



IX Jornadas de Investigación en Filosofía
FAHCE -UNLP

La confluencia entre el discurso y la acción como lugar de la política

Graciela Bosch
(UBA)

Introducción

Señala Hannah Arendt que existe una tendencia, en los medios académicos y en los políticos, a asociar el poder con la violencia. La confusión tendría su origen en la convicción muy arraigada respecto de que la cuestión política más importante consiste en responder la pregunta: “¿quién manda a quién?” (Arendt, 1973: 146) Esta declaración implica que, en la reducción de los asuntos públicos a la cuestión del dominio, se ponen en juego interpelaciones identitarias.

Por tal motivo, en el presente trabajo nos interesa mostrar que, en el periplo que recorren los múltiples modos de ejercicio del poder, la cuestión de la identidad es el punto de cuya modulación dependen las asociaciones o segregaciones ejercidas entre la política y el dominio. Si la identidad es percibida como un campo en el que se llevan a cabo las distribuciones de poder y de violencia, nos parece relevante mostrar que existe una correlación entre las distintas interpelaciones y las posiciones asumidas respecto de la política y su negación.

Para ello, expondremos algunas perspectivas que se contraponen a la postulación de un “yo” soberano y absoluto, al que se atribuye complicidad simbólica con la violencia, y de un “nosotros” que, junto con los valores burgueses de seguridad y orden, arriesga cualquier identidad. Esas perspectivas enfatizan la posición del “tú”, como identidad expuesta en su singularidad frente a los otros y, por eso mismo, vulnerable y plural.

Seyla Benhabib refiere a estas cuestiones avanzando hacia nuevos aspectos del problema. En primer lugar, sitúa históricamente y dota de cuerpo a la emergencia de un ego masculino autosuficiente que fuga de la naturaleza a la cultura, asilando a las mujeres en un universo atemporal. (Benhabib, 1990: 134) En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, Benhabib refiere a las polémicas en torno a las perspectivas que consideran que las interpelaciones entre el sí mismo y el otro tienen lugar entre sujetos puros,

racionales y públicos, con prescindencia de los individuos concretos y las que, por el contrario, suponen que las relaciones se llevan a cabo entre individuos sujetos a sus núcleos íntimos-privados, que operan desde las diferencias surgidas de sus experiencias, sentimientos y emociones, a expensas de tipos de puntos de vista generales.¹ La existencia de tales polémicas nos permite poner en cuestión las separaciones dogmáticas entre lo público-político y lo privado.

En nuestro trabajo mostramos que ambos espacios constituyen una vasta cantera, cuyos confines se dilatan. Veremos cómo mientras algunas posiciones, asumiendo la humanidad en su ser concreto, extienden lo privado hacia lo público; otras, mantienen una rígida separación entre esferas, apelando a lo político en abstracto. Asimismo, expondremos una posición que sostiene la expansión de lo político, en tanto ámbito común, como territorio ganado a lo privado.

Con respecto a la relación entre política y violencia, utilizaremos como marco teórico las posiciones de Adriana Cavarero y Arendt. Las autoras señalan que la violencia puede ser usada como estrategia de sometimiento, con una finalidad intimidatoria, según la lógica instrumental de medios y fines; pero hay otro uso en el cual el terror es el único contenido. En este último caso, se trata de una violencia que ha perdido su finalidad y su cualidad de estrategia. En ese sentido, es una violencia “inútil e inexplicable”: se aplica en pos de la dominación total más que por la seguridad del régimen en el poder. (Arendt, 1973: 632- 633/Cavarero, 2009: 76-77) La primera forma refiere a una violencia que mantiene algunas pautas políticas, mientras que la otra apunta a la violencia total.

En lo que sigue, los tipos de interpelación y su articulación con lo público y lo privado, y la política y la violencia serán representados por algunos recortes que hemos realizado en las posiciones de Reinhart Koselleck, Cavarero, Arendt y Judith Butler. Esta selección obedece a que las diferencias específicas respecto de las cuestiones que indagamos nos permiten contrastar nuestras reflexiones.

