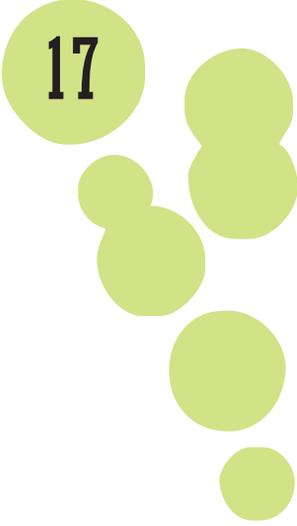


# Vínculo político, buen vivir, sujeto. Algunas aproximaciones

REBECA CANCLINI (ed.)

Volumen **17**



Volúmenes Temáticos de las  
V Jornadas de Investigación en Humanidades



Volúmenes Temáticos de las  
V Jornadas de Investigación en Humanidades

coordinación general de la colección  
GABRIELA ANDREA MARRÓN

**Volumen 17**

**Vínculo político, buen vivir, sujeto.  
Algunas aproximaciones**

REBECA CANCLINI  
(editora)

*Volúmenes Temáticos de las V Jornadas de Investigación en Humanidades: Vínculo político, buen vivir, sujeto. Algunas aproximaciones / Esteban Sánchez... [et.al.]; edición literaria a cargo de Rebeca Canclini. - 1ra ed. - Bahía Blanca: Hemisferio Derecho, 2015.*  
v.17, E-Book.

ISBN 978-987-3858-19-2

1. Humanidades. 2. Investigación. I. Sánchez, Esteban II. Canclini, Rebeca, ed. lit.  
CDD 301

Fecha de catalogación: 17/04/2015

Primera Edición

ISBN 978-987-3858-19-2

ISBN Obra completa: 978-987-3858-20-8.

Coordinación general de la obra completa: Gabriela Andrea Marrón

Diseño y diagramación: GAM

V Jornadas de Investigación en Humanidades  
Departamento de Humanidades - Universidad Nacional del Sur  
Bahía Blanca, 18 al 20 de noviembre de 2013

Declaradas de Interés Municipal por la ciudad de Bahía Blanca (Decreto N° 928/2013,  
Expediente N° 311-4935/2013

Declaradas de Interés Educativo por la Provincia de Buenos Aires  
Resolución N° 1347/2013, correspondiente al Expediente N° 5801-2817721/2013

### **Autoridades**

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL SUR

Rector: Dr. Guillermo CRAPISTE

Vicerrectora: Mg. María del Carmen VAQUERO

Secretaria General de Ciencia y Tecnología: Dra. Cintia PICCOLO

DEPARTAMENTO DE HUMANIDADES

Directora Decana: Lic. Silvia T. ÁLVAREZ

Vice Directora Decana: Lic. Adriana EBERLE

Secretario Académico: Dr. Leandro A. DI GRESIA

Secretaría de Posgrado e Investigación: Dra. Gabriela MARRÓN

Secretaría de Extensión y Relaciones Institucionales: Lic. Elena TORRE

### **Comisión Organizadora**

Lic. Fabio ÁLVAREZ

Mg. Cecilia BOREL

Lic. Mirian CINQUEGRANI

Lic. Norma CROTTI

Srta. Antonela DAMBROSIO

Lic. Silvina DAMIANI

Lic. Adriana EBERLE

Dra. Lidia GAMBON

Sr. Joaquín GARCÍA INSAUSTI

Srta. Victoria GÓMEZ VILA

Lic. Laura IRIARTE

Sr. Franco LIBERATI

Dra. Carolina LÓPEZ

Dra. Gabriela MARRÓN (coord.)

Mg. Ana MARTINO

Lic. Jorge MUX

Trad. Mariela STARC

Lic. María Soledad PESSI

Srta. Valentina RIGANTI

Srta. A. Eugenia SANNA DÍAZ

### **Comisión Académica**

Dr. Sandro ABATE (UNS-CONICET)

Dra. Marta ALESSO (UNLPam-CONICET)

Dra. A. María AMAR SÁNCHEZ (U. California)

Dra. Adriana ARPINI (UNCu-CONICET)

Dr. Marcelo AUDAY (UNS)

Dr. Fernando BAHR (UNL)

Dra. Cecilia BARELLI (UNS-CONICET)

Lic. Cristina BAYÓN (UNS)

Dr. Raúl BERNAL MEZA (UNCPBA)

Dr. Hugo E. BIAGINI (UNLP-UBA-CONICET)

Dra. Isabel BLANCO (UNS)

Dr. Gustavo BODANZA (UNS-CONICET)

Dr. Roberto BUSTOS CARA (UNS)

Dra. Mabel CERNADAS (UNS-CONICET)

Dra. Liliana CUBO (UNCu-CONICET)

Dra. Laura DEL VALLE (UNS)

Dra. Marta DOMÍNGUEZ (UNS)

Dra. Claudia FERNÁNDEZ (UNLP-CONICET)

Dra. E. FERNÁNDEZ NADAL (UNCu-CONICET)

Dra. Lidia GAMBON (UNS)

Dr. Ricardo GARCÍA (UNS)

Dra. Viviana GASTALDI (UNS)

Dr. Alberto GIORDANO (UNR-CONICET)

Dra. María Isabel GONZÁLEZ (UBA)

Dra. Mercedes GONZALEZ COLL (UNS)

Dra. Luisa GRANATO (UNLP)

Dra. Graciela HERNÁNDEZ (UNS-CONICET)

Dra. Yolanda HIPPERDINGER (UNS-CONICET)

Dra. Silvina JENSEN (UNS-CONICET)

Dr. Juan Francisco JIMENEZ (UNS)

Dra. María Luisa LA FICO GUZZO (UNS)

Dr. Javier LEGRIS (UBA-CONICET)

Dra. Celina LERTORA (USAL-CONICET)

Dr. Fernando LIZARRAGA (UNCo-CONICET)

Dra. Elisa LUCARELLI (UBA)

Mg. Ana MALET (UNS)

Dr. Raúl MANDRINI (UNCPBA-CONICET)

Mg. Raúl MENGHINI (UNS)

Dr. Rodrigo MORO (UNS-CONICET)

Dra. Lidia NACUZZI (UBA-CONICET)

Dr. Ricardo PASOLINI (UNCPBA-CONICET)

Dra. Dina PICOTTI (UBA-CONICET)

Dra. Alicia RAMADORI (UNS)

Dra. Diana RIBAS (UNS)

Dra. Elizabeth RIGATUSO (UNS-CONICET)

Dra. Elena ROJAS MAYER (UNT)

Dr. Miguel ROSSI (UBA-CONICET)

Dra. Marcela TEJERINA (UNS)

Mg. Fabiana TOLCACHIER (UNS)

Dra. María Celia VÁZQUEZ (UNS)

Dr. Daniel VILLAR (UNS)

Dra. Ana María ZUBIETA (UBA)

# Volumenes Temáticos de las V Jornadas de Investigación en Humanidades

## COMISIÓN DE REFERATO

Dra. Florencia ABADI (UBA-CONICET)  
Dra. M. de las Nieves AGESTA (UNS-CONICET)  
Dra. Bibiana ANDREUCCI (UNLu)  
Dra. Marcela ARPES (UNPA)  
Dra. Adriana ARPINI (UNCu - CONICET)  
Dr. Marcelo AUDAY (UNS)  
Dra. Alicia AVELLANA (UBA-CONICET)  
Dra. Susana BARBOSA (UNMP-CONICET)  
Dra. Cecilia BARELLI (UNS-CONICET)  
Lic. Cristina BAYÓN (UNS)  
Lic. Rubén V. Luis BEVILACQUA (ISFD N°3)  
Dra. Isabel BLANCO (UNS)  
Dr. Gustavo BODANZA (UNS-CONICET)  
Dra. Lucía BRACAMONTE (UNS-CONICET)  
Dra. Nidia BURGOS (UNS)  
Dr. Roberto BUSTOS CARA (UNS)  
Mg. Amalia CASAS (UNTref)  
Lic. María Jorgelina CAVIGLIA (UNS)  
Dra. Mabel CERNADAS (UNS-CONICET)  
Dr. Damian CIPOLLA (UNLu)  
Dra. Marcela CRESPO (UBA-CONICET)  
Lic. Norma CROTTI (UNS)  
Dra. Paola CÚNEO (UBA-CONICET)  
Dra. Lorena DE-MATTEIS (UNS-CONICET)  
Dr. Enrique Miguel DEL PERCIO (UBA)  
Dra. Laura DEL VALLE (UNS)  
Dr. Antonio DÍAZ-FERNÁNDEZ (UNPA)  
Dra. Anabella DI PEGO (UNLP-CONICET)  
Dra. Marta DOMÍNGUEZ (UNS)  
Lic. Adriana EBERLE (UNS)  
Dra. Olga ECHEVERRÍA (UNCPBA)  
Dra. Nilda FLAWIÁ (UNT)  
Dra. Lidia GAMBON (UNS)  
Lic. Silvia GAMERO (UNS)  
Dra. Irina Ruth GARBATZKY (UNR)  
Dr. Ricardo GARCÍA (UNS)  
Dra. Viviana GASTALDI (UNS)  
Lic. Guillermo GOICOCHEA (UNS)  
Dra. Graciela GOLDCHLUK (UNLP)  
Dra. María Isabel GONZÁLEZ (UBA)  
Dra. Luisa GRANATO (UNLP)  
Dra. Carolina GRENOVILLE (UBA-CONICET)  
Dra. Graciela HERNÁNDEZ (UNS-CONICET)  
Dra. Yolanda HIPPERDINGER (UNS-CONICET)  
Dra. Silvina JENSEN (UNS-CONICET)  
Dr. Juan Francisco JIMENEZ (UNS)  
Dra. María Luisa LA FICO GUZZO (UNS)  
Dra. Cecilia LAGUNAS (UNLu)  
Dr. Fernando LIZARRAGA (UNCu-CONICET)  
Dra. Carolina LÓPEZ (UNS)  
Dra. Elisa LUCARELLI (UBA)  
Mg. Ana MALET (UNS)  
Dra. Margarita A. Cristina MARTÍNEZ (UBA)  
Dr. Silvio MATTONI (UNC)  
Dr. Raúl MENGHINI (UNS)  
Dra. Alicia MONTES (UBA)  
Dra. Gabriela MONTI (UNS)  
Dr. Rodrigo MORO (UNS-CONICET)  
Psic. María Andrea NEGRETI (UNS)  
Mg. Marta NEGRIN (UNS)  
Dra. Rita NOVO (UNMP)  
Dra. Patricia ORBE (UNS-CONICET)  
Lic. Bernardino PACCIANI (UNTref)  
Lic. Andrea PASQUARÉ (UNS)  
Dra. Dina PICOTTI (UBA-CONICET)  
Dra. Cristina PIÑA (UNMP)  
Dra. Marta POGGI (UNTref)  
Dra. María Alejandra PUPIO (UNS-CONICET)  
Dra. Alejandra REGÚNAGA (UNLPam)  
Dra. Diana RIBAS (UNS)  
Dra. Mariela RIGANO (UNS)  
Dra. Elizabeth RIGATUSO (UNS-CONICET)  
Lic. Adriana RODRÍGUEZ (UNS)  
Dr. Gerardo RODRÍGUEZ (UNMP-CONICET)  
Dr. Miguel Ángel ROSSI (UBA-CONICET)  
Dra. Marcela TAMAGNINI (UNRC)  
Dra. Marcela TEJERINA (UNS)  
Dra. María Celia VÁZQUEZ (UNS)  
Dra. María del Pilar VILA (UNCu)  
Dr. Daniel VILLAR (UNS)  
Dra. Ana María ZAGARI (USal)  
Dra. Ana María ZUBIETA (UBA)

Volúmenes Temáticos de las  
V Jornadas de Investigación en Humanidades

**Volumen 17**

**Vínculo político, buen vivir, sujeto.  
Algunas aproximaciones**

**ÍNDICE**

Raúl Hernán DOMÍNGUEZ <i>Escatología y marxismo en Carlos Astrada</i> _____	pág. 7
José Pablo SCHMIDT <i>Pacto político, monarquía y participación ciudadana en Santo Tomás</i> _____	pág. 17
Rebeca CANCLINI <i>Obligación política y ley: la incipiente crítica arendtiana a las “democracias realmente existentes” en sus escritos sobre imperialismo</i> _____	pág. 31
María Elena WAGON <i>Arendt y el totalitarismo. Consideraciones sobre la radicalidad y la banalidad del mal</i> _____	pág. 39
Florencia GARRIDO LARREGUY <i>La concepción de tiempo en Hannah Arendt: Clave en su pensamiento de la política y la historia</i> _____	pág. 47
Guillermina ANDERSON <i>La noción de bien común en el republicanismo. Una aproximación desde el ideal de la democracia deliberativa</i> _____	pág. 55
María Eva BENAMO <i>Calígula, el hombre soberano</i> _____	pág. 65
Esteban Gabriel SÁNCHEZ <i>Aproximación a las nociones de totalidad y totalización: alcances y sentidos</i> _____	pág. 75
Juan Cruz APCARIÁN <i>Sobre lo que legitima el gobierno: los procesos de reforma constitucional como juegos de poder.</i> _____	pág. 85



## Escatología y marxismo en Carlos Astrada

Raúl Hernán DOMÍNGUEZ  
Universidad Nacional del Sur  
rhdomin@yahoo.com.ar



### Introducción

Carlos Astrada (1894-1970) es uno de los filósofos argentinos más importantes del siglo XX. Su vasta formación filosófica consolidada en Alemania junto a Scheler, Husserl, Heidegger y Hartmann lo transformó en algo más que un mero divulgador de doctrinas filosóficas alemanas: un pensador que desde estos marcos teóricos reelaboró discursos filosóficos potentes sobre nuestra realidad.

