. (Madrid: Alianza Editorial, 1995: 35-37).

conmueve esa misma condición de inclusión plural porque acentúa las singularidades de pertenencia que identifican a los hombres como partes de un grupo.

Sobre la base de este argumento, presentamos como tesis derivada la referida a que la igualdad ciudadana sigue performativamente siendo el requisito básico sobre el cual se sostienen, más que ignorarlas, las diferencias culturales. La ciudadanía nos proporciona una especie de escalafón de prioridades en la estrategia democrática de la lucha por los derechos. Como corolario le sigue correspondiendo al Estado la función de ordenar los conflictos y suministrar marcos normativos y organizativos de convivencia social para regular y canalizar dicha tensión, habida cuenta de que es dentro de este donde la democracia y la ciudadanía, en más o en menos, se gestaron y se desarrollan.

Este trabajo, además de reconocer su deuda intelectual con el planteo que Wolin hace en “Democracia, Diferencia y Reconocimiento”¹⁵, con respecto a los contradictorios problemas que el reconocimiento de las diferencia ocasionan¹⁶, se escribe sobre la base de las siguientes posición epistemológica: 1) El campo de análisis político es producto de la creación humana¹⁷. Las formas que tenemos de pensar los problemas, las actividades que identificamos como políticas o incluso los conceptos que utilizamos para describirlas no forman parte del mundo de los fenómenos físicos o naturales. Son, por el contrario, producto de la reflexión teórica a partir de la cual se constituye el campo de la política como un camino de construcción y (re)construcción de fenómenos ponderados como políticos; 2) Es el cientista social el que traza sus definiciones de la política. Al hacerlo construye vastos, pero diferentes territorios de análisis, que pueden ser tan opuestos que hasta parecieran no pertenecer, según Latour, al mismo universo político¹⁸; por ende, 3) son los científicos sociales los que construyen el hecho social. Sus métodos son, por lo tanto, performativos, porque no solo enlazan realidades y establecen diferencias, sino que también, además de describir el mundo como es, actúan sobre él. El mundo termina siendo en definitiva lo que los científicos primero crean y posteriormente describen¹⁹.

¹⁵ Wolin, S., “Democracia, diferencia y re-conocimiento”, en *Agora*, Nro. 4 (Buenos Aires, 1996: 133-152).

¹⁶ Mientras, por un lado, los grupos que exigen ser reconocidos sobre la base de sus diferencias defienden una concepción descentrada de la política, por el otro recurren al centro de autoridad como momento mediador e instancia externa de reconocimiento (*Ibidem*: 133).

¹⁷ Wolin, S., *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político contemporáneo*. (Buenos Aires: Amorrortu, 1973: 44).

¹⁸ Latour, B., *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. (Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008: 13-35).

¹⁹ Law, J. y Urry, J., “Enacting the social”, en *Economy and Society*, Vol.33, Nro.3, 2004: 390-393.

Las nociones de soberanía y ciudadanía nos pueden servir como ejemplo de lo expuesto. El siglo XVI puede genéricamente calificarse como el siglo de las guerras civiles religiosas y de las divisiones políticas. Francia no fue ajena a esta situación y menos aún, a las típicas situaciones de anarquías que las sucesiones dinásticas producían. En este contexto, Bodin (1530-1596), al elegir al problema de la soberanía como base de su estudio, no solo construyó el hecho político, sino que sobre esta misma construcción explicó las razones por las cuales Francia estaba sujeta a la posibilidad de su desintegración como República²⁰. Lejos estaba Francia de considerarse un Estado absolutista, sin embargo, al haber definido a la soberanía como “poder absoluto y perpetuo de una república” puso en marcha un exitoso y constructivo camino para legitimar el ejercicio absolutista del poder del Estado.

Para este pensador francés toda superación de situaciones de crisis era posible en la medida en que se encontrara primero y se afanzara después una instancia inapelable capaz de instaurar y asegurar la concordia y paz. La soberanía se convirtió en definitiva en el constituyente concepto jurídico-político válido y capaz de ponerle punto final a toda situación de crisis que, en el caso particular de Francia estaba “castigada por tormenta tan impetuosa que hasta el propio capitán y los pilotos están cansados”²¹.

Análogas observaciones pueden hacerse con respecto a la construcción del fenómeno ciudadano. La historia conceptual y política de la ciudadanía muestra también su carácter performativo. El éxito de la construcción de este concepto está en que este lenguaje es usado no solo para decir algo sobre algo, sino para hacer algo²². De esta manera, al referirse la ciudadanía no solo a la condición legal de igualdad sino a una forma de identidad que expresa una pertenencia, (inter)subjetivamente construida por actores sociales a una comunidad política, terminó permitiendo que el vigor, la estabilidad y el parámetro de funcionamiento de una democracia moderna no dependa solo de la valía de las instituciones de la libertad constitucional sino también de lo que los/as ciudadanos/as hagan con ellas²³. Por lo tanto, el carácter performativo de estos construidos fenómenos termina construyendo una realidad que es resaltada como realidad colectiva, de carácter específico.