I. Posiciones respecto de la articulación entre el reconocimiento, la política y la violencia

¹ Benhabib denomina a estas relaciones entre el sí mismo y el otro: el “otro generalizado” y el “otro concreto”. (Benhabib, 1990: 135)

a. Koselleck y la soberanía del yo

Reinhart Koselleck nos advierte que toda identidad se constituye por su articulación con otras identidades y que, en este proceso, cada identidad se afirma delimitando un espacio propio que se diferencia de otros espacios. (Koselleck, 1993: 205) Esta visión sobre la identidad, por un lado, reconoce su relacionalidad; por otro, postula un estilo identitario que, haciendo base en su centro, dirige conscientemente sus movimientos. Esta conformación voluntaria se enfatiza cuando Koselleck indica que si los conceptos usados en las identificaciones propias y las diferenciaciones con el otro no sólo son indicadores, sino también promotores de formación de identidad, su efectividad será mayor si las formas en que se califica al otro y a sí mismo encierran algo más que la simple denotación o descripción. (Koselleck, 1993: 205)

Koselleck diseña identidades racionales que fragmentan espacios y ocupan posiciones en la conformación misma de su estructura. Así, el par interior-exterior, que se presenta como uno de los dualismos posibles para la organización de las relaciones, afirma una identidad que en su constitución diagrama un campo de lucha. En ese campo, la distancia que se mantenga con el otro no es neutral. Al respecto, dice Koselleck: “no hay ninguna acción social o política que no se constituya delimitando otras acciones” (Koselleck, 1997: 77) Pero no todas las acciones a las que se atribuye la otredad son calificadas de la misma manera. En efecto, en la formación de las identidades, Koselleck expresa que hay modos de conceptualizar al otro de formas que implican un reconocimiento mutuo y modos que lo excluyen. Las relaciones que incluyen reconocimiento pueden asimilarse a las formas de violencia que Arendt y Cavarero califican como políticas. En estas relaciones, sus miembros distribuyen las determinaciones de sí mismos y del otro de manera que se pueda aplicar en los dos sentidos, por ambas partes. (Koselleck, 1997: 75) Se dirige a un adversario cuya presencia se reconoce, y al que le atribuye capacidad y disponibilidad de réplica en los términos de paridad con que fue interpelado.

Por la exclusión de reconocimiento, en cambio, el otro no es reconocido en su capacidad de devolver especularmente la enunciación, equilibrando el juego y determinando un diálogo. Es decir que, con el no reconocimiento del otro se excluye, también, la reciprocidad. A este tipo de ausencia de reconocimiento y denegación de

identidad pertenecen los fenómenos de violencia total. En su tratamiento de la violencia total, el autor regula las atribuciones de no reconocimiento, escalonando los elementos que intervienen en el proceso. Así, en el grado máximo de no reconocimiento en la interpelación al otro, las atribuciones son contrarias de manera desigual y aplicables unilateralmente. Esto significa que el otro es designado con una determinación que le es extraña y, en tal sentido, la atribución es una privación o un despojo. Asimismo, cuando el concepto “humanidad” oficia de criterio de demarcación de las identidades, quien se apropia del concepto se percibe a sí mismo con derechos para representar la humanidad; en cambio, al que se coloca fuera de esa representación, se le niega tal carácter. (Koselleck, 1993: 240) De modo que, con respecto a la violencia total, este autor no denota un fenómeno cualitativamente distinto de la política, sino un grado extremo del arco en que se inscriben los fenómenos de identidad y reconocimiento.