Si bien es posible reconocer en su obra un momento existencialista en la primera mitad del siglo XX, después del Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949 se visualiza un giro significativo. Obras como *La revolución existencialista* (1952), *Hegel y la dialéctica* (1956), *El marxismo y las escatologías* (1957) o *Marx y Hegel. Trabajo y alienación en la “fenomenología” y en los “manuscritos”* (1958) nos muestran que sus textos se encuentran tensionados por sus cada vez más frecuentes críticas a la filosofía existencial de cuño heideggeriano y su deslizamiento hacia la dialéctica hegeliano-marxista, reelaborada desde su sólida formación “existencialista” que lo instala en un marxismo crítico.

El objetivo del presente trabajo es analizar las consecuencias políticas que se desprenden de la evaluación filosófica que Astrada realiza -en el libro *El marxismo y las escatologías*- de la filosofía de Heidegger y sus relaciones con la escatología. La intención del filósofo cordobés es contrastar las distintas escatologías con el marxismo, que funciona como piedra de toque crítica para cada una de ellas.

En el prólogo, Astrada señala que la noción de escatología “procede de la dogmática cristiana y su idea mienta el fin del mundo, es decir la expectativa religiosa acerca del fin del mundo, del acabamiento de la humanidad y de todas las cosas. Se trata, pues, para esta dogmática del destino de las almas después de la muerte” (Astrada, 1957:7).

El tema de la escatología es una problemática que ha ido creciendo como tópico filosófico después de la Segunda Guerra Mundial (Cfr. Massuh, 1977: 7-8). Una serie de textos importantes se fueron publicando durante estos años sobre el tema escatológico o sobre los diversos problemas acerca del sentido y fin de la historia<sup>1</sup>. Existen varias razones por las cuales es posible reconocer esta creciente preocupación por este tema en estos años. Massuh las resume de la siguiente manera:

Esta visión reaparece con la quiebra de la creencia en el progreso moral y espiritual del hombre. La crisis del progreso replanteó nuevamente la cuestión de la experiencia histórica como decepción y fracaso de las grandes esperanzas humanas. Si la historia ya no implica una marcha progresiva, si las destrucciones y la locura colectivas pueden visitarnos en cualquier momento, se dirá entonces que ella no tiene o que posee un sentido trascendente. Cuando el hombre pierde la fe en la existencia de hechos históricos redentores, o cuando éstos dejan de imantar la expectativa humana, la historia reduce su significación, el ámbito de su esperanza. Deja de ser un absoluto. Se crea una situación proclive a la valoración de lo sobrehistórico, se abren las puertas a la escatología (Massuh, 1977:9)

En este contexto, y polemizando con estas interpretaciones, es necesario ubicar el libro de Astrada, para quien el proceso histórico no presenta ningún carácter escatológico; todas las filosofías, religiones o ideologías que recalcan en alguna forma de escatología ponen de manifiesto su costado reaccionario y conservador.

## **Martín Heidegger y la escatología**

Astrada reconoce que no existe en el pensador alemán una escatología explícita sino sólo implícita y que la misma presenta un carácter fragmentario (Cfr. Astrada, 1957: 126). En primer lugar, resumiré los tres primeros apartados del capítulo VI en donde presenta las principales nociones de “La escatología del ser en la filosofía de

---

<sup>1</sup> Entre otros cabe mencionar *Le sens de L'Histoire* (1920) de Nicolás Berdiaeff; *Historia del mundo y salvación* (1949-1953) de Karl Löwith; *Caminos de Utopía* (1950) de Martín Buber; *A Study of History* (1939) de Arnold Toynbee; *El mito del eterno retorno* (1949) de Mircea Eliade.

Heidegger”. En segundo lugar, explicitaré la crítica a esa escatología en los últimos tres apartados.

En los tres primeros apartados, Astrada muestra que la concepción escatológica de la historia en la filosofía de Heidegger está vinculada al *destino de Occidente* y en estrecha relación con *la historia del ser* (*Seinsgeschichte*).

Con respecto a la *historia del ser* señala que el hombre puede comprender su esencia y centrarse en ella mediante la relación que establece con el ser, pero si el ser se oculta, entonces el hombre anda a la deriva y fuera del radio de su esencia. Y al no dar con su esencia, está alienado de su existencia y de su humanidad. La forma en que el hombre puede abandonar esta alienación es a partir de “avistar el ser”, pero paradójicamente, al mismo tiempo que logra esto se dará cuenta de que su existencia no es esencial frente al ser, y que este último lo es todo.

En virtud de esta paradoja, Astrada sostiene que “El sentido escatológico del ser reside en que aquello que por hipótesis necesaria, está llamado a esclarecer y cimentar la esencia del hombre –el ser-, sólo puede incidir en ésta en virtud de una arcana destinación del ser mismo” (Astrada, 1957:121-122). Al hombre no le es posible conocer el sentido escatológico del ser, pues si la historicidad “es la topología de todo existir”, entonces *la historia del ser* está sustraída a la temporalidad y a la historicidad.

Por lo tanto, indica Astrada, lo esencial para Heidegger no es el hombre sino el ser, y la *humanitas* no está al servicio del ser, como lo pretende Heidegger, “sino que ella queda alienada en un Absoluto mitologizado, que no otra cosa ha devenido el ser en la concepción heideggeriana” (Astrada, 1957:122).

Por su parte, con respecto al *destino del Occidente*, el pensamiento de Heidegger recoge el canto de los grandes poetas: Hölderlin y Trakl, ya que en ellos se da la respuesta última sobre el destino de la humanidad; en ellos “estaría la cifra esotérica de una proximidad al ser, el que yacía en olvido y de cuya incidencia en el acaecer histórico depende la salvación de Occidente, de un Occidente que, según Heidegger, está en trance de advenimiento” (Astrada, 1957:123).

Con respecto al primero, considera Astrada que por tener supuestos “totalmente esotéricos” no puede ni siquiera discutirla porque a partir de Hölderlin, Heidegger proyecta una idea profética de la historia en donde se hace tabla rasa del acontecer histórico. Por lo tanto, este profetismo mítico-poético de Hölderlin “se coloca al margen de

todos los factores del acaecer real, sociales, económicos, históricos” (Astrada, 1957:126).

Con respecto al segundo, señala Heidegger que Trakl no es un poeta de la decadencia “sino de su superación en una estirpe venidera, y con ella del advenimiento del verdadero Occidente” (Astrada, 1957:131). Pero si tenemos en cuenta –anota Astrada- que la propia escatología de Heidegger implica una negación de casi toda la historia de Occidente hasta ahora transcurrida, desde Platón esta historia es una historia de la decadencia, un proceso de paulatina caducidad.

Sin embargo, este Occidente que declina no es el verdadero Occidente. El verdadero Occidente es el que aparece en la poesía de Trakl, este Occidente es más antiguo, primordial y promisorio, que el Occidente platónico-cristiano e incluso, que el que se presenta como “europeo”.

Astrada, diferenciándose de esta visión escatológica de Heidegger, sostiene que Occidente no puede ser el lugar de la historia venidera. Pues

no hay una historia, por nueva y venidera que podamos llamarla, que comience *ab ovo*, y lo que está entrando en su ocaso es una determinada época con su infraestructura económica y sus características superestructurales peculiares. Es la representada por un tipo de civilización y de la cultura, las del sistema de producción capitalista, con los espacios geográficos que éste, en su etapa imperialista, ha conquistado y colonizado económica y políticamente, reduciendo el mundo por la explotación de pueblos y ámbitos étnicos enteros a una unidad desde el punto de vista tecnológico (Astrada, 1957:132-133).

Esta nueva aurora, afirma Astrada, no proviene de un “verdadero Occidente” sino desde Oriente, que está jugando un papel fundamental en la transformación sustancial de la sociedad.

## II

Las escatologías son importantes para Astrada porque tienen proyecciones en el terreno de los hechos sociales y políticos, y de esta forma pueden ser evaluadas en las consecuencias históricas efectivas. Esto último le interesa porque en el terreno histórico se puede apreciar el sentido político de la escatología.

La crítica de Astrada a la escatología heideggeriana la despliega a partir de tres ejes: *la experiencia elemental, la alienación y la técnica*,

en los que se puede observar *la distancia política* que lo separa de Heidegger. Uno de los elementos fundamentales que late de fondo en estos tres ejes es la impugnación y las posibilidades de superación de la “civilización capitalista occidental”.

En el primer eje, Astrada parte de una cita de Heidegger de *Carta sobre el Humanismo*, en donde toma las expresiones allí mencionadas de “comunismo” y “americanismo” y la reflexión sobre la noción de *experiencia elemental* que posibilita el “comunismo”. *La experiencia elemental* permite atisbar el ser, en ella se abre paso esa profunda posibilidad para el hombre de llegar a acceder a su humanidad. Esto último –interpreta Astrada– hace que millones de personas busquen y quieran vivir *la experiencia elemental* del comunismo porque “ven en él la accesión al ser, a su ser, alienado y subhumanizado en los productos, categorías económicas y culturales y forma de vida de la sociedad capitalista” (Astrada, 1957:134-135).

Por otro lado, critica a Heidegger por el uso de la palabra “americanismo” y su designación de “un particular estilo de vida” ya que esta expresión esconde todo el carácter anti-humano que la constituye: el *Imperialismo*. Y este imperialismo, en la fase actual de la expansión hegemónica de la sociedad capitalista, ha demostrado ir en contra de *la experiencia elemental*, al no permitir a los seres humanos acceder a su humanidad.

En relación al segundo eje, Astrada señala que *la alienación* del hombre ha sido vista y explicada en su sentido filosófico por Hegel “y que después Marx lo ha mostrado en todas sus efectivas consecuencias económicas, analizándolo críticamente a través del proceso histórico que lo ha generado y consolidado” (Astrada, 1957:136-137).

Analiza dos citas de Heidegger del libro *Carta sobre el humanismo* en donde menciona *la alienación*. En la primera, Heidegger vincula *la alienación* con la apatridad del hombre moderno; y en la segunda, señala que la concepción marxista de la historia es superior a toda la restante historiografía por su noción de *la alienación*.

Por un lado, Astrada refuta la primera expresión indicando que La apatridad del hombre moderno, el extrañamiento de su esencia humana, es una consecuencia de su alienación en el producto de su trabajo, en las categorías económicas y sus transcripciones conceptuales hipostasiadas, y no a la inversa como supone Heidegger. La metafísica especulativa ha consolidado esta alienación y a la vez la ha disimulado (Astrada, 1957:138).

En la concepción ontológica heideggeriana, la alienación queda velada por la “verdad del ser”, la que supone la subordinación del acaecer histórico y de la existencia humana a una estructura o núcleo ontológico supratemporal: el ser.

Por el otro, Astrada discute la segunda cita porque el marxismo no es sólo, como parece considerarlo Heidegger, una simple concepción historiográfica, que quepa confinar en el ambiente enrarecido de las discusiones académicas, sino también –y en esto reside su fertilidad e influjo ecuménico- la dirección esencial del acaecer histórico. Su grandeza está en haber sabido conjugar, en síntesis fecunda, teoría y práctica, proyectándose, como principio transformador, a la realidad social de todas las latitudes y pueblos (...) Es la ideología que han abrazado los hombres de más de la tercera parte del planeta, y que está influyendo directa o indirectamente, pero de modo decisivo, en el resto (Astrada, 1957:139).

Astrada rescata del marxismo esa síntesis fecunda entre teoría y práctica, que le permite proyectarse con una gran potencia transformadora sobre la sociedad.

En el último eje, el disparador es otra cita de Heidegger, pero esta vez de *Introducción a la metafísica*, en la que sostiene que Rusia y Estados Unidos son lo mismo desde el punto de vista metafísico, ya que encuentra en ambos el mismo “desconsolador frenesí de la técnica desencadenada” (Astrada, 1957:139).

Para Astrada, es necesario realizar distinciones fundamentales entre ambos países. En principio, todos los pueblos y ámbitos culturales cuentan, en mayor o menor medida, con la técnica. Por lo tanto, lo que hay que ver es cómo funciona su implementación. En la civilización capitalista de Estados Unidos, la técnica mediatiza al hombre y lo reduce a un mero engranaje de su producción general, de forma tal que se encuentra sometido a un proceso de progresiva deshumanización y se va transformando en un parásito de la técnica. Sin embargo, Rusia cuenta con un sistema económico libre de la explotación del hombre por el hombre y puede poner la técnica al servicio de fines sociales para dignificar la vida humana sobre el planeta demostrando, con su intensiva planificación mediante la tecnología y en un régimen de producción colectivista, que la técnica puede lograr estar a la altura de la dignidad humana.