La primera parte de este trabajo se dedicará a presentar en términos muy generales algunos lineamientos teóricos correspondientes al proceso de formación del Estado moderno para, en la segunda parte,

²⁰ Bodin define a la “república como el recto gobierno de varias familias y de lo que les es común, con poder soberano”. Bodin, J., *Los seis libros de la República* (Madrid: Tecnos, 1986: LV).

²¹ *Ibidem*: LXII.

²² Austin, J.L., *Cómo hacer cosas con palabras* (Madrid: Paidós, 1982).

²³ Habermas, J., “Citizenship and National Identity: Some reflexions on the future Europe”, en *Praxis Internacional*, Nro. 12, 1992: 7.

introducir las cuestiones relativas al problema de la democracia en su vinculación con la ciudadanía y, en la tercera y última parte, plantear algunas ideas referidas a la relación entre democracia, ciudadanía, pluralidad y reconocimiento.

1. Algunos lineamientos sobre el proceso de formación del Estado moderno

El proceso de formación del Estado moderno se comprende cuando se tiene en cuenta que este fue posible tras el derrumbamiento del mundo medieval y el surgimiento de nuevas divisiones políticas y conflictos religiosos. Ya a fines del siglo XVI, pero fundamentalmente durante el siglo XVII, las nuevas controversias en torno a la naturaleza, alcances y límites de la autoridad política, comenzaron a desarrollarse dentro de una perspectiva que iba centrándose en la necesidad de consolidar una estructura de dominio político-territorial legítima. El concepto de soberanía se constituyó en el emergente de la organización del Estado moderno y el que permitió la posterior ubicación y desarrollo de la democracia y los procesos que proporcionaron su consolidación. El objetivo de esta sección es presentar a grandes rasgos algunas ideas sobre este proceso histórico de formación.

El centro de la idea del Estado moderno se encuentra en la aceptación de un orden impersonal legal o constitucional, delimitando una estructura de autoridad, que define la naturaleza, la forma del control y la administración de una comunidad determinada. Este orden fue anunciado, especialmente por Bodin y Hobbes, como una nueva forma de poder político separada tanto del gobernante como del gobernado que constituiría el punto de referencia político absoluto dentro de una comunidad y de un territorio específico.

Fue tarea de historiadores, juristas y funcionarios franceses, entre los que se encontraba Bodin, hacerse cargo de las funciones que requería afrontar la reconstrucción de un mundo en crisis²⁴. Para ellos, la superación de la crisis iba a ser posible en la medida en que se encontrara una instancia inapelable capaz de instituir y mantener la concordia y la paz. A través del concepto de soberanía, acuñado por Bodin en los términos de poder permanente y perpetuo de una república se va inculcando paulatinamente en las conciencias tanto la necesidad de un ejercicio absoluto del poder político como la necesidad de recomponer las bases de la obligación política. Tenía que ser reinventado, por lo tanto, el cuerpo político y místico del reino.

²⁴ Francia es escenario en el siglo XVI de complejos fenómenos de íntima imbricación entre religión y política.

Por su parte, Hobbes (siglo XVII), partiendo del estado de naturaleza como estado que lógicamente antecede a la formación de la sociedad política donde cada individuo lucha en una guerra de todos contra todos por su propia conservación y por el logro del poder para alcanzar el mejor fin, llega al planteamiento de la necesidad de creación artificial de un Leviathan. Este monstruo artificial es consecuencia de que es la razón de los hombres la que los hace conscientes del hecho de que para asegurar su propia conservación había que sustituir la anarquía y el miedo del estado de naturaleza. Será, pues, el Leviathan²⁵ el encargado de dar seguridad a la convivencia social y al tráfico comercial.

Para este filósofo, cada hombre conviene con otros hombres en otorgar a un soberano su derecho a gobernarse siempre y cuando todos los demás miembros de la futura sociedad política hagan lo mismo. De esta manera, y a través de un solo acto, Hobbes constituye la sociedad política e instituye la soberanía, no pudiendo esta última ser objeto de ninguna división, ya que toda división conduce a la disolución social. En definitiva, la institución del Estado y la concentración de la soberanía indivisible permiten que los hombres persigan sus diversos fines en una seguridad general y de manera ordenada.

En consecuencia, la teoría de la soberanía territorialmente ubicada y materializada en la unión del cuerpo político territorial con el cuerpo “místico” del rey²⁶, se fue construyendo como una teoría de las posibilidades y de las condiciones del ejercicio legítimo del poder político. Se abocó a dos preocupaciones específicas: una referida al lugar adecuado para que residiera la soberanía y la otra al alcance legítimo de su constituyente poder político.