b. Cavarero y la vulnerabilidad humana

En contraposición a Koselleck, frente a la violencia total, Cavarero necesita acudir al neologismo “horrorismo” para significarlo. En la utilización del neologismo se expresa la excepcionalidad de un fenómeno que permanece al margen de la razón instrumental. Como en la perspectiva de Koselleck, también en la concepción de Cavarero está presente la privación de la humanidad. Pero para Cavarero, esta privación consiste en despojar a las víctimas inermes de su singularidad como vida humana, inmersa en la diferenciación plural de las otras vidas. Se trata de una impugnación en la que se elimina la diferenciación, homologando a los seres humanos bajo el rótulo de especímenes sustituibles. El horror, entonces, se manifiesta en la transformación de la singularidad humana en una masa de seres superfluos, cuyo homicidio también es impersonal. (Cavarero, 2009: 12) Por lo tanto, esta privación es absoluta, carece de grados.

Esta diferencia en la consideración de la violencia, divorciada de raíz de cualquier forma política, se deduce de la perspectiva de Cavarero acerca de la forma de interpelación que construye la identidad. En efecto, Cavarero, a diferencia de Koselleck, no postula un sujeto racional y centrado como forma de constitución de la identidad. No se trata del sujeto al cual Benhabib describe como un yo narcisista que confunde el mundo con su propia imagen, porque es incapaz de verse a través de los ojos de otro. (Benhabib, 1990: 132) Por

el contrario, Cavarero desvía su mirada del sujeto soberano y la dirige sobre la vulnerabilidad de los cuerpos, expuestos unos a los otros. Porque se apoyará en Arendt para formular la pregunta fundamental: “¿Quién eres tu?” (Arendt, 1993: 202) El reemplazo de la pregunta sobre el “qué”, por la pregunta sobre el “quién”, sitúa la relevancia del discurso y la acción para la determinación de lo humano. Determina una posición extática de un “yo”, cuya presencia es lenguaje que actúa sobre otro, y cuya humanidad depende de la pregunta enunciada.

Esta visión le reprocha al mundo contemporáneo el descanso de la humanidad en el individualismo y el comunitarismo. Contra el individualismo, Cavarero se opone a la engañosa noción de sujeto autosuficiente e invulnerable. La autora desenmascara la suficiencia de ese sujeto mostrando su aislamiento en un gregarismo difuso. Al respecto, desnuda la complicidad simbólica de un gregarismo que convierte a los hombres en redundantes con la violencia que convierte a los hombres en sustituibles. Contra la huída del “yo” a un “nosotros” comunitario, Cavarero, retomando a Arendt, advierte la existencia de una relación significativa entre el dominio total y la reducción del “yo” a la mera insignificancia. (Cavarero, 2009: 89-90) Al respecto, Arendt señala cómo el descontento de la sociedad de preguerra por los valores burgueses individualistas condujo a la pasión por el anonimato y al abandono del yo, como escape a la identificación social y las funciones impuestas por la sociedad. (Arendt, 1987: 512-516) Para ambas autoras, esa huída significa el descargo de la responsabilidad ética o política.

El traslado del “yo” o el “nosotros” al “tu” significará, en cambio, una apertura a la resolución política de la violencia. Porque el éxtasis del “yo”, como vulnerable, puede resolverse en la entrega de la herida: la apertura de la grieta por la que se diluirán los límites de lo humano, consumando el ultraje; pero también puede trocar la violencia en cuidado del otro, en el reconocimiento de la herida común. En suma, se expone la herida, pero también se posibilita la cura. Cavarero afirma: “Por la herida sufrida (...) la atención se desplaza hacia la herida del otro a fin de reconocer la común condición de vulnerabilidad”. (Cavarero, 2009: 45) Así, en contraposición a la noción clásica hobbesiana de igualdad de los cuerpos como condición de posibilidad de matarse unos a otros, Cavarero postula la diversidad de los cuerpos expuestos, en su vulnerabilidad, unos frente a otros, como condición de un compromiso ético político.