Astrada critica también la protesta de algunos destacados intelectuales, escritores y filósofos contra la civilización tecnológica y la

técnica, ya que en ella se disimula el uso antihumano por parte de la sociedad capitalista. En este encubrimiento, Astrada devela el compromiso que tienen estos intelectuales con el capitalismo occidental, que critican la técnica pero no a este tipo de sociedad. Concluye señalando la necesidad de valorar la técnica y lo tecnológico en función de las respuestas que pueda dar a las necesidades humanas y no por la acumulación de riquezas o los beneficios para unos pocos. Y advierte que

por haberse universalizado la civilización tecnológica, la técnica se ha convertido en un instrumento de liberalización para todos los pueblos colonizados, y los reducidos a una situación semicolonial, por el imperialismo financiero e industrial de Occidente, permitiéndoles luchar por su autonomía económica y cultural. Y en cuanto a la URSS, eje de la transformación de la historia en historia universal, como constructora de la sociedad comunista, ella ha antepuesto a la técnica signo positivo, validándola para la más grande empresa telúrica de la humanidad, la actual etapa en su lucha milenaria por asegurarse la accesión al ser, es decir, a su esencia histórica (Astrada, 1957:144).

## Consideraciones finales

La escatología no es un tema erudito más para Carlos Astrada, sino que en él están cifradas las alternativas que se le ofrecen a la humanidad en ese momento histórico. La humanidad deberá elegir el sentido de la historia que le permita acceder a su *humanitas*.

Ninguna escatología, ninguna concepción idealista o trascendentalista de la historia ha podido superar –según Astrada– el abismo que se abre entre *las teorizaciones acerca de la historia*, las que les asignan un supuesto fin que puede asumir la forma de Providencia o Espíritu, y *la práctica de la historia*, en la que los hombres la transforman a partir de sus pasiones, ideas y voliciones. Sólo una visión que focalice la praxis transformadora podrá “dejar atrás toda especulación abstracta e inoperante” (Astrada, 1957:17) y urdir esa sutura abismática desde la propia historicidad de los seres humanos.

Astrada asume esta posición crítica con respecto a la escatología desde una concepción marxista de la historia, que no es, para él, una escatología, ya que la misma no ofrece una concepción idealista o trascendentalista de la historia. No es la intención de este trabajo discutir

la posición de Astrada sino analizar la lectura crítica que hace de la filosofía de Heidegger desde la noción de escatología.

En la crítica astradiana es posible visualizar más que una clara explicitación escatológica de la filosofía de Heidegger, una denuncia de su posición “dubitativa” con respecto a tomar partido por alguna de las potencias emergente más importantes después de la Segunda Guerra Mundial.

Esta denuncia se desprende de los ejes desde los que realiza la evaluación crítica de la filosofía heideggeriana: en ellos Astrada deja traslucir la crítica a esta posición por el encubrimiento que realiza de la decadente sociedad capitalista mundial.

A partir del análisis constatamos la existencia de una fuerte tensión-vinculación entre escatología y política. A pesar de que Astrada pretenda, en todo momento, desmarcar al marxismo de esa relación-tensión con la escatología, a lo largo del trabajo fue emergiendo la cuestión de si todo proyecto político presenta, como reverso, una escatología o si algunos proyectos políticos pueden constituirse sin referencia a lo escatológico, como pretende para el marxismo.

Es extraño que Astrada, quien casi diez años antes había escrito *El Mito Gaucho* (1948), en donde el mito, el peronismo, la gauchesca y la ontología heideggeriana confluían en una redención escatológica del pueblo argentino; luego postule el rechazo de toda escatología. En *El Mito Gaucho* la escatología estaba en función de una dimensión emancipatoria del pueblo. Por lo tanto, la escatología cumplía un rol fundamental en la proyección del mito y ésta no estaba vinculada a posiciones reaccionarias o conservadoras. Pero casi diez años después en *El marxismo y las escatologías*, señala que la escatología depotencia la praxis transformadora. Es necesario advertir que esta manifiesta “contradicción” resulta difícil de explicar.

El tema es arduo y complejo. En el mundo moderno-contemporáneo el espacio de la política se constituyó, preferentemente, desde un ámbito racional-secular y, en un primer momento, Astrada intenta ponerse en los márgenes de ese ámbito para proyectar el mito sobre el ámbito de la política; pero en los años '50 el discurso escatológico al ganar en proyección hace ceder el terreno a lo racional secular. Este desplazamiento más el cambio en la posición filosófica de Heidegger<sup>2</sup>, sumado a la nueva situación política nacional<sup>3</sup> e

---

<sup>2</sup> Astrada en los años '50 comienza a ser muy crítico del “giro” heideggeriano, desde donde había constituido su propio existencialismo, y expresa que la posición filosófica de

internacional<sup>4</sup> lo llevaron a redefinir su antigua visión de lo histórico. Astrada busca moverse en ese espacio de tensión entre lo escatológico y lo secular-racional.

Para finalizar, consideramos que la crítica dura contra su antiguo maestro es un desmarque de su anterior posición filosófica (existencialismo) desde la nueva posición asumida (marxismo), pero esta crítica tiene un matiz dramático pues revela ciertas inconsistencias teóricas, que si bien puede ser explicadas históricamente, permiten vislumbrar la dificultad del tema: lo escatológico y su proyección política.

## **Bibliografía**

- Astrada, C. (1957) *El marxismo y las Escatologías*, Buenos Aires, Procyon.  
Massuh, V., (1977) *Sentido y fin de la historia en el pensamiento religioso actual*, Buenos Aires, EUDEBA, [1963].

---

Heidegger es la recaída en un Ser absoluto, desplazando al ser humano a un segundo lugar y depotenciando la praxis transformadora.

<sup>3</sup> En 1955 perón había sido derrocado por la “Revolución libertadora”. Carlos Astrada había apoyado al peronismo.

<sup>4</sup> Con el fin de la Segunda Guerra Mundial se comienza a estructurar un nuevo orden mundial. Además es necesario señalar la independencia de varios países de las potencias europeas, como por ejemplo China.



## **Pacto político, monarquía y participación ciudadana en Santo Tomás**

José Pablo SCHMIDT  
Universidad Nacional del Sur  
jschmidt@criba.edu.ar



### **Introducción: Irrupción de la *Política***

La *Política* de Aristóteles irrumpe tardíamente en el occidente cristiano y abre la puerta a un sinnúmero de observaciones y argumentos encontrados sobre las características propias de la vida política y social. Hacia el 1260 Guillermo de Moerbeke hace una traducción latina del texto griego, poco después, en 1265, Alberto Magno fue el primero en hacer un comentario a esta obra. Tomás también se aboca a un detallado comentario *ad litteram* de la *Política* entre 1265 y 1267 que queda trunco. Antes de la muerte de Tomás acaecida en 1274, Siger de Brabant dictó lecciones sobre el texto aristotélico en la Facultad de Artes de París.

Siendo amigo de Guillermo, Tomás fue uno de los primero que se procuró una traducción latina de la *Política*. Además, incorporó rápidamente a su obra elementos de la filosofía política aristotélica y, en general, su labor contribuyó a establecer a Aristóteles como una autoridad filosófica que signó la reflexión sobre lo político en el occidente cristiano.

En el mundo islámico, por otra parte, la filosofía política se basó más en la tradición platónica que en la aristotélica, sobre todo en *La República* y *Las Leyes* de Platón, obras disponibles en árabe ya desde el siglo X. A su vez, es un dato significativo que no tengamos referencia alguna sobre ningún comentario árabe a la *Política* de Aristóteles. Una posible explicación a esta ausencia puede buscarse en un rasgo distintivo del Islam con respecto al cristianismo. Tanto el Islam como el judaísmo, como bien nota Ernest Fortin, regulan la totalidad de la vida privada y

pública de los hombres, mientras el cristianismo aparece «como una fe o como doctrina sagrada que exige adhesión a un conjunto de creencias fundamentales, pero que por lo demás deja a sus seguidores en libertad de organizar su vida social y política de acuerdo con normas y principios que no son específicamente religiosos.» (Fortin 2004:245).

La sociedad cristiana, entonces, está gobernada por dos poderes, e incluso por dos códigos distintos, uno canónico y el otro civil. Tomás distingue estas dos esferas de competencias relativamente autónomas que atañen a distintos gobernantes, ambos con fines diferentes, y elabora a partir de Aristóteles un marco conceptual que sea capaz de orientar el accionar del gobernante civil. En este trabajo subrayaremos algunos elementos importantes de la teoría política de Tomás y señalaremos luego el alcance del pacto monárquico. En primer lugar, se señala la sociabilidad del hombre y la necesidad de un gobierno que garantice el orden social. En segundo lugar, se analizan cuáles deben ser las restricciones al poder monárquico tendientes a evitar la tiranía. En tercer y último lugar, se consigna la distinción entre los distintos ámbitos de poderes y se analiza el alcance del pacto que fundamenta el poder del soberano y el derecho a resistencia.

## **I. Sociabilidad del hombre**

Dedicado al rey de Chipre, seguramente Hugo II de Lusignan (1251-1267), el tratado *De regno* describe en su prólogo cuáles son sus objetivos: exponer el origen del reino y los deberes propios del rey, «según la autoridad de las santas Escrituras, la doctrina de los filósofos y el ejemplo de los príncipes dignos de elogio».<sup>1</sup>

Tomás parte de una determinada concepción antropológica, haciendo hincapié en la sociabilidad del ser humano. El hombre no puede vivir aislado:

Corresponde a la naturaleza del hombre ser un animal sociable y político que vive en sociedad, más aún que el resto de los animales, cosa que nos revela su misma necesidad natural.<sup>2</sup>

Mientras otros animales están provistos de pelos y garras, el hombre está desnudo y desarmado.<sup>3</sup> Aunque está provisto de razón, el

---

<sup>1</sup> *De Regno*, Proemium: *in quo [sc. libro] et regni originem et ea quae ad regis officium pertinent, secundum Scripturae divinae auctoritatem, philosophorum dogma et exempla laudatorum principum diligenter depromerem.*

<sup>2</sup> *De regno*, I, 2, p. 6. El número de página remite a la versión española (Tomás 2007).

hombre aislado no es capaz de proporcionarse su seguridad ni su sustento. Además, la razón misma tampoco es capaz de desarrollarse plenamente si no es en el seno de una sociedad. A su vez, otro indicio inequívoco del carácter social del hombre es el lenguaje:

Una vez más y de un modo más elocuente nos revela que el hombre es un animal social, el hecho de que es propio del hombre el habla [*proprium hominis locutione uti*], mediante la cual puede el hombre transmitir totalmente sus conceptos expresándolos y comunicándolos a los demás hombres. En cambio los otros animales sólo consiguen expresar mutuamente sus pasiones de un modo general, como el perro que traduce en ladridos su ira, y los diversos animales expresan sus pasiones a su manera.<sup>4</sup>

Si el hombre pudiera vivir en soledad, no necesitaría ningún dirigente externo, sería su propio rey. No obstante, dado que los hombres viven en comunidad, es necesario que sean gobernados. La falta de gobierno daría lugar a que cada uno buscara su propio bien y se desatendiera el interés común. La sociedad al igual que un cuerpo orgánico necesita de una fuerza rectora (*vis regitiva*) que tienda al bien común de todos los miembros y evite así que éstos se dispersen.<sup>5</sup> Por supuesto, esta analogía que parangona la sociedad con un organismo vivo no es exclusiva de Tomás, sino que ha sido utilizada desde la antigüedad hasta nuestros días (Luscombe 1982:759).

En su comentario a la *Política* Tomás también postula que toda comunidad se establece en vistas a un fin:

Toda comunidad se instituye por algún bien, mas es claro que la ciudad misma es una de estas comunidades. Entonces, toda ciudad se instituye en consideración a algún bien. Otra explicación –porque mientras menos clara aparezca una cosa más

---

<sup>3</sup> Cf. *De regno*, I, 2 y 3. En lugar del abrigo y la defensa como otros animales, «el hombre posee por naturaleza la razón y las manos, que son órgano de los órganos, por las que el hombre puede preparar una variedad infinita de instrumentos para infinitos efectos.» (*ST*, I q. 76, a. 5, ad 4.)

<sup>4</sup> *De regno*, I, 3, p. 7. Debido a un claro error de traducción, citamos aquí siguiendo la versión española presente en *Opúsculos filosóficos genuinos* (Tomás 1947:533), ya que según la versión más moderna el perro expresa “su idea (sic) por el ladrido” (2007:7).