Partiendo de esta caracterización, el Estado pacificador comienza a articularse en términos de soberanía política, cuya función es pacificar hacia el interior y diferenciar hacia afuera. Se trata entonces del problema del “cierre del espacio como principio de estructuración”²⁷ como de las implicancias que esta clausura territorial del espacio ocasionó. El cierre del espacio que asegura la soberanía del Estado es, pues, liberación frente al poder de otros y unificación interna del propio poder.

Por lo que se refiere a las implicancias de la clausura soberana del espacio territorial podemos decir que una de ellas se refiere al proceso de doble afirmación que realiza la soberanía. Con respecto al interior del espacio, favoreció procesos de inclusión, mientras que en lo que

²⁵ Hobbes se refiere al monstruo bíblico que en los Libros de Job y de Isaías aparece como Leviathan. Es un monstruo marítimo representante del caos original del mundo.

²⁶ Kantarowicz, E., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. (Madrid: Alianza Editorial, 1985).

²⁷ Maravall, J.A., *Estado moderno y mentalidad social*, 2 vols. (Madrid: Revista de Occidente, 1972: 44).

competite a su exterior, produjo a través de la fijación de fronteras procesos de exclusión. Concomitantemente a este doble proceso, otra de las implicancias es pensar que la violencia se constituyó en su lógica comunicativa. Los Estados soberanos se construyeron comunicándose violentamente tanto hacia el exterior como hacia el interior. El sistema europeo de Estados reconocidos formalmente en la Paz de Westfalia (1648) inaugura el tiempo de reconocimiento y consolidación del Estado moderno.

En el proceso de formación del Estado moderno cabe pues diferenciar dos periodos. Uno de orden transitorio donde se configura políticamente como Estado absolutista. Es la constitución de un sistema de gobierno central que condensa y concentra el poder político²⁸; y otro iniciado simbólicamente, salvo para el caso inglés, a partir de la revolución francesa de 1789 y que a su vez puede ser caracterizado a través de dos pilares fundamentales y abstractos: 1) como Estado liberal de derecho y 2) como Estado-nación. La “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, genuino acto de muerte del Antiguo régimen y la ulterior constitución de 1791, son el punto de inflexión a partir del cual se generalizó el Estado como forma casi universal de organización política de la sociedad moderna.

Después de considerar a grandes rasgos algunos de los elementos que explican la génesis del Estado moderno, podemos concluir diciendo que estos se formaron en Europa como ámbito y ejercicio de un dominio soberano sobre un territorio delimitado. Como estado administrador y fiscal²⁹, el Estado moderno fue no sólo institucionalizándose jurídicamente cada vez más, sino también haciéndose cada vez más dependiente del desarrollo de la economía capitalista³⁰ y en consecuencia del tráfico comercial burgués. Es finalmente durante el siglo XIX que el Estado nacional abrió su espacio territorial interno para el establecimiento de formas democráticas de legitimación y extendió a través de su política imperial-colonial su dominación económica y política a otras regiones del planeta que, más allá de las resistencias que esta política generaba, la aplicaron con elevados grados de despotismo y utilización de la fuerza, hasta alcanzar el nivel de la hobbesiana muerte violenta.

²⁸ Held, D., *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita.*, op.cit.: 59.

²⁹ Habermas, J., *La constelación posnacional*, op.cit.: 74.

³⁰ Es el problema abordado por Marx y sus diversas tradiciones. Marx estudia el problema de la formación del Estado en marco de la génesis y estructura de los procesos económicos del capital.

2. Democracia y ciudadanía

Es de la mano de la consolidación del Estado moderno que la democracia con su estructural componente ciudadano comienza a repensarse como una de las formas más convenientes y adecuadas para legitimar el ejercicio del poder soberano y diseñar así la convivencia social. Como ya se ha expuesto, fue con la Revolución Francesa de 1789 cuando la idea de democracia como forma legítima de organización política comienza nuevamente a ocupar un lugar en el vocabulario político de la época. Las disputas en torno a las nuevas instituciones que debían reemplazar a las del Antiguo Régimen ubicaron a la democracia en el centro del debate. Las visiones enfrentadas en torno a la soberanía popular y a la representación de igual tenor no hicieron más que exteriorizar los problemas que de ahí en más enfrentaría la democracia.

La idea de democracia deriva su poder e importancia de la idea de autodeterminación, o sea, de la noción de que los miembros de una comunidad política –los ciudadanos– deben poder elegir libremente las condiciones de su propia asociación, y que sus elecciones deben constituir la legitimación básica de la forma y dirección de la colectividad política. Consiguientemente es dentro del ámbito del Estado donde comienza a originarse el proceso a través del cual se va a ir construyendo la democracia y el sujeto-ciudadano.