c. Hannah Arendt y la singularidad como garantía de la libertad

El carácter único y no sustituible es consecuencia de la singularidad de cada uno de los seres, en un concierto de seres plurales y diversos. La singularidad en la pluralidad de cada vida humana es clave en las elaboraciones de Arendt, quien refiere a este fenómeno como “la paradójica pluralidad de los seres únicos”. (Arendt, 1993: 201) Interesada especialmente en la cualidad política, Arendt, a diferencia de Cavarero, desestima el carácter corpóreo² de la pluralidad humana pero, como Cavarero retoma, hace del discurso y la acción el fundamento de la singularidad. En efecto, afirma Arendt, “una vida sin discurso y acción está muerta para el mundo (...) ya no la viven los hombres” (Arendt, 1993: 201) Signada por la libertad, el programa para una vida humana que propone Arendt no se abre al discurso y la acción por necesidad, sino para trascender lo dado. De este modo, la espontaneidad contra la necesidad es una característica fundamental de la vida política. Al respecto, dice Arendt: “Los que aspiran a la dominación total deben liquidar toda espontaneidad, tal como la simple existencia de la individualidad siempre engendrará” (Arendt, 1987: 676)

Para Arendt, como para Cavarero, estas características diferencian la política de la violencia. Dado que la violencia requiere acciones regladas y ocultas, contra la acción libre y la luz; para Arendt, el discurso y la acción revelan su carácter político cuando los hombres están “junto a” y no “contra” o “a favor de” otros. Pura exposición, signada por la inseguridad y en un medio intangible, así señala Arendt las condiciones políticas de lo humano. Por la primera condición, expresa Arendt que el “quién” se revela mediante signos casi oraculares, inestables y no sujetos a contrastación. Por la segunda condición, en el proceso de hablar y actuar unos para otros se fabrica una trama de relaciones humanas que no deja resultados tangibles, sólo referencias inscriptas en un medio históricamente preexistente que, sin embargo, se reconstruye permanentemente . (Arendt, 1993: 206-207)

d. Judith Butler y la identidad ficcional

Nos parecen relevantes algunas de las impugnaciones que Butler realiza a los conceptos de singularidad y a la recusación del “nosotros”, así como las consecuencias respecto de las

² Dice Arendt: “son los modos en que los seres humanos se presentan unos a otros no como objetos físicos sino *qua* hombres” (Arendt, 1993: 200)

perspectivas éticas y políticas que se desprenden de su crítica en *Dar cuenta de sí mismo*. En tal sentido, consideraremos sus objeciones a la justificación de la insustituibilidad fundada en la singularidad de los seres humanos y las relaciones diádicas del “yo” al “tú”. Para esta autora, el hecho de que la singularidad se manifieste al otro en la mera exposición, la vacía de contenido. De este modo, las singularidades tendrían en común esa falta. Pero si encontramos un punto en común, la singularidad se debilita y la sustituibilidad se infiltra por las hendiduras de ese hueco. Y de nada vale, insiste Butler, apelar a la apariencia de un cuerpo singular, en un lugar y tiempo determinado. Sabemos, por Hegel, que el “esto” menta al universal: cada uno y todos los cuerpos son este cuerpo. (Butler, 2009: 53)

Asimismo, esta crítica es funcional para objetar la huida del “nosotros”, propiciada por Cavareto y, antes que ella, Arendt. En efecto, Butler se resiste a aceptar la estructura diádica relacional a expensas de lo social y denuncia el carácter incompleto del acto de reconocimiento del “yo” al “tú”. Así como Arendt refiere a la historia que precede a cada actualización temporal, Butler da cuenta de las normas que nos preexisten y que se mantendrán indiferentes después de cada muerte. Advierte que las normas tienen una temporalidad histórica que no nos pertenece, pero otorgan el marco a nuestra inteligibilidad. La cuestión se conecta con una sociabilidad que excede las singularidades y de la que no podemos desentendernos. De modo que la sociabilidad aparece cada vez que pretendemos explicarnos como únicos: nos presta sus instrumentos de análisis y su lenguaje. En suma, el carácter relacional de las identidades se sostiene en un contexto de normas que regulan estas relaciones, y que rompen la estructura diádica. (Butler, 2009: 156) Pero, al tiempo que recoge el carácter social de toda relación, esta recuperación sacrifica el carácter único de los sujetos. La política volcada hacia el nosotros concreto extiende sus límites abarcando partes de lo privado.