<sup>5</sup> Cf. *De regno*, I, 6: *Multis enim existentibus hominibus et unoquoque id, quod est sibi congruum, providente, multitudo in diversa dispergeretur, nisi etiam esset aliquis de eo quod ad bonum multitudinis pertinet curam habens; sicut et corpus hominis et cuiuslibet animalis deflueret, nisi esset aliqua vis regitiva communis in corpore, quae ad bonum commune omnium membrorum intenderet.*

necesaria es su demostración-: en todo lo que hacen los hombres obran respecto de algún fin cuya consecución les parece buena, ya sea bueno en verdad o bien no lo sea. Pero es forzoso que las comunidades se formen gracias a la iniciativa de alguien; luego todas las comunidades apuntan a la realización de algún bien, esto es, aspiran a ese bien como a su fin.<sup>6</sup>

Sin dudas, el fin de todo gobierno es el bien de la comunidad. Manteniéndose fiel al pensamiento aristotélico, Tomás distingue las distintas formas de gobierno e identifica, por ejemplo, la democracia con la opresión que la plebe ejerce mediante el poder de la multitud (*per potentiam multitudinis*) sobre los ricos. Al final del libro I<sup>7</sup>, el doctor angélico define al rey como aquel que gobierna la multitud de una ciudad o provincia en vistas al bien común (*propter bonum commune*). Su contrafigura es la del tirano que actúa sólo en función de su propio beneficio, por eso el gobierno de un solo hombre puede dar lugar a la mejor o a la peor forma de ejercer el poder, incluso la democracia entendida como el gobierno de una multitud opresora es mejor que la tiranía individual.

De todas las formas de gobierno, la monarquía es la mejor, por ser la más eficiente a la hora de conservar y promover la unidad de la paz; pero debe ser establecida de tal manera que no degenera en tiranía, la cual es sin lugar a dudas la peor.

## II. Monarquía moderada y participación ciudadana

El rey es como el alma al cuerpo, o como Dios al universo, sin embargo, su poder debe estar limitado. En su comentario a la *Política*, Tomás diferencia claramente el *regimen politicum*, gobierno en el cual el o los gobernantes están sujetos a las leyes y actúan según las leyes ya

---

<sup>6</sup> *Sententia libri Politicorum*, I, 1 n. 2: *Omnis communitas est instituta gratia alicuius boni. Sed omnis civitas est communitas quaedam, ut manifeste videmus. Ergo omnis civitas est instituta gratia alicuius boni. Quia igitur minor manifestatur, maiorem sic probat. Omnes homines omnia quae faciunt operantur gratia eius quod videtur bonum; sive sit vere bonum, sive non. Sed omnis communitas est instituta aliquo operante. Ergo omnes communitates coniectant aliquod bonum, idest intendunt aliquod bonum, sicut finem.*

<sup>7</sup> *De regno*, I, 7, p. 11: *rex est qui unius multitudinem civitatis vel provinciae, et propter bonum commune, regit.* Siguiendo a Miethke podríamos decir que en el primer libro ya encontramos tres axiomas fundamentales del pensamiento tomista, a saber 1) la concepción teleológica de los actos humanos; 2) la dependencia de la sociabilidad humana respecto de la constitución antropológica; y 3) la drástica distinción entre el bien común y el interés personal. Sobre este tema cf. Miethke 1993:83 – 84.

establecidas, en oposición al *regimen regale*, gobierno en el cual el gobernante ejerce un poder absoluto e ilimitado (*plenaria potestas*). Así, en la *Summa Theologiae* el doctor angélico se manifiesta a favor de un régimen mixto, lo que hoy en términos contemporáneos podríamos denominar una monarquía constitucional.

Como ya hemos visto, en el tratado *De regno* la monarquía abocada al bien común es considerada la mejor forma de gobierno, es un principio unificador de la sociedad. No obstante, debe ser moderada (*temperatur*) para evitar que pueda convertirse en tiranía. Tomás nos dice:

Para la buena constitución del poder supremo en una ciudad o nación es preciso mirar a dos cosas: la primera, que todos tengan alguna parte en el ejercicio del poder, pues por ahí se logra mejor la paz del pueblo, y que todos amen esa constitución y la guarden, como se dice en II *Polit.* La segunda mira a la especie de régimen y a la forma constitucional del poder supremo. De la cual enumera el Filósofo, en III *Polit.*, varias especies; pero las principales son la monarquía, en la cual es uno el depositario del poder, y la aristocracia, en la que son algunos pocos. La mejor constitución en una ciudad o nación es aquella en que uno es el depositario del poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos pueden ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política [*optima politia, bene commixta*], en la que se juntan la monarquía —por cuanto es uno el que preside a toda la nación—, la aristocracia —porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder— y la democracia, que es el poder del pueblo [*potestate populi*], por cuanto estos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo quien los elige.<sup>8</sup>

El hecho de que todos los ciudadanos tengan alguna parte en el ejercicio del poder se fundamenta en que la participación ciudadana implica a veces un compromiso mayor con el bien común que el que se asume en una monarquía ordinaria.<sup>9</sup> Sin participación alguna, los

---

<sup>8</sup> *ST*, I-II, q. 105, a. 1. Tomás entiende aquí la democracia como *potestate populi* en un sentido positivo y más próximo al uso moderno del término. Sobre las fluctuaciones terminológicas de Tomás, véase el «Estudio preliminar» de Laureano Robles y Ángel Chueca a *La monarquía* (Tomás 2007: CXL).

<sup>9</sup> Cf. *De regno*, I, 5, p. 24: “La experiencia demuestra que una sola ciudad gobernada por dirigentes elegidos anualmente tiene más poder entonces que cualquier rey aunque tenga

hombres pueden considerar que trabajan para el bien del monarca y no para el bien de todos, por eso la participación popular en el gobierno puede dar lugar a un gobierno más eficiente y vigoroso.

Tomás intenta mezclar y equilibrar los distintos sistemas de gobierno, propone un régimen mixto que incluye elementos de la monarquía, la aristocracia y la democracia. Encuentra en el antiguo Israel la realización histórica de su propuesta: Moisés y sus sucesores fueron monarcas, los setenta y dos ancianos elegidos según su habilidad son los representantes de la aristocracia, mientras que la elección de los ancianos por la gente constituía una especie de democracia.<sup>10</sup> Así, el poder de Moisés fue equilibrado por un grupo selecto de ancianos. A los fines prácticos, considerando el bien común que, en última instancia, consiste en lograr la armonía de los distintos individuos que se congregan para formar una ciudad, la mejor solución es recurrir a este régimen mixto.

Por otra parte, a fin de prevenir la tiranía, hay que ser precavidos cuando se elige un monarca. Únicamente hay que elegir a quienes por su virtud no esperaríamos ver transformados en tiranos. Además, tampoco hay que darles oportunidad a los monarcas de transformarse en tiranos:

Hay que ordenar el gobierno del reino de modo que al rey ya elegido se le sustraiga cualquier ocasión de tiranía. Y, al mismo tiempo, su poder ha de ser controlado [*eius temperetur potestas*] de manera que no pueda inclinarse fácilmente hacia ella. Como haya de hacerse todo esto será objeto de ulterior estudio.<sup>11</sup>

Se presupone en *De regno* una monarquía electiva y no absoluta, sin embargo, por desgracia, Tomás nunca llegó a especifica con detalle cuáles serían los mecanismos para elegir al monarca ni qué medidas tomar para evitar la tiranía. La ausencia de tales procedimientos

tres o cuatro ciudades semejantes a aquella [*experimento videtur quod una civitas per annuos rectores administrata, plus potest interdum quam rex aliquis, si haberet tres vel quatuor civitate*]. Con respecto a la posible eficiencia de la participación popular, Cf. Marsilio de Papua, *Defensor pacis*, I, 12.

<sup>10</sup> Cf. *ST*, I-II, q. 105, a. 1: Tal fue la constitución establecida por la ley divina, pues Moisés y sus sucesores gobernaban al pueblo, gozando de un poder singular, lo que equivalía a una especie de monarquía. Después eran elegidos setenta y dos ancianos para ejercer el poder, pues se dice en el Dt 1,15: Tomé de vuestras tribus varones sabios y nobles y los constituí por príncipes; y esto era una aristocracia. Y a la democracia pertenecía el que eran elegidos de entre todo el pueblo, pues se dice en Ex 18,21: Escoge de toda la multitud varones sabios, etc., y eran elegidos por el pueblo, según Dt 1,13: Dadme de entre vosotros varones sabios, etc. De manera que era la mejor constitución política establecida por la ley.

<sup>11</sup> *De regno*, I, 6, p. 29 – 30.

electivos y preventivos se debe a que su opúsculo, como bien se sabe, quedó inconcluso. Por esto mismo, no ha sido la falta de claridad en sus formulaciones, sino la ausencia de desarrollos lo que han dado pie a varias interpretaciones divergentes sobre su propuesta política.

### III. Los dos poderes y el pacto político

Entre los glosadores del derecho romano del siglo XII y XIII fue un tema de discusión la *translatio imperii*, la transferencia del imperio o poder del pueblo en manos del gobernante. Entre gobernantes y gobernados debía existir un acuerdo, convenio o un compromiso basado en el reconocimiento de cada una de las partes, podríamos decir, contratantes (Mirete Navarro 1998:157).<sup>12</sup> En un sentido amplio, también se entiende esta transferencia como la sucesión lineal de un imperio al siguiente, de oriente a occidente.<sup>13</sup>

Estas posturas jurídicas, propiciaron la doctrina del pacto político (*pactum subiectionis*) que se difundió rápidamente dentro del ámbito académico:

Puede decirse que ya, hacia fines del siglo XIII, la filosofía del Estado escolástico establecía, como axioma generalmente admitido, que el fundamento jurídico de todo poder público ejercido por una o varias personas, es la sumisión voluntaria, bajo forma contractual de la comunidad a ellas; esto es, el *pactum subiectionis*, o contrato político. Ciertamente que existían casos históricos concretos en los cuales el poder del Estado tuvo su origen o extensión en una conquista violenta o en una usurpación triunfante. Pero se decía que, en tales casos, para que el gobernante pudiera ostentar el justo título de tal, precisaba indispensablemente una legitimación *ex post facto* mediante el consentimiento tácito o expreso del pueblo (Recasens Fiches 2003:7).

En la sociedad cristiana, para Tomás, no predomina el poder terrenal. El doctor angélico diferencia tajantemente la tarea que

---

<sup>12</sup> Sobre la posturas enfrentadas entre los glosadores, cf. Recasens Fiches 2003:8.

<sup>13</sup> Cf. Le Goff 1999:147: «En la historia profana, el tema es el de la transferencia de poder. El mundo, en cada época, tiene un solo corazón al unísono y bajo el impulso del cual vive el resto del universo. La sucesión de los imperios — desde los babilonios a los medas y los persas, después a los macedonios y tras ellos a los griegos y a los romanos—, basada en la exégesis orosiana del sueño de Daniel, es el hilo conductor de la filosofía medieval de la historia»

corresponde al gobierno civil, el cual no se limita por supuesto a la mera conservación de la vida, sino que también pretende darle las herramientas para acceder a una buena vida, a una vida virtuosa. Tiene entonces como fin la *perfectio naturalis*, mientras el *sacerdotium*, bajo la conducción última del Papa, pretende llevar al hombre a la *perfectio supernaturalis*. Tomás distingue estas dos esferas de competencias relativamente autónomas que atañen en principio a distintos gobernantes:

Los poderes espirituales y temporal derivan del poder divino; el poder temporal está sometido al poder espiritual puesto que Dios lo ha colocado por debajo de él cuando está en juego la salvación del alma. Pero en lo concerniente al bien civil hay que obedecer antes al poder temporal que al espiritual.<sup>14</sup>

Aquí Tomás establecer una distinción entre la salvación del alma (*salus animae*) y el bien civil (*bonum civile*).<sup>15</sup> Estos órdenes por definición, de acuerdo al doctor angélico, no pueden entrar en conflicto porque en ese caso debe darse una subordinación del fin temporal a favor del espiritual. De hecho, si no se quiere violentar la postura política de Tomás, no se la puede separar de su visión teológica y metafísica según la cual Dios es el origen y fundamento último del poder. Para algunos autores, sin embargo, la doctrina tomista introduce un elemento extra-político al considerar que la excelencia humana ya no puede circunscribirse en el ámbito de la vida socio-política. La disociación entre el ámbito humano terrenal y otro superior, implicaría tácitamente una degradación de la sociedad civil. Ésta sigue siendo el

---

<sup>14</sup> *In II librum Sententiarum*, dist. 44, q. 2, art. 3, ad quartum: *Ad quartum dicendum, quod potestas spiritalis et saecularis, utraque deducitur a potestate divina; et ideo intantum saecularis potestas est sub spiritali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quae ad salutem animae pertinent; et ideo in his magis est obediendum potestati spiritali quam saeculari. In his autem quae ad bonum civile pertinent, est magis obediendum potestati saeculari quam spiritali, secundum illud Matth. 22, 21: reddite quae sunt Caesaris Caesari.* Aunque Tomás seguramente no tuviera más de 27 años cuando escribió estas líneas, nunca abandonó esta distinción. Cf. Hueglin 2008:56.