Se comienza a entender a la democracia en el sentido de un tipo-ideal y no tanto como meta deseable, como el poder que la asamblea de ciudadanos (*dêmos*) tiene para tomar decisiones colectivas, imperativamente vinculantes, mediante acuerdos alcanzados entre las libres decisiones³¹.

Libertad e igualdad son los sustantivos de la democracia. Tocqueville los identificó puntualmente cuando expuso la irresistible preferencia que los hombres modernos tienen hacia la democracia en la erosión de todas las barreras que separan al Estado y a los estamentos entre sí. Además de constatarlo en la cerrada defensa que hacen del espíritu de libertad y de la búsqueda por la igualdad de las condiciones y el logro de la igualdad política.

“Una nación que alberga comparativamente menos pobres y menos ricos, menos poderosos y menos débiles, que ninguna otra de las entonces existentes en el mundo; un pueblo en el que, a pesar del régimen político, la teoría de la igualdad se ha adueñado de las mentes y el gusto por la igualdad de los corazones, un país mejor unido ya en todas sus partes que ningún otro, sometido a un poder más centralizado capaz y más fuerte, y en el que, no obstante, el espíritu de libertad siempre vivo ha tomado desde épocas recientes un carácter más general, más sis-

³¹ Bovero, M., *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores*. (Madrid: Editorial Trotta, 2002: 17-18).

temático, más democrático e inquieto, tales son los principales rasgos que marcan la fisonomía de Francia a fines del siglo XVIII.”³²

La noción de la idea de igualdad democrática apunta por consiguiente a esa forma de gobierno o régimen político en el cual todos los miembros de una determinada asociación política –todos los ciudadanos– tienen el derecho y el poder para participar en las decisiones colectivas. La democracia es, por lo tanto, expresión de participación ciudadana en el proceso de la decisión política a partir de una facultad igualitaria que se demuestra en el axioma de que todos los juicios, opiniones y orientaciones políticas poseen igual reconocimiento. Este axioma asume la conjetura de que toda diferencia entre grupos que reconocen alguna identidad excluyente y/o clases sociales no influye en la capacidad de juicio o en la deliberación, es decir, en la condición de dignidad política que reviste al individuo³³.

Al mismo tiempo, la libertad política es otro de los sustantivos de la democracia y se vincula con la cuestión de la libertad del ciudadano como sujeto político. Si nos retrotraemos al planteo de Rousseau, vemos que la libertad política es la respuesta que da a la cuestión acerca de cómo es posible que el individuo sea a la vez soberano y súbdito, es decir, cómo puede estar sometido a un ordenamiento social y seguir siendo libre. Una de las respuestas posibles está precisamente en su idea de participación ciudadana. La sociedad política descansa, para Rousseau, en un acuerdo voluntario por el cual los hombres deciden renunciar a la libertad del estado de naturaleza, para provecho común y disponer de una libertad para vivir según leyes. Cuando los hombres se reúnen para formar la sociedad, la soberanía que originariamente les pertenecía como individuos atomizados pasa a pertenecerles corporativamente. Y esa soberanía es inalienable.

Esta doctrina de la soberanía popular es la que representa entonces el lado democrático de la teoría política de Rousseau por más que en el Libro III, *Del Contrato Social*, haya escrito que un gobierno democrático “por su grado de perfección no conviene a los hombres”. Tomando el término en su acepción más rigurosa –sostendrá el filósofo ginebrino–, jamás ha existido verdadera democracia, y no existirá jamás. Va contra el orden natural que el mayor número gobierne y el menor sea gobernado³⁴.

No hay democracia sin ciudadano. Este apotegma nos sirve para detenernos en algunas de las cuestiones que en su desarrollo van dando forma al concepto de ciudadanía y a la praxis ciudadana. El (re)

³² Tocqueville, A. de, *Inéditos sobre la revolución* (Madrid: Editorial Dossart, 1980: 9).

³³ Bovero, M., *Una gramática de la democracia. Contra el gobierno de los peores.*, *op.cit.*: 26-52)

³⁴ Rousseau, J.J., *Del contrato social* (Madrid: Alianza Editorial, 1998: 94).

lanzamiento y la difusión de este concepto en el debate teórico político es deudor del ya clásico estudio del sociólogo Alfred Marshall (1949) sobre “Ciudadanía y Clase Social” y simultáneamente afín tanto a las interpretaciones de la teoría de la democracia y de los procesos de democratización como a los correspondientes a los problemas de identidades y pertenencias colectivas.