Butler marca una serie de límites a la concepción de una ética que considera cristalizada, porque el lugar que le ha elegido está siempre en construcción. El hecho de que irrumpimos en una historia ya iniciada, pero de la que no podemos prescindir, trae como resultado que toda historia narrada es ficcional. Desde esa base incierta ficcional, Butler postula que no hay construcción de la identidad que no sea, al mismo tiempo, su destrucción. En estas críticas, frente al conocimiento del yo mediante la apelación al tú,

vemos cómo Butler propone una ética que invite a la realización, con otros, de un recorrido fortuito. (Butler, 2009: 183)

Conclusión

Todos los autores examinados acuerdan con respecto a que de la estructura relacional del reconocimiento se deducen implicaciones políticas. Las diferencias en las interpelaciones que se llevaron a cabo en esa estructura dieron como resultado posiciones distintas con respecto a la concepción del sujeto, la negociación con la política y la regulación de la violencia:

1) En la posición de Koselleck esa interpelación se traduce en la relación entre individuos racionales y soberanos que, por obra de una voluntad libre, se autoasignan, asignando a los demás, los distintos espacios en la política. Estos lugares se postulan como neutrales, al margen de las diferencias entre las experiencias privadas de sus integrantes. El gradualismo puesto en juego en la determinación de la política y la violencia parece consecuencia de la conversión de las relaciones humanas en campos de lucha. La subordinación del poder a la violencia, en los últimos grados y, a la inversa, de la violencia al poder, en los primeros, indica que ambas esferas están confundidas. Las responsabilidades éticas y políticas dependen de los lugares ocupados dentro del campo.

2) Para Cavarero, en cambio, el “reconocimiento del sí mismo en el otro” en las relaciones pone a resguardo el espacio de la política, fuera de la violencia. En su perspectiva, no hay un sujeto autónomo, dado que el “en sí es el otro” y ambos son sujetos corpóreos vulnerables. La corporeidad asumida en las relaciones y el hecho de que las relaciones sean diádicas ponen de manifiesto una “contaminación” de lo privado hacia lo público.

3) La estructura relacional, fundada en el discurso y la acción, en Arendt, revelan una discriminación de lo político con respecto a la violencia. Asimismo, la consideración del sujeto en tanto político, no corpóreo indica una segregación de lo político con respecto a lo privado, con primacía de lo político.

4) En las críticas a los conceptos que las autoras precedentes han utilizado, Butler enfatiza el carácter social de las relaciones humanas, de modo tal que la sociabilidad excede las singularidades. Un marco social y político cobija a un nosotros concreto que es ganado para lo público. En tal sentido, no postula sujetos autosuficientes, pero tampoco singularidades sólidas. Ahora bien, si la singularidad es el lugar de la espontaneidad política, que margina a la violencia, la crítica de Butler indica que, para esta autora, las relaciones entre política y violencia no están decididas de antemano. Así como las identidades son ficcionales y en constante construcción, también la separación entre la política y la violencia estará en permanente lucha.

Bibliografía

- Arendt, (1973) *Crisis de la República*, Madrid, Taurus.
- Arendt, H.; (1987) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- Arendt, H.; (1993) *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- Benhabib, S. y Cornellà. D.; (1990) *Teoría feminista y teoría crítica*, Valencia, Alfons El Magnim.
- Butler, J.; (2009) *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Cavarero, A.; (2009), *El horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Barcelona, Anthropos.
- Koselleck, R.; (1993) *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires, Paidós.
- Koselleck, R., (1988), *Critique and Crisis, Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge The MIT Press.