<sup>15</sup> Según Miethke Tomás no nos ofrece un criterio suficiente para establecer con claridad esta distinción y el talón de Aquiles de su propuesta tomista sería la ausencia de un mecanismo tendiente a la resolución de posibles conflictos: «Esta falencia puede ser señalada como una auténtica debilidad de la doctrina tomista. En el fondo se trata de una teoría armónica para ser utilizada en circunstancias armónicas. Ella no estaba en condiciones de ofrecer una orientación coherente para los casos de conflicto que habrían de producirse poco después de su formulación.» (Miethke 1993:88).

ámbito de la virtud, pero está subordinada a un todo que abarca la totalidad del género humano.<sup>16</sup>

Tal vez la acentuación de la unidad religiosa le impida a Tomás reconocer un ámbito totalmente autónomo al gobierno secular en un sentido moderno, pero no podemos pretender que nuestro autor sea hobbesiano antes de Hobbes.<sup>17</sup> Lo que nos interesa rescatar aquí es que, según Tomás, la fe cristiana no estipula un determinado modelo de organización social al que deben adherirse todos los creyentes, y por eso mismo la vida social no se estructura según normas religiosas, sino con el auxilio de la luz natural de la razón.

La comunidad política existió históricamente antes que la Iglesia y coexiste con ella tendiendo a su propio fin. En efecto, en la ciudad encontramos todo lo necesario para vivir (*invenire omnia necessaria ad vitam*), aunque necesitemos de la Iglesia para lograr una vida plena y espiritual.<sup>18</sup> Ahora bien, el mecanismo por excelencia que tiene el gobernante temporal para conducir a los gobernados hacia el bien común es la ley. Para San Isidoro de Sevilla las leyes se promulgaban para la utilidad común de los ciudadanos (*pro común utilitate civium*). En su celeberrima definición Tomás inspirándose en Isidoro entiende la ley positiva como «una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad».<sup>19</sup>

El gobernante tiene a su cargo el bien de la comunidad, pero al igual que cualquier ciudadano no puede violentar las leyes establecidas. Así, por ejemplo, hablando de los impuestos que debe abonar el ciudadano, Tomás deja en claro que actúa injustamente el soberano que

---

<sup>16</sup> Cf. Fortin 2004:252 – 253, y *ST* I-II, q. 72, a. 4. La opinión de que el gobierno secular debe castigar pecados religiosos como la herejía es un claro ejemplo de esta subordinación, cf. *ST*, II-II, q. 11, a. 3.

<sup>17</sup> La tradición aristotélica que retoma Tomás plantea un origen natural de la sociedad, mientras que para Thomas Hobbes la sociedad civil no se origina en la naturaleza (Riedel 1989:29ss).

<sup>18</sup> Cf. *Super Psalmo*, 45, 3: *Secundum est quod habeat sufficientiam per se. In vico enim non inveniuntur omnia necessaria vitae humanae sanis et infirmis; sed in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam. Et haec sufficientia est in Ecclesia: quia quicquid necessarium est ad vitam spirituales, invenitur in ea.[...] Tertium est unitas civium: quia ab hoc, scilicet ab unitate civium, civitas nominatur; quia civitas quasi civium unitas. Et haec est in Ecclesia.* Cf. Mirete Navarro 1998:156.

<sup>19</sup> *ST*, I, II, q. 90, a. 4: *Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.* Cf. *ST*, I, II, q. 90, a. 2, sed contra: «La ley no ha sido escrita para provecho particular de nadie, sino para utilidad común de los ciudadanos»; y *ST*, I, II, q. 90, a. 3, sed contra, donde también se cita a Isidoro como autoridad.

impone tributos mayores a los establecidos en la ley que «es como un cierto pacto entre el rey y el pueblo» (*quasi quoddam pactum inter regem et populum*) y que el pueblo no puede soportar.<sup>20</sup>

Según Mirete Navarro, Tomás intuye que «la ley producida en el seno de la comunidad política es, en definitiva, expresión de una voluntad popular.» (1998:159). En verdad, no creo que se pueda hablar de una voluntad popular hipostasiada, sí hay un bien común que bien podría ser determinado por el pueblo:

La ley propiamente dicha tiene por objeto primero y principal el orden al bien común. Pero ordenar algo al bien común corresponde, ya sea a todo el pueblo (vel totius multitudinis), ya a alguien que haga sus veces (vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis). Por tanto, la institución de la ley pertenece, bien a todo el pueblo, bien a la persona pública que tiene el cuidado del mismo. Porque también en cualquier otro ámbito de cosas el ordenar a un fin compete a aquél de quien es propio este fin.<sup>21</sup>

La totalidad de la sociedad podría promulgar leyes, o bien un gerente o representante de esta. En estas pocas líneas, hay sin dudas un germen democrático y parece insinuarse aquí una teoría contractualista. Sin embargo, no necesariamente la autoridad del legislador tiene que provenir de una delegación del pueblo. Hay una soberanía popular tácita, pero tal vez con escaso alcance.

Un ejemplo ilustrativo del alcance del pacto político se puede encontrar en la figura del tirano. A diferencia de Juan de Salisbury que promueve el tiranicidio<sup>22</sup>, Tomás desaconseja categóricamente asesinar al tirano, porque dicha actitud no sólo está reñida con la postura apostólica, sino que también puede acarrear más desgracias que beneficios. La actitud que hay que tomar frente a un tirano es de paciencia y oración. El pueblo debe hacer penitencia para que Dios en última instancia ponga fin a la tiranía, ya que siempre puede darnos el

<sup>20</sup> Cf. *Super Rom.*, cap. 13, lib. 1: *Alio modo ex eo quod violenter diripiunt supra statutam legem, quae est quasi quoddam pactum inter regem et populum, et supra populi facultatem.*

<sup>21</sup> *ST*, I, II, q. 90, a. 3: Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis.

<sup>22</sup> Cf. *Policraticus*, III, 15 y Miethke 1993:63 – 64.

auxilio oportuno en la tribulación.<sup>23</sup> Así, el doctor angélico plantea una solución teológica a un problema terrenal que debe ser respetada.

Sin embargo, aunque se pueda soportar una tiranía moderada con vistas al bien común, frente a una tiranía exacerbada la sociedad bien podría destituir al tirano:

Si pertenece a una sociedad el derecho de darse un rey, el rey elegido también puede ser destituido sin faltar a la justicia o frenar su poder, si abusa del poder real como un tirano. Y no ha de juzgarse que esa sociedad actúa infielmente al destituir al tirano, por más que le hubiera prometido antes obediencia perpetua; pues él mismo mereció al no conducirse con lealtad al gobierno, como exige sus deberes reales (*regis officium*), por lo que sus súbditos no deben guardarle su palabra (*ei pactum a subditis non reservetur*).<sup>24</sup>

El mismo poder que elevó al soberano a su magistratura podría destituirlo con justicia frente a un abuso de autoridad manifiesto, independientemente de que su elección haya sido legítima o ilegítima. El punto importante aquí es que, aunque sea reducido, existe un claro derecho a resistencia, *ius resistentiae*, frente a un gobierno injusto que no cumple con los deberes asumidos.

Como ya dijimos, el *pactum subiectionis* era moneda corriente a fines del siglo XIII. Así, por ejemplo, en 1287 los señores altoaragoneses del Reino de Sobrarbe le dicen al rey Alfonso III: «Nos, que valemos tanto como vos y que juntos somos más que vos, os hacemos nuestro rey y señor, con tal que nos guardéis nuestros fueros y libertades, y si no, no.»<sup>25</sup> Tomás seguramente no conoció esta curiosa fórmula, pero hubiera compartido la idea de que un pacto implica responsabilidades compartidas. En última instancia, el fundamento del dominio del soberano es un pacto político, tácito o explícito, que habilita la desobediencia cuando el *regis officium* no se respeta.

---

<sup>23</sup> Cf. *De regno*, I, 6, pp. 31 – 32

<sup>24</sup> Cf. *De regno*, I, 6, p. 32: *Primo quidem, si ad ius multitudinis alicuius pertineat sibi providere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui vel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si eidem in perpetuo se ante subiecerat: quia hoc ipse meruit, in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non reservetur.*

<sup>25</sup> Hay varias formulaciones de esta curiosa cláusula. La citamos a partir de Linares 1986:151.

No quedan totalmente claros cuáles son los alcances de este derecho a resistencia y tampoco Tomás nos ofrece un mecanismo determinado de destitución. Su obra, como ya dijimos, quedó inconclusa. Igualmente, podemos suponer que los caminos de la resistencia civil sólo pueden ser trazados por la prudencia.<sup>26</sup>

La transmisión de las ideas políticas de cuño aristotélico tuvieron gran difusión en el ámbito cristiano gracias a Tomás y a la obra del agustino Egidio Romano *De regimine principum* (Canning 1996:133), una obra con un espíritu, por así decir, más secular que el tratado *De regno*. La obra del doctor angélico fue tomada para sostener posturas antagónicas (Miethke 1993:88), pero por supuesto sería injusto hacer responsable a Tomás por el uso y abuso que hicieron de su obra los comentaristas e intérpretes posteriores.

## Bibliografía

- Beuchot, Mauricio (2006) *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*, Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Canning, J. (1996) *A History of medieval political Thought*, London, Routledge.
- Dunbabin, Jean (1982) «The reception and interpretation of Aristotle's *Politics*», en Kretzmann, N; Kenny, A. & Pinborg, J. (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 723 – 737.
- Fortin, E. L. (2004) «Santo Tomás de Aquino», en Strauss, Leo y Cropsey, Joseph (comp.), *Historia de la filosofía política*, México, F. C. E., pp. 243 – 267.
- Hueglin, Thomas O. (2008), *Classical debates for the 21st century: rethinking political thought*, Peterborough, Broadview Press.
- Le Goff, Jacques (1999) *La civilización del occidente medieval*, Barcelona, Paidós.
- Linares, Filadelfo (1986) «Bosquejo de la teoría contractual y de la revolución», *Diánoia*, vol. 32, nro. 32, pp. 139 – 166.
- Luscombe, D. E. (1982) «The state of nature and the origin of the state», en *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. cit., pp. 757 – 770.
- Miethke, Jürgen (1993), *Las ideas políticas en la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos.
- Mirete Navarro, José L. (1998) «Pacto social en Sto. Tomás de Aquino», *Anales de Derecho*, Universidad de Murcia, nro. 16, pp. 155 – 160.
- Recasens Fiches, Luís (2003) *Historia de las doctrinas sobre el contrato social*, México, UNAM.
- Riedel, Manfred (1989), «Transcendental politics? Political legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant», en Schurmann, R., *The Public realm: essays on discursive types in political philosophy*, Albany, University of New York Press, pp. 25 – 43.

<sup>26</sup> Cf. Beuchot 2006:47: «para lograr la justicia en la aplicación de la ley, santo Tomás cree que se necesita de la prudencia».

- Tomás de Aquino (2007) *La monarquía [De regno]*, Madrid, Tecnos.
- , (2000) *Opera Omnia*, Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis, Recuperado de <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- , (2001) *Suma de Teología*, Madrid, B. A. C., 2001.
- , (1979) *De regno ad regem Cypri*, en *Santi Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII p. m. edita*, vol. XLII, Roma, Editori di San Tommaso 1979, pp. 417–471.
- , (1947) *Opúsculos filosóficos genuinos*, Buenos Aires, Poblet.
- Wilks, Michael J. (2008), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages*, New York, Cambridge University Press.



## **Obligación política y ley: la incipiente crítica arendtiana a las “democracias realmente existentes” en sus escritos sobre imperialismo**

Rebeca CANCLINI  
Universidad Nacional del Sur  
rebecacanclini@hotmail.com



### **Presentación del problema**

La concepción del vínculo político de Hannah Arendt se opone al prejuicio que comprende teóricamente la política como medio para alcanzar un fin y que, consecuentemente, hace de la dominación el concepto central del pensamiento político (Kalyvas, 2005: 57). Su recorrido por el concepto de poder como distinto al de fuerza y fortaleza (Arendt, 1958: 199 ss) nos conduce a entender la esfera política como un ámbito público en el que las relaciones intersubjetivas se dan horizontalmente.

A partir de esto, la problematización sobre la relación entre la ley y el ámbito público depende de las particularidades del tipo de organización social o política al que se refiera (Arendt, 1958: 68 ss), o sea, esta relación es abordada por la autora dentro de los contextos de los estados nacionales, el totalitarismo, la república, los consejos y la revolución entre otros. Este trabajo se propone analizar la función que Arendt asigna a la ley en los estados nacionales modernos, particularmente, focalizaremos la atención en los elementos que permiten su posterior crítica a las “democracias realmente existentes”. Esto quiere decir que el punto de vista que adoptamos supone las obras posteriores, muy especialmente *La condición humana* de 1958 y *Sobre la revolución* de 1963.

## Estados nacionales y los sin estado

La interpretación arendtiana de la modernidad gira en torno a la degradación de la acción que en ella se produce; esta degradación prepara el camino para la inevitable pérdida de poder que caracteriza a la época moderna (Arendt, 2008: 344 ss). Para Arendt, la falta de un espacio público de acción se relaciona (no exclusivamente) con el surgimiento, auge y decadencia del estado nación.