La ciudadanía ha surgido como resultado de las luchas que emprendieron clases, grupos y movimientos, termina siendo un status de pertenencia a una comunidad política sobre la base del reconocimiento de agentes con iguales derechos y deberes, libertades y restricciones, poderes y responsabilidades³⁵. En este sentido, la teoría contemporánea de la ciudadanía concuerda con el problema de la definición del estatus de ciudadanía que corresponde al individuo moderno; es reivindicado por este para ser algo más que un sujeto de deberes y destinatario pasivo de las órdenes de obediencia político. Es decir, es reivindicado por el hombre moderno para traspasar su condición de súbdito.

Desde el punto de vista teórico, la ciudadanía constituye el centro político de la democracia. El ciudadano fue una noción principalmente construida por Siéyes. En su ya clásica obra *Qué es el Estado llano* expone su idea de ciudadanía cuando reclama que, para la afirmación de la igualdad de todos y entre todos, los votos en la Asamblea de los Estados Generales convocada por Luis XVI en 1789 deben ser por cabezas y no por clases. “La verdadera intención del tercer estado es tener en los Estados generales una influencia igual a la de los privilegiados. ¿Puede, repito, pedirse menos?”³⁶ Lo nuevo construido es el hecho de que los hombres participando políticamente, aún viviendo en condiciones desiguales, se reconocen iguales. La condición de igualdad no está en contradicción con las situaciones de desigualdad.

El avance del capitalismo, por ejemplo, ocasionó grandes desigualdades económicas, produjo disparidad en las riquezas y contribuyó a generar un ejército de hombres desiguales por su desigual condición

³⁵ Los derechos que para Marshall componen la ciudadanía son los derechos civiles, políticos y sociales. Entiende por los primeros a aquellos derechos que competen a la libertad individual de las personas. Las instituciones que los amparan son las provenientes de la igualdad ante la ley y el derecho al contrato. Los “derechos políticos” son los referidos a esos derechos que crean la posibilidad de participación en el ejercicio del poder político como integrante de un cuerpo investido de autoridad o como elector de ese cuerpo. El sufragio universal es la institución que efectiviza que lo que se profesa como principio pueda cumplirse en la práctica y los “derechos sociales” son aquellos que efectivamente materializan la posibilidad de compartir en común la vida de la civilidad. Incluyen una amplia gama de derechos que va desde el derecho a la mínima, aunque más no sea, seguridad y bienestar económico. Son los otorgados por el Estado y por lo tanto los que pueden entrar en contradicción con la lógica del capitalismo, que es lógica de la desigualdad social. Marshall y Bottomore, *Ciudadanía y clase social* (Buenos Aires: Losada, 2005: 71-72).

³⁶ Siéyes, E., *¿Qué es el tercer estado?* (Madrid: Alianza, 1994: 52).

en el punto de partida para contratar. Para Marshall esta desigualdad de riqueza, ingresos y condiciones de vida no altera la condición de igualdad que el ser ciudadano otorga. La ciudadanía se establece como condición de legítima igualdad sobre criterios de membresía y justicia por sobre las desigualdades sociales y económicas existentes³⁷.

Este desarrollo del sujeto ciudadano coincide con el paso de la situación de *status* social a la del *contrato* social. Esto significa sostener que de lealtades personales que legitimaban estructuras de dominación tradicional estamental se arribó, a través de numerosos conflictos, a la formación de una estructura estatal donde el Estado pasó a ser el único origen de la ley positiva y la fuerza legítima dentro de su propio territorio y el único componente del sistema de lealtades identitaria de sus ciudadanos. El discurso político incorporó al concepto de ciudadanía las exigencias de justicia y de pertenencia. Fundamentó esta exigencia sobre la base de una concepción íntimamente vinculada al reconocimiento y posesión de conjunto de derechos universales legalmente reconocidos por el Estado.

No se discute la condición legal de la ciudadanía, sin embargo no es simplemente un estatus legal explicado por un agregado de derechos y responsabilidades sino que es también, y fundamentalmente, una identidad compartida, una expresión de pertenencia a una comunidad política por encima de un heterogéneo conjunto de identidades personales y grupales como las que se evidencian en las filiaciones étnicas, religiosas, de género o de clases, entre otras. La ciudadanía entonces proporciona un punto de referencia por el cual los ciudadanos se reconocen como miembros de una asociación política por encima de nuestras vidas y múltiples compromisos personales y grupales. Mientras para Marshall la ciudadanía es un estatus de pleno derecho que implica participación de los individuos en la determinación de las condiciones de su propia asociación³⁸, y para Dahrendorf no es sólo un conjunto de derechos y obligaciones, sino fundamentalmente algo perteneciente a una unidad social y, en especial, a una nacionalidad³⁹, para Held se piensa a la ciudadanía como el estudio de los dominios en que los ciudadanos han desarrollado sus propias actividades dentro de y para vencer ciertas restricciones de la organización política imperante en el estadio de esas luchas sociales⁴⁰.

³⁷ Kerz, M., "Ciudadanía: Un debate contemporáneo", en *Postdata. Revista de Reflexión y Análisis Político.*, Nro. 6 (Buenos Aires, 2000: 41).

³⁸ Marshall y Bottomore, *Ciudadanía y clase social*, *op.cit.*: 24.

³⁹ Dahrendorf, R., *El conflicto social moderno*, *op.cit.*: 39.

⁴⁰ Held, D., *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita.*, *op.cit.*:54-56.

3. Democracia: pluralismo-reconocimiento

En la actualidad, uno de los grandes problemas que enfrentan los Estados con regímenes democráticos es el referido a la creciente distancia que se produce entre inclusión-exclusión. Esta realidad social contradice el principio toquevilliano que define a la democracia en términos de igualdad de condiciones como pilar de la configuración del hombre democrático y pone incluso en tela de juicio aquella parte de la teoría ciudadana que ve en la pertenencia, y no solamente en el derecho a tener derechos, la efectiva condición de ser de la ciudadanía.

Es la asociación política la que reconoce las pretensiones individuales como legítimas y es solamente la fuerza colectiva la que confiere a estas pretensiones el carácter de derechos efectivos. Ahora bien, ¿qué grado de compatibilidad puede haber entre estos planteos cuando la brecha entre los unos y los otros, entre los que están adentro y los que están afuera, se hace cada vez más ancha y profunda? Ante esta condición, la pregunta que surge entonces está referida a cómo puede la democracia sobrellevar eficazmente su condición plural y reconocer las diferencias cuando un gran número de agentes sociales se encuentran en posiciones rebajadas o estigmatizadas con respecto a la misma lógica democrática de igualdad e inclusión social.

Estas preguntas se formulan con el propósito de poner en discusión algunos de los complejos problemas surgidos en torno a las yuxtapuestas relaciones entre democracia, pluralismo y diferencia. Podemos decir que, a medida que las demandas de inclusión social son más complejas, la típica noción de igualdad democrática, o sea, de igualdad-entre-individuos-iguales, va cediendo su lugar a la formulación que pone el acento no ya en la condición de igualdad entre iguales, sino en la de igualdad entre diferentes. La inclusión social no solo favorece todo tipo de diferencia sino que fundamentalmente hace posible el ingreso del "otro" a través de fronteras permeables.

Pero la igualdad se apoya en un nivel de equivalencia suficiente para al menos, soportar una noción de membresía correspondiente con el reconocimiento de la igualdad de derechos, responsabilidades y relaciones-entre. ¿Cómo pueden admitir las democracias representativas requerimientos de derechos diferenciados?

Es necesario entonces poner la mirada en la tolerancia como uno de los constituyentes principios de la democracia. Entendemos que la vinculación entre democracia y tolerancia es en la medida en que simultáneamente se acepte que es el agente individual y/o colectivo la razón de ser de una sociedad democrática. De ahí que como efecto contenido de esta relación está el reconocimiento de que la democracia también tiene sus propios límites. Estos instituyen hasta dónde puede llegar el espacio de

confrontación en una democracia. Los límites marcan el punto de lo permisible en el ascenso de la intensidad de los conflictos sociales y políticos.

El fundamento de la tolerancia reside precisamente en que ningún ciudadano puede atribuirse la posición de poseedor “del” fundamento de la sociedad y por ende la de considerarse “el” representante de su totalidad. Sin embargo, la tolerancia se resiste a amparar las diferencias. Se resiste a amparar la emergencia; o sea a mostrar –en el sentido nietzscheano del término– cómo la permanente lucha de unos contra otros se desarrolla entre adversarios que no pertenecen al mismo espacio⁴¹.

Más allá de que los planteos sobre la democracia no realizan la distinción entre pluralidad y diferencia y que la semántica castellana no reconoce la distinción, el párrafo precedente nos lleva a plantear la idea referida a que una democracia se lleva mejor con la pluralidad que con la diferencia-emergencia. Pluralidad y diferencia, aunque puedan ser identificadas como sinónimos, se diferencian cuando se los construye como conceptos teóricos. Sólo a partir de esa construcción se puede explicar por qué la democracia es menos afín a la diferencia que a la diversidad que tiene la pluralidad.

Vayamos de a poco. Las preguntas más importantes con las que se enfrentaron los teóricos ingleses del siglo del XVII fueron las referidas a cuál era la actitud política adoptar para aquellas personas que se negaban a atender los oficios religiosos de la Iglesia Anglicana⁴²; qué sanciones adoptar con aquellos que desobedecían la ley; si tenía el magistrado la autoridad de juzgar los comportamientos privados o no; de dónde procedía la autoridad. En definitiva, estas preguntas fueron las que se plantearon en el tiempo que va desde Hobbes a Locke, pero fue este último filósofo quien con sus respuestas contribuyó a que toda una tradición de discurso se pensara sobre la base de la articulación entre democracia, ciudadanía y tolerancia.