Una nación se constituye en la confluencia de una historia común y un territorio, la pertenencia a ella es fruto de una situación de nacimiento. El estado, por su parte, es una organización que rige un territorio mediante leyes, es una institución legal que sólo reconoce a otros estados o, en su interior, a sus propios ciudadanos. Consecuentemente, el estado nación es el resultado de la identificación de estado y nación, es el correlato político del imperialismo y comparte con él la reducción de las relaciones del ámbito público a relaciones de dominio. Arendt sostiene en el artículo titulado “La nación” de 1946 que sólo cuando las comunidades han sido destruidas y atomizadas puede comenzar la dominación imperialista (Arendt, 2005a, 127).

En su primera gran obra, *Los orígenes del totalitarismo*, publicada por primera vez en 1951, Arendt desanda los elementos de la historia europea que cristalizaron en la experiencia totalitaria del siglo pasado. La obra se divide en tres tomos: antisemitismo, imperialismo y totalitarismo, y presta especial atención, en el segundo tomo, a la organización de Europa en estados nacionales. El eje de las críticas está en los problemas políticos y jurídicos que las grandes masas de desarraigados trajeron a los estados. El postulado de homogeneidad requería que la nación estuviera unida en una raza, un lenguaje, una cultura y una tradición. Sin embargo, los cambios en la propiedad de la tierra, las nuevas formas de organización socio-económicas y las permanentes guerras entre estados, hicieron que grandes masas de población migraran sin poder encontrar un nuevo lugar en Europa. Frente a esto, los estados, impulsaron tanto políticas de asimilación como de expulsión o eliminación de minorías. Por esto, el estado nación está estructuralmente vinculado a la creación de personas sin estado.

Se trata, entonces, de dos fenómenos correlacionados: grandes masas desplazadas y desarraigadas en el interior de Europa que son expulsadas en la conquista imperialista del mundo. Las grandes masas de población superflua y el imperialismo se originan, entonces, con el entrelazamiento de circunstancias históricas, socio-económicas, políticas y culturales relativas al nacimiento de los estados nacionales modernos.

La originalidad de Arendt está en explicitar su relación y la forma en la que ambos influyen en la concepción de la ley.

### **Los apátridas y la decadencia de los estados nacionales**

Al poner como primer objetivo el mantenimiento del orden, los gobernantes de los estados nacionales creyeron poder controlar la situación con tratados de minorías, esto es, otorgando permisos de residencia a grupos humanos que no eran ciudadanos sino “protegidos”. Sin embargo, desde mediados del siglo XIX y sobre todo después de la Primera Guerra Mundial, quedó claro que los estados no estaban ni legal ni factualmente en condiciones de negar la residencia.

Los refugiados, desplazados y apátridas no eran personas jurídicas por lo que su situación no podía solucionarse en un nivel legal, eran una anomalía para la ley general: estaban dentro de la nación pero no eran de la nación. Su situación dentro de la nación evidenciaba la vulnerabilidad por no pertenecer a la colectividad que tenían enfrente<sup>1</sup>. En esta situación, las leyes de desnaturalización se multiplicaron por toda Europa, aunque fueron tan inútiles como las de naturalización para solucionar el problema. Además, estas leyes fueron formuladas con tal vaguedad que dejaron a los refugiados bajo el poder directo de la policía, esto es, librados al arbitrio de los funcionarios de turno y no del sistema legal del estado.

Así, los distintos problemas relacionados con los refugiados, finalmente, hicieron que los estados no pudieran actuar dentro de su propio marco legal y suspendieran el gobierno de la ley para algunos sectores de la población. Esto, para Arendt, tuvo repercusiones en toda la sociedad y difundió la ilegalidad transformando incluso las mismas relaciones legales y los estándares de acción. Como la condición de igualdad ante la ley es un requisito de la estructura política y legal de los estados nacionales, esta mezcla de situaciones de hecho y regulaciones legales llevó a que los cuerpos políticos perdieran autoridad frente a la población ya que no era posible distinguir un orden constitucional de una tiranía (Arendt, 2006: 58). El resultado no fue la estabilidad y el orden buscados, sino la pérdida total de la legitimidad.

---

<sup>1</sup> La detallada exposición del caso Dreyfus en el primer tomo de *Los orígenes del totalitarismo* revela el frágil balance entre las aspiraciones universalistas del estado nación moderno y el principio de soberanía nacional. Esta soberanía ha sido repetidamente definida haciendo referencia a la sangre y no a la comunidad de ciudadanos (ver Benhabib, 2009: 335).

La decadencia del estado nación coincide con la transformación de la ley en un instrumento discrecional al servicio de la nación. Esto se hizo evidente cuando las prácticas de desnaturalización masiva comenzaron. La acción estatal hizo que el supuesto de que todos los seres humanos nacían en una comunidad política fuera falso al crear una nueva categoría de ser humano (Benhabib, 2009: 337). Para Arendt el declinar del estado nacional no es solamente el fin de una forma de gobierno sino de una forma de vida que pereció junto con sus estándares morales y sus valores. Esto es una precondition para lo que más tarde describe como el total colapso moral de Europa (Volk, 2010: 759).

### **Imperialismo y burocracia**

En el análisis de la modernidad realizado por Arendt, la emancipación de la burguesía es fundamental no sólo por la creación de grandes masas de desarraigados sino porque esta nueva clase modernizadora hace del imperialismo su proyecto. La práctica de la colonización pretendió resolver el problema de la población superflua en Europa (Barta, 2007: 99). Se trató de grupos humanos heterogéneos pero que compartían la experiencia de la desintegración de las estructuras políticas tradicionales (Benhabib, 2009: 334). Estos individuos acumuladores de poder y de riquezas se corresponden con formas de organización política absolutistas que monopolizan la violencia mediante la destrucción del poder de las comunidades (Kersting, 2003: 73).

El estado nación se basa en el continuo asentimiento de una población homogénea a su gobierno, pero el estado carece de todo principio unificador por lo que asimila sin integrar e impone el asentimiento más que la justicia, o sea, degenera en tiranía (Arendt, 2006: 182). La consecuencia de este estado de cosas es la expansión, una de cuyas formas fue la imperialista (Arendt, 2006: 27). Esta expansión no implica ni un saqueo temporal ni una duradera asimilación de conquista. Estrictamente hablando, no se trata de un concepto político sino comercial. Arendt afirma que la expansión y la competencia no son conceptos políticos pero requieren de un poder político para controlarlas y frenarlas (Arendt, 2006: 184).

La organización de las colonias supuso también una duplicidad entre el sistema legal y las situaciones de hecho porque sustituyó el derecho por la arbitrariedad burocrática, o sea, reemplazó el gobierno por la administración y la ley por decretos. Fueron las colonias las primeras en sufrir la más radical de las consecuencias de la política de

los estados nacionales modernos: el exterminio sistemático de pueblos enteros (Arendt, 2006: 29).

La burocracia no sirve sólo para explotar a los pueblos sino para gobernarlos. Tras el decreto y la norma burocrática no hay principios generales comprensibles sino circunstancias siempre cambiantes que sólo un experto puede conocer detalladamente. Este tipo de dominación por decreto, por supuesto, presenta grandes ventajas si se trata de poblaciones heterogéneas y su eficiencia es superior porque ignora las fases intermedias entre la formulación y la aplicación y porque impide el razonamiento político del pueblo retirándole la información (Arendt, 2006: 316). La administración imperial rehuyó de todo instrumento escrito, de toda ley general para estar libre de tratar por decreto las situaciones aisladas (Arendt, 2006: 284).

### **Crítica arendtiana a las “democracias realmente existentes”**

Vimos como los estados nacionales que, en teoría, respetaban la igualdad de los ciudadanos ante la ley y eran en sí mismos organizaciones jurídicas que obtenían su legitimidad de la voluntad de sus respectivos pueblos, se vieron forzados a salir de su propio marco legal a raíz de situaciones generadas por ellos mismos. En el interior de sus territorios se vieron desbordados por las grandes masas de desarraigados, en el exterior, en sus colonias, previamente habían experimentado la necesidad de un doble estándar que se encarnó en un aparato burocrático paralelo al legal. En cualquier caso, la estabilidad de la ley fue vista como una amenaza y un impedimento para la dominación. Dice Arendt que cuando el conquistador se convirtió en administrador, ya no creía en la universalidad de la ley (Arendt, 2006: 288). Frente a las normas burocráticas del estado no cabe la pregunta por la justicia sino sólo la obediencia y el conformismo de la sociedad burguesa que desprecia la ley y justifica la ilegalidad (Arendt, 2006: 201).

Para Arendt, el problema de la comprensión de la ley en la modernidad está en la raíz de la secularización. Se propone, en obras posteriores, desarticular el concepto restituyendo tres formas distintas de entenderla: la griega como *nómos*, la romana como *lex* y la bíblica como *torah*. La explicitación de las variaciones semánticas de esta noción le permite pensar el papel que la ley puede tener en nuestras sociedades contemporáneas. Arendt sostiene que la tradición europea construyó la noción de ley a partir de la herencia de la *torah* bíblica y de los mandamientos divinos. Pero esta forma de entender la ley es vinculante

solamente gracias a la sanción religiosa trascendente que manda obedecer y sanciona la desobediencia<sup>2</sup>. El lugar que había sido ocupado antes por el Dios hebreo, pasó sucesivamente por Cristo, por los vicarios de Dios, por los reyes que les sucedieron y, finalmente, recayó sobre la nación (Arendt, 2008a: 263). En la medida en que la tradición europea entendió la ley como mandamiento frente al que sólo cabe la obediencia demanda un origen trascendente al ámbito político para su validez, una fuente más allá del poder humano y por encima de las propias leyes.

Arendt propone una forma diferente de entender la ley que ella considera más adecuada para la época, una ley que ya no puede ser entendida como la manifestación de una voluntad individual o colectiva, sino como resultado del juicio y las mutuas promesas de convivencia. Se trata, en cualquier caso, de un concepto que se funda en la relación intersubjetiva de los seres humanos entre sí, y la obligación que de él se desprende puede ser tanto de obediencia como de desobediencia a la ley y normas de los estados. Este recurso intenta ofrecer una nueva fundamentación de lo político, en vistas a salvarlo de las deformaciones burocráticas, tecnocráticas y totalitarias, típicas de la modernidad. En la época moderna, lo político se ha tornado irreconocible y su sustituto, la conformación jurídico-estatal, como ya hemos visto, tampoco es una forma adecuada (Kersting, 2003: 78). Arendt evaluó críticamente a los estados nacionales modernos tanto como a las democracias de la posguerra. Las sociedades conformadas por individuos atomizados y desposeídos porta en sí los fundamentos de la dominación. En estas sociedades el aparato burocrático, los sistemas partidarios y la propia concepción de la política se reduce a administración (Heuer, 2003: 98). Todos estos elementos que son constitutivos de este tipo de sociedades, limitan la pluralidad y la espontaneidad de los seres humanos.

### **Las brechas entre el pasado y el futuro y la ley**

Sin embargo, Arendt todavía cree que la acción es posible, esto se puede percibir en su revisión de la “tradicición oculta” que va de los movimientos estudiantiles pasando por los consejos durante la insurrección húngara de 1956 y de los combatientes de la resistencia francesa hasta la auto-administración de los colonizadores norteamericanos (Heuer, 2003: 99). En el período en el que estamos

---

<sup>2</sup> En el artículo de 1948 “Los judíos en el mundo de ayer”, Arendt afirma que Zweig no pudo concebir la idea que, desde un punto de vista político, podía ser honorable estar fuera de la ley en los casos en los que no todos los seres humanos son iguales ante ella (Arendt, 2005b: 76).

focalizando la atención, sus principales aportes teóricos no habían sido desarrollados por Arendt, pero vamos a hacer referencia a algunas afirmaciones que permiten vislumbrar ciertos aspectos de los aportes teóricos que la autora desarrollará años más tarde.

En 1944 escribe en “La tradición oculta” un encomio a la figura del paria que inevitablemente debe chocar con los defensores de la ley y el orden (Arendt, 2005b: 61). Su inocencia es expresión de la tensión entre aplicar leyes generales a hechos individuales. El paria es siempre sospechoso, no reconoce las reglas del mundo porque en ellas no ve ni orden ni justicia. La opción para el paria es la de convertirse en advenedizo, en aceptar la posición que la sociedad le asigna e intentar borrar las huellas de su propia identidad. Para Arendt, entonces, se es paria conscientemente al elegir no renegar de la situación de nacimiento y, así, resistir a los mandatos sociales.

Unos años más tarde, en “Salvar la patria judía” Arendt afirma que los *kibbutzim* fueron los experimentos sociales más prometedores del siglo XX (Arendt, 2005c: 86). En ellos se desarrolló una nueva forma de propiedad, de explotación agraria, de vida familiar y educación infantil. Han creado nuevas leyes, nuevas pautas de conducta, nuevas costumbres y valores integrados a las instituciones. Se trata, por lo tanto, de momentos en los que la acción ha sido posible y cierto grupo se ha sustraído, al menos por cierto tiempo, al dominio de los estados nacionales.