Fue entonces John Locke quien que, tras haber cambiado su posición⁴³ después de conocer en 1667 a Anthony Ashley Cooper⁴⁴, afirmó con firmeza el principio de no-interferencia de los magistrados en

⁴¹ Nietzsche, F., *La Gaya Ciencia* (Buenos Aires: Sarpe, 1983: 111-148).

⁴² En 1670 la Iglesia Anglicana lanza una feroz represión contra los disidentes religiosos, desatando una verdadera caza de brujas que culminará con una quema y censura de libros, cientos de prisioneros y muchos rebeldes enjuiciados, torturados y asesinados. Esta persecución fue contra católicos y ateos.

⁴³ En la vida de Locke (1632-1704) hay una evolución desde sus simpatías juveniles por la monarquía de Carlos II Estuardo hasta la militancia liberal y el apoyo activo al régimen parlamentario coronado por Guillermo de Orange.

⁴⁴ Posteriormente nombrado Conde de Shaftesbury. Opositor al derecho divino de los reyes y defensor del parlamento como institución constituyente de la organización política monárquica. Se lo considera fundador del partido *whig*. La revolución inglesa de 1688 abolió el derecho divino del rey y estableció el predominio del parlamento en su sistema político.

las decisiones privadas de aquellos que eligen su propio camino. Las creencias religiosas y las prácticas para el credo religiosos tienen “*an absolute and universal right to toleration*” (1689). El Estado, para Locke, tenía como única finalidad proteger los intereses civiles de los ciudadanos y no interferir en sus creencias religiosas. De esta manera Locke, frente a la diversidad, adopta como táctica la reducción del poder de la religión organizada para dejarla confinada al ámbito de lo privado, de las creencias individuales y no de representación colectiva. Sin embargo, la tolerancia tiene como límite todas aquellas “opiniones contrarias a la sociedad humana o a las reglas morales necesarias para la preservación de la sociedad civil”⁴⁵. Católicos y ateos representaban, en esos momentos, los grupos que se ubicaban más allá de la frontera que la tolerancia establecía. Eran percibidos como diferencias-emergencias y no como diversos dentro de una sociedad plural.

Locke limita el ámbito de competencia del Estado a la decisión sobre las controversias entre los individuos en un marco de pluralidad y tolerancia⁴⁶. La observación de las experiencias le muestra una diversidad de opiniones e intereses entre los hombres, manifiestos en la elección de distintos caminos individuales de búsquedas de la felicidad, que hacen inevitable el desacuerdo y el conflicto. De ahí se desprende que la necesidad y la organización de un Estado es consecuencia de las formas específicas que adoptan las relaciones sociales que, a su vez, son producto de las dispares elecciones individuales. En este sentido, la tolerancia como semblante de la diversidad de y entre opiniones, creencias y acciones de individuos y grupos forma parte, aunque endeblemente, de las formas de organización política democrática que adquiere la coexistencia social⁴⁷.

Podemos, por lo tanto, entender al pluralismo como la *diversidad* de formas que adoptan las opiniones, usos y prácticas políticas dentro de un orden establecido y libremente aceptado. Lleva en sí la posibilidad de la tolerancia de opiniones y acciones contrarias en las relaciones interindividuales siempre y cuando no pongan en jaque las reglas de juego acordadas, en términos mayoritarios, por la sociedad en cuestión. Esta especie de legitimidad de las posiciones diversas dentro de un sistema de conflictos expresa, en definitiva, una concepción pluralista de la democracia. La democracia supone entonces un pluralismo de identidades a las que los ciudadanos, si bien no están soldados, perciben como no-enemigas con respecto a las formas de organización política de su convivencia social.

⁴⁵ Locke, J., *Carta sobre la tolerancia* (Madrid: Tecnos, 2002: 89).

⁴⁶ Locke, J., *Segundo Tratado sobre el Gobierno civil* (Madrid: Alianza, 1990).

⁴⁷ Wolin, S., “Democracia, diferencia y re-conocimiento”, *op.cit.*:137-140.

Pasando al problema de la diferencia-emergencia, este está estrechamente vinculado al de la identidad. El problema que se le presenta a la democracia como comunidad paradójica está referido a cómo ser portador de derechos sin enfrentarse a la lógica del binomio diferencia-identidad. Esta última palabra está extensamente difundida e incorporada en las discusiones que sobre la diferencia cultural y el reconocimiento se establecen. Se transformó en una palabra hiperdensa, cargada de significado, a la que se recurre cuando se quieren explicar los acontecimientos que exteriorizan movimientos colectivos que reclaman el respeto y reconocimiento de sus diferencias⁴⁸.