Ya en 1950 escribe en su diario que hay dos orígenes de los estados: los que nacen de la rebelión y la victoria, y los que nacen del consentimiento voluntario en el que todos se obligan a obedecer las leyes creadas por ellos mismos (Arendt, 2006a, Octubre de 1950). Estas afirmaciones muestran la muy estudiada valoración arendtiana de la resistencia y la desobediencia, pero también evidencian un aspecto positivo de la ley en tanto marco para la acción política.

Como es sabido, Arendt postula dos modos alternativos de comprender la política: como dominación o como isonomía. El primero de estos modos deriva en la moderna comprensión del estado: la soberanía es su forma política característica; el segundo deriva de la reunión de ciudadanos que interactúan mediante el diálogo. Incluso, y en esto encontramos la radicalidad extrema de la autora, la institución no es la fuente del derecho sino el hecho de la convivencia humana. De esta manera estimula la idea de una política basada en el derecho humano de la disidencia cuya piedra angular está en la reciprocidad de derechos (Balibar 2007:88). Con esto, Arendt traspasó el horizonte de categorías de la modernidad y abandonó el campo conceptual ubicado entre los

polos del estado, la dominación y el monopolio de la violencia, con el objeto de buscar nuevas categorías que pudieran constituir de nuevo nuestras percepciones políticas (Kersting, 2003: 79).

## Bibliografía

- Arendt, Hannah (2005a) *Ensayos de comprensión 1930-1954*. Madrid, Caparrós editores.
- (2005b) *La tradición oculta*. Buenos Aires, Paidós.
- (2005c) *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*. Buenos Aires, Paidós.
- (2006) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza.
- (2006a) *Diario Filosófico 1950-1973*, Barcelona, Herder.
- (2008) *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós.
- (2008a) *Sobre la revolución*. Buenos Aires, Alianza.
- Balibar, Etienne (2007) “La impolítica de los derechos humanos. Arendt, el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica” en: *Erytheis*/nro 2/ noviembre 2007/ 84.
- Barta, Tony (2007) “On pain of extinction. Laws of nature and history in Darwin, Marx and Arendt” en: King, Richard y Stone, Dan (ed) *Hannah Arendt and the uses of history. Imperialism, nation, race, and genocide*. New York, Berghahn books.
- Benhabib, Seyla (2009) “International law and human plurality in the shadow of Totalitarianism: Hannah Arendt and Raphael Lemkin” en: *Constellations*, vol 16, nro 2, 331-350.
- Heuer, Wolfgang (2003) “Interhumanidad: el nuevo papel del sujeto en la teoría política de Hannah Arendt”. En: Estrada Saavedra, Marco (ed) *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 89-109.
- Kalyvas, Andrea (2005) “Popular sovereignty, democracy and the constituent power” en: *Constellations*, vol 12, nro 2.
- Kersting, Wolfgang (2003) “Hannah Arendt y las teorías del poder”. En: Estrada Saavedra, Marco (ed) *Pensando y actuando en el mundo. Ensayos críticos sobre la obra de Hannah Arendt*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 65-88.
- Tassin, Etienne (2007) “L’action politique selon Hannah Arendt” en: *Les conférences d’Agora*, mai.
- Volk, Christian (2010) “The decline of the order. Hannah Arendt and the paradoxes of nation-state” en: Benhabib, Seyla (ed) *Politics in dark times. Encounters with Hannah Arendt*. New York, Cambridge University Press.

## **Arendt y el totalitarismo. Consideraciones sobre la radicalidad y la banalidad del mal**

María Elena WAGON  
Universidad Nacional del Sur  
mariawagon@gmail.com



### **Introducción**

El problema del mal es un tópico central de las reflexiones de Hannah Arendt. En la segunda edición de *Los orígenes del totalitarismo*<sup>1</sup>, la autora se refiere al mal acaecido durante el régimen totalitario nazi como *mal radical*, este mal no tiene precedentes en la historia y por lo tanto el mundo teórico carece de categorías que permitan aprehenderlo en su total magnitud. Sin embargo, la asistencia de Arendt al juicio realizado a Eichmann en Jerusalén en 1961 la pone ante una nueva realidad, a saber: la existencia de la *banalidad del mal*. Arendt concluye que el más terrible de los males puede ser hecho impulsado por la mera irreflexión, es decir, por la ausencia de pensamiento.

En este trabajo se realizará en primer lugar una breve exposición de las nociones de *mal radical* y *mal banal* con un doble objetivo: realizar una introducción a la problemática del mal en el pensamiento arendtiano, y traer a colación el debate sobre la contradicción o la complementariedad de ambas consideraciones del mal que surgió a partir del cambio de postura de Arendt. En segundo lugar se analizará el análisis crítico de Richard Bernstein (1996, 2000) quien defiende la

---

<sup>1</sup> El título original de la obra es *The origins of the totalitarianism* (Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York), la primera edición de la obra es del año 1951. En esta investigación se utilizará la traducción al español del año 1998 [traducción al castellano de Guillermo Solana] de la segunda edición ampliada de 1958.

postura de la complementariedad de ambas consideraciones del mal. En *Los orígenes del totalitarismo*, un *mal radical* que excedió todas las categorías tradicionales utilizadas para abordar la maldad y, en *Eichmann en Jerusalén*<sup>2</sup>, la *banalidad del mal*, un mal realizado sin ningún fundamento malvado en sí mismo sino enraizado en la mera irreflexión. Bernstein, si bien reconoce que hay un cambio de enfoque en el análisis de Arendt, afirma que dicho cambio no implica una contradicción y que ambas caracterizaciones del mal pueden convivir, es decir, son compatibles. Por último se intentará problematizar dicha propuesta bernsteiniana poniéndola en tensión por un lado con las afirmaciones realizadas por la propia Arendt en relación a sus consideraciones sobre el mal y su cambio de opinión al respecto, y por otro con los análisis de dos trabajos críticos, el propuesto por Villa (1996) y por Pendas (2007). Tal puesta en tensión tendrá la finalidad de dejar en evidencia algunos puntos oscuros y ciertas ambigüedades presentes en el análisis de Bernstein.

### **Superfluidad y *mal radical* en la teoría arendtiana**

Arendt, en *Los orígenes del totalitarismo*, capítulo XII, apartado 3: *Dominación total*, analiza el significado del mal en su vinculación con lo acontecido en los campos de concentración y exterminio nazis. Dichos campos no sólo fueron creados con la finalidad de degradar y posteriormente exterminar a los seres humanos sino también para ser funcionales al experimento de eliminar la espontaneidad que caracteriza al comportamiento del individuo, transformando así su personalidad en una simple cosa (Arendt, 1998). Es en esta aniquilación de la capacidad creadora y de la espontaneidad humana donde Arendt ve un *mal radical*. En este sentido, el *mal radical* surge de la mano de una nueva concepción del género humano: el ser humano como ser superfluo.

La noción de superfluidad aparece a lo largo de la totalidad de *Los orígenes del totalitarismo*. Según el análisis arendtiano, los regímenes totalitarios no pretenden lograr una dominación despótica sobre los individuos sino tornarlos superfluos debido a que ésta es la única manera de alcanzar el poder total. Una de las precondiciones de dicha superfluidad es el desarraigo, es decir, convertir a los individuos en extranjeros dentro de un mundo que no los reconoce como partes

---

<sup>2</sup> La primera edición del libro es del año 1962, fue titulada *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Viking Press, New York). En este trabajo se utilizará la edición en inglés del año 1964 y la edición en español del 2003 [traducción al castellano de Carlos Ribalta].

integrantes. El desarraigo implica no tener en el mundo un lugar de pertenencia que sea reconocido por los otros, la superfluidad, por su parte, implica la no pertenencia al mundo. El hombre totalitario destruye la vida humana del otro después de haber destruido el sentido de toda vida humana, inclusive la suya propia (Kristeva, 2001). Los desarraigados, los “sin ley”, no tienen a quién reclamar por sus derechos debido a que no forman parte de ninguna comunidad que los proteja<sup>3</sup>. No entran en la categoría de oprimidos porque, en su *quedar-afuera-de-la-ley*, no existe nadie que quiera oprimirlos. Es por esto que el régimen nazi comenzó por dejar al margen de la ley a sus víctimas, aislándolos del resto del mundo al recluirllos en guetos y campos de concentración.

En esto radica el verdadero horror de las medidas tomadas por el régimen totalitario nazi. Los reclusos en los centros de detención y exterminio eran considerados muertos en vida por el resto del mundo. “El internado en el campo de concentración no tiene precio, porque siempre puede ser sustituido; nadie sabe a quién pertenece, porque nunca ha sido visto. Desde el punto de vista de una sociedad normal es absolutamente superfluo (...)” (Arendt, 1998: 356). En esto radica para Arendt el *mal radical*, un mal que nunca había acaecido en el mundo hasta la aparición del totalitarismo, un régimen de gobierno cuyo objetivo último es convertir a los seres humanos en criaturas idénticas entre sí, igualmente superfluos e incapaces de ser espontáneos (Canovan, 1992).

### **La banalidad del mal**

Es en su crónica sobre el juicio realizado a Eichmann en Jerusalén (1961) donde Arendt incorpora la idea de la *banalidad del mal*, noción a la que accede luego de escuchar el testimonio del acusado y de observar que detrás de su accionar no se podían hallar móviles malvados ni diabólicos sino la mera irreflexión. En el Post Scriptum de *Eichmann en Jerusalén* Arendt reconoce que el concepto de la *banalidad del mal* puede generar controversias. Ella observa que no se puede equiparar a Eichmann con los personajes malvados de la literatura clásica, no es un Yago ni un Macbeth, sino un hombre al que la

---

<sup>3</sup> En relación a esta cuestión propuesta por Arendt se han realizado numerosos estudios vinculando los derechos humanos y la teoría política de la autora. La noción arendtiana: “el derecho a tener derechos” que Arendt expone en *Los orígenes del totalitarismo* ha sido y aún en la actualidad sigue siendo fuente de debate por parte de los críticos. Al respecto cf. Lafer (1994), Isaak (1996), Benhabib (2005, 2008), Kohn (2010), Reyes Mate (2010), entre otros.

irreflexión lo llevó a cometer los peores crímenes acaecidos hasta el momento. La conclusión a la que llega Arendt es que la irreflexión puede llevar al ser humano a males inimaginables.

En *La vida del espíritu* (1978) la autora inicia la introducción a la primera parte, *El Pensar*, haciendo referencia al problema del mal. Retoma la novedad con la que se encontró al presenciar el juicio a Eichmann en lo que respecta a dicha noción, pues, como se expusiera, el acusado no se mostró acorde con el estereotipo del malvado que recorre el pensamiento occidental. Los hechos que se juzgaban eran monstruosos pero el responsable de ellos era un hombre común y corriente. La ausencia de pensamiento fue lo que llamó la atención de Arendt. Tal ausencia no podía ser explicada por un olvido de aquellos hábitos considerados buenos ni por la estupidez, es decir, por la incapacidad para comprender. “Is evil-doing (...) possible in default of not just “base motives” (...) but of any motives whatever, of any particular prompting of interest or volition? (...) Might the problem of good and evil (...) be connected with our faculty of thought?” (Arendt, 1978: 4-5).

Estas preguntas son las que motivan y guían el análisis de la facultad de pensar que realiza Arendt en su último libro. Es decir, el cuestionamiento arendtiano intenta dilucidar si es posible que el ejercicio de la capacidad humana de pensar sea una condición necesaria y/o suficiente para que los hombres no hagan el mal. En otras palabras, luego de que su presencia en el juicio a Eichmann la pusiera en posesión de la idea de la *banalidad del mal*, Arendt se aboca a analizar la atinencia de tal expresión, concluyendo que la irreflexión puede ser el motivo impulsor de las malas acciones, incluso de los peores horrores.

### **La complementariedad del *mal radical* y la *banalidad del mal* según Bernstein**

Como se expusiera anteriormente, Arendt pasa de concebir el mal perpetrado por el gobierno totalitario como un *mal radical*, a utilizar el concepto de *mal banal* para referirse al mismo acontecimiento. La misma Arendt, en respuesta a Gershom Scholem (1963), manifiesta que cambió de opinión, ahora ya no cree que el mal pueda ser radical sino sólo extremo. Bernstein (1996, 2000) analiza el cambio conceptual realizado por Arendt e intenta ver si en dicho cambio hay una contradicción conceptual o si, por el contrario, ambas consideraciones arendtianas sobre el mal son complementarias.

Bernstein (2000) retrotrae su análisis a los años 1951-1952, a un intercambio epistolar que se da entre la autora y su amigo y maestro, Karl Jaspers. En una de sus cartas, Arendt afirma que a partir de la experiencia nazi quedó demostrado que el mal es más radical de lo que podía esperarse. Es decir, las categorías tradicionales para referirse al mal resultan insuficientes a la hora de remitir al horror totalitario. Teniendo en cuenta esto, Arendt propone la noción de superfluidad como una característica propia del totalitarismo. Cuando la pensadora habla de hacer superfluos a los seres humanos hace referencia a la eliminación de la espontaneidad de la conducta humana, a la modificación de la naturaleza humana de manera tal que lo que le es esencial al individuo sea eliminado por completo, ésta es la acepción arendtiana del *mal radical* (Bernstein, 2000). Dicho mal no es abarcado por las categorías de análisis tradicionales porque se aleja de las imágenes monstruosas y diabólicas que la tradición construyó alrededor de la maldad.