La identidad es un término ambivalente que puede referirse a la acción de conocimiento de uno mismo, a la de igualdad de propósito que dos o más grupos comparten, o a la distintiva y excluyente forma de igualdad que construye una comunidad agraviada sobre la base de sus cualidades específicas (género, etnia, preferencia sexual). Esta demanda de identidad siempre va acompañada por la exigencia por parte de algún otro del reconocimiento de esa diferencia. Ello significa que la constitución de una identidad solo es posible a partir de su relación diferencial con los otros⁴⁹ y, en consecuencia, hay identidad porque hay diferencia.

Siguiendo a Wolin, este planteo significa aceptar como una de sus principales implicancias la indispensable existencia de un reconocedor cuya aprobación es evaluada como fundamental. Es detrás de este reconocedor donde descansa la existencia de identidades de grupos que se reconocen alrededor de ciertos atributos percibidos como equipotentemente compartidos. Grupos que a la vez exigen ser reconocidos porque se sienten amenazados, oprimidos y hasta despreciados⁵⁰. Este argumento presupone como específica polaridad en la cuestión del reconocimiento de la diferencia-emergencia su desarrollo en un contexto marcado por relaciones de poder. El proceso de construcción de sentido sobre la base de reconocimiento de atributos culturales comunes, al que grupo/s le da/n prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido se despliega de la mano de las tensiones que el ser reconocidos por ese uno pero plural reconocedor desarrollan.

En un sentido banal, una primera lectura de los argumentos expuestos alude al necesario proceso existente entre un reconocedor y un reconocido. Ahora bien, esta banalidad se esfuma cuando estos términos son tomados como puntos de partida para una concepción binaria de la política como,

⁴⁸ Marramao, G., "Paradojas del Universalismo" en *Sociedad*, Nro. 4 (Buenos Aires, 1994: 25-38).

⁴⁹ Wolin, S., "Democracia, diferencia y re-conocimiento", *op.cit.*:137.

⁵⁰ *Ibidem*: 139-148; Castells, R., *La era de la información. El poder de la identidad.*, Nro. 2 (Madrid: Alianza, 1997: 28).

por ejemplo, es la presentada por Hegel en su dialéctica del amo y del esclavo. La lucha por el reconocimiento pasa a ser entendida como una lucha entablada a muerte pero en la que no puede morir ninguno de los contendientes. La autoafirmación abstracta de las partes, que se menosprecian las unas a las otras, queda disuelta por el hecho de que los combatientes arriesgan su vida cancelando de este modo la particularidad. El resultado no es el inmediato conocerse del uno en el otro, es decir, la reconciliación, sino una actitud de los sujetos entre sí basada en el reconocimiento recíproco de que la identidad del yo solo es posible a través de la identidad del otro que me reconoce a mi-identidad que a su vez depende de mi reconocimiento. En definitiva, es el esclavo el que se reconoce como esclavo del amo. Esta dialéctica hegeliana se vincula con el problema de la diferencia en la democracia porque siempre nos recuerda que la contradicción es la condición interna de toda identidad. En definitiva, para Hegel el reconocimiento se ubica formando parte de un proceso de realización y reviste las formas de lucha por el reconocimiento.

El problema de la diferencia también es expuesto por Hobbes como un estado de enemistad-entre. Los individuos en el estado de naturaleza se reconocen-entre-si-en-la enemistad. El gran problema hobbesiano es por lo tanto cómo pasar del reconocimiento de los otros como enemigos a un Leviathan que les exige poner bajo su poder esa natural condición de enemistad para convertirla en atributos plurales y, por lo tanto, negociables. La diversidad supone la negociación mientras que la diferencia es reticente, más que un negociador reclama un “reconoceror”.

Poner de relieve estas líneas de conexión y desarrollo, aunque más no sea a título de ejemplos, fue para darnos pie al planteo referido a que la ampliación del lapso en que las diferencias pueden permanecer depende de la habilidad con que se lleva a cabo la política de la ciudadanía. En una democracia, la ciudadanía según hemos dicho se construye sobre la base del reconocimiento de que la condición de membresía de y entre sus ciudadanos/as se alcanza cuando se reconoce que la ciudadanía es no solo la constituyente piedra angular, sino el medio y fin de la organización política democrática.

La democracia y solo la democracia puede denominarse con todos los pergaminos organización paradójica. Y porque la experiencia nos indica que no queda muy claro en qué sentido los sectores vulnerables, por ejemplo, llevan una vida democrática es que planteamos que no es a pesar de ello, sino precisamente por ello, que la vinculación entre democracia y ciudadanía con sus tensiones entre diversidad y diferencia no es una vinculación ingenua, pacífica, sino que es precisamente la historia de su tensión y de su reestablecimiento. Es asimismo un problema sobre su extensión, alcance y calidad en dependencia de la participación y los reclamos de reconocimiento de la diferencia en la diversidad.