En su libro *Eichmann en Jerusalén*, en cambio, Arendt no hace ninguna alusión al *mal radical* e introduce el concepto de la *banalidad del mal*. Para la pensadora, lo alarmante del caso Eichmann fue llegar a la conclusión de que las acciones terribles por las que fue juzgado no fueron cometidas por un ser monstruoso sino que, por el contrario, fueron realizadas por alguien que se encontraba muy lejos de comportarse como un ser demoníaco (Canovan, 1992). En el análisis de Bernstein (2000), éste sostuvo que la acepción arendtiana de *mal radical* es la concepción del ser humano como ser superfluo, es la eliminación en la vida del individuo de toda nota distintiva de la humanidad. Esto, para Bernstein, es perfectamente compatible con la concepción arendtiana de *banalidad del mal*. No existe ningún motivo humanamente comprensible como fundamento del *mal radical*, esto es, precisamente, lo que Arendt vio en Eichmann y lo que la motivó a hablar sobre la *banalidad del mal* (Bernstein, 1996).

Arendt vio en la figura de Eichmann a alguien con la capacidad de realizar las peores atrocidades movido por motivos carentes de cualquier grado de malignidad, en consecuencia, concluye que los crímenes más perversos pueden surgir del déficit de pensamiento. Bernstein, si bien reconoce que hay un cambio de enfoque en el análisis de Arendt, pues en sus primeros análisis la autora vincula al mal principalmente con la idea de *superfluidad* y, a partir del juicio a Eichmann, lo relaciona con la noción de *irreflexión*, afirma que dicho cambio de enfoque no implica una contradicción.

Ahora bien, a partir de lo expuesto es posible remarcar algunas cuestiones poco claras en el análisis de Bernstein. Éste pone en duda las propias palabras de la autora, palabras que él mismo cita en su trabajo, pues Arendt (2007) explícitamente manifiesta que cambió de opinión, que ya no cree que el mal pueda ser *radical*<sup>4</sup> sino sólo extremo, pues considera que no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca. El pensamiento busca y trata de hallar cierta profundidad yendo a las raíces del mal pero se frustra porque no encuentra nada, en esto radica su *banalidad*. Bernstein basa la legitimidad de su sospecha en la escasa y ambigua caracterización que realiza Arendt del *mal radical*. Para él el hecho de que la autora afirme (en su caracterización del *mal radical* como del *mal banal*), que no se puede observar ningún rastro de malignidad diabólica en quienes lo llevaron a cabo, es un dato concluyente y suficiente en pos de su tesis que aboga por la complementariedad de ambas concepciones del mal. Cabe mencionar que Bernstein no actúa de la misma manera cuando hace referencia a la posible relación entre la noción kantiana del *mal radical* y la concepción de la radicalidad del mal propuesta por Arendt. Bernstein (2000) no aborda ni problematiza dicha cuestión sino que descarta la posibilidad de conectarlos conceptualmente basándose en la sola explicitación arendtiana de la desconexión de su propuesta respecto a la kantiana<sup>5</sup>.

Por otra parte, teniendo en cuenta la recepción que la propuesta de Bernstein tuvo en el ámbito crítico, se puede observar que hay quienes la comparten y quienes la rechazan. Pendas (2007) coincide con la propuesta bernsteiniana de la complementariedad de las dos concepciones del mal. Según él, la lectura de Bernstein (1996) ubica al *mal radical* en una dimensión socio-estructural del problema y a la *banalidad del mal* en una dimensión ética y psicológica. Ambas dimensiones, según su criterio, son perfectamente compatibles, en otras palabras, ambas concepciones del mal son las dos caras de una misma moneda. Cabe resaltar que tal distinción de dimensiones de análisis no está explicitada en el trabajo de Bernstein (1996). En cambio Villa (1999), en su análisis crítico de la postura bernsteiniana, afirma que la tesis de la complementariedad de ambas nociones propuesta por Bernstein es viable sólo si se concibe al *mal radical* como una

---

<sup>4</sup> Para poder comprender cabalmente la interpretación arendtiana de la *radicalidad del mal* es importante aclarar que Arendt utiliza '*radical*' en su acepción etimológicamente más cercana, es decir, en el sentido de perteneciente o relativo a la raíz, que nace desde la raíz.

<sup>5</sup> Arendt toma la noción de *mal radical* de Kant, pero expresamente manifiesta que su caracterización difiere de la kantiana debido a que en su concepción el *mal radical* no está impulsado por motivos comprensibles (Arendt, 1998).

conceptualización *filosófica* del mal perpetrado durante el régimen totalitario nazi, y al *mal banal* como una conceptualización *descriptiva* de los rasgos psicológicos de los perpetradores de dicho mal. Pero en el plano de la estricta reflexión filosófica, que es el plano en el que se ubica Arendt, afirmar la complementariedad de ambas concepciones del mal es contradictorio.

## Conclusión

El problema del mal es un tema de difícil abordaje en la teoría arendtiana, al punto de que sus consideraciones y cambios de posturas al respecto han generado controversias aún vigentes en el ámbito crítico. Bernstein (1996, 2000) propone una lectura que defiende la complementariedad de las nociones de *radicalidad* y *banalidad del mal*. El crítico fundamenta su postura en la escasa caracterización que realiza Arendt del *mal radical* y en el factor común que a su criterio dicha conceptualización comparte con la noción de *mal banal*, a saber, la ausencia de motivos malignos o diabólicos que sustenten el accionar totalitario.

Tal postura tiene defensores: Pendas (2007), y detractores: Villa (1999). Pendas concuerda con Bernstein luego de realizar una distinción de dimensiones, es decir, el *mal radical* y el *mal banal* se ubican en diferentes dimensiones de análisis y en tal sentido son nociones complementarias. Villa rechaza la tesis bernsteiniana precisamente por la misma razón que Pendas la defiende. Villa sostiene que ambas concepciones del mal podrían ser compatibles sólo si se distinguen las dimensiones de análisis pero que si se las analiza desde el plano unidimensional de la reflexión filosófica que propone Arendt es contradictorio defender la tesis de la complementariedad.

## Bibliografía

- Arendt, Hannah, (1964): *Eichmann in Jerusalem. A report on the Banality of Evil*, The Viking Press, New York.
- (1978): *The Life of the Mind*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York and London.
- (1998): *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid.
- (2007): *The Jewish Writings*, Schocken Books, New York.

- Benhabib, Seyla, (2005): *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, Gedisa, Barcelona.
- (2008): “Otro universalismo: Sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos”, *Isegoría*, N° 39, pp. 175-203.
- Bernstein, Richard, (1996): *Hannah Arendt and the Jewish Question*, The Mit Press, Cambridge, Massachusetts.
- (2000): “¿Cambió Hannah Arendt de opinión? Del mal radical a la banalidad del mal”, en *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, comp. Fina Birulés, Gedisa, Barcelona.
- Canovan, Margaret, (1992): *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Isaac, Jeffrey, (1996): “A new guarantee on Earth: Hanna Arendt on human dignity and the politics of human Rights”, *American Political Science Review*, N° 1, pp. 61-73.
- Kohn, Carlos, (2010): “El derecho a tener derechos: los fundamentos de la violencia política según Hannah Arendt”, XV Congreso Nacional de Filosofía: El diálogo filosófico, México D. F.
- Kristeva, Julia, (2001): *Hannah Arendt. Life is a narrative*, University of Toronto Press, Canada.
- Lafer, Celso, (1994): *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. Fondo de Cultura Económica, México D. F.
- Pendas, Devin, (2007): “‘Eichmann in Jerusalem’, Arendt in Frankfurt: The Eichmann Trial, the Auschwitz Trial, and the Banality of Justice”, *New German Critique*, N° 100, pp. 77-109.
- Reyes Mate, Manuel, (2010): “Hannah Arendt y los derechos humanos”, *Arbor*, N° 742, pp. 241-243.
- Villa, Dana, (1999): *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton University Press, Princeton.

## **La concepción de tiempo en Hannah Arendt: Clave en su pensamiento de la política y la historia**

Florencia GARRIDO LARREGUY  
Universidad Nacional del Sur  
flordeflor223@hotmail.com



### **Introducción**

El tiempo se ha vuelto, uno de los problemas filosóficos por excelencia, que se encuentra entre las especulaciones más abstractas y los problemas más concretos. De la mano de él transita la historia, y tanto uno como la otra son posibles, gracias a los hombres, que relatan los acontecimientos de su época, tornando así la cuestión del tiempo y la historia en un asunto político.

Hannah Arendt es la autora más contemporánea que ha pensado sobre estas cuestiones y las ha ubicado como un punto clave dentro de sus razonamientos. Cuando en “Historia e Inmortalidad” señala las concepciones del tiempo de Agustín y de Hegel, cada uno de ellos como figuras paradigmáticas de su tiempo, rechazando la historia universal y rescatando la secularización, está situando al problema del tiempo como el factor decisivo que permite un cambio radical del ámbito político en la historia.

También cuando en “La brecha entre el pasado y el futuro”, hace referencia a la lucha entre esas dos fuerzas en la que se encuentra el hombre, es el tema del tiempo el que cumple el rol protagónico en la historia. El cambio de su percepción, el hecho de dejar de verlo en una linealidad y pasar a verlo como una lucha de fuerzas (pasado y futuro) en la que el hombre irrumpe, y el hecho de tomar conciencia de la pérdida de la tradición, provocan que su lucha sea pública, que se vuelva un problema de todos, que en definitiva, sea política.

La intención de este trabajo es analizar el movimiento del tiempo, que se humaniza en la historia y al hacerse público, termina haciéndose político. Lo que Arendt expresa como el paso del tiempo histórico, al tiempo mental. Será necesario especificar el tratamiento que hace Arendt de las concepciones de tiempo, de quienes menciona como los antecesores en tratar esta temática: Agustín y Hegel. Para poder desembocar al fin, en su propia concepción, y cómo esta, se vuelve fundamental en su tratamiento de la política y de la historia. Para esto se tomaran como punto de partida los capítulos “Historia e inmortalidad” (Arendt, 1995A) y “La brecha entre el pasado y el futuro” (Arendt, 1995B) del libro *De la historia a la acción* de Hannah Arendt.

### **Caracterización arendtiana del concepto de tiempo de Agustín**

...Se ha sostenido, con frecuencia, que el origen de nuestra conciencia histórica está en la tradición judeo-cristiana, con su concepto rectilíneo del tiempo y su idea de una divina providencia, que dan a todo el tiempo histórico humano la unidad de un plan de salvación... (Arendt, 1995A:48)

Con estas palabras Hannah Arendt destaca un cambio en la percepción del tiempo que parece afectar todo el curso de la historia. A partir de la Edad Media con el fortalecimiento de la tradición judeo-cristiana, se da un cambio en la percepción del tiempo que comienza a dejar de lado los ciclos y las repeticiones para dar lugar a la línea que unifica la historia y cobra sentido a partir del hecho histórico y sagrado de la vida, muerte y resurrección de Jesús.

Bajo el punto de vista que sostiene que nuestra conciencia histórica moderna encuentra su origen en la tradición judeo-cristiana que se desarrolla a partir de la Edad Media, se podría sostener que “...<<una idea general bien definida de la historia universal>> no habría aparecido antes de la cristiandad, y la primera filosofía de la historia se hallaría en *De civitate Dei* de Agustín.” (Arendt, 1995A:49) Arendt ubica a Agustín como el paradigma de la Edad Media y de la tradición que desde allí se desarrolla. En *La ciudad de Dios* (Agustín, 2007), Agustín realiza principalmente una apología de los cristianos que son acusados de provocar la caída de Roma. Pero más allá de este hecho histórico que afecta directamente a la comunidad religiosa, el interés de Agustín por la “historia terrenal y pagana” es escaso o nulo. Los hechos de la historia pagana podrían servir como ejemplos de los males del mundo, pero por

lo demás no tienen ningún interés para el cristiano que se encuentra de paso por esta tierra.

Arendt al analizar la concepción del tiempo agustiniana pone principal atención en lo que parecería ser una de las preocupaciones que tiene Agustín en torno al tiempo y, entonces, afirma: "...el mismo Agustín, al refutar las especulaciones paganas acerca del tiempo, estaba primordialmente interesado en las teorías del tiempo cíclico de su propia época; especulaciones que no podían ser aceptadas por ningún cristiano..." (Arendt, 1995A:49) Aquí parece dar cuenta de que, las concepciones del tiempo cíclico y las repeticiones, que habitualmente se sitúan como propias de la Antigüedad, parecen tener una continuidad en la Edad Media en la que Agustín vive. Y es esa continuidad en las concepciones del tiempo cíclico lo que amenaza la unicidad del tiempo en la historia sagrada, que es la única que interesa a Agustín.

Frente a los ciclos paganos y las repeticiones, Agustín destaca el nacimiento y la muerte de Jesús como el hito que marca un tiempo rectilíneo que se extiende tanto para atrás como para adelante, dando así una unidad a la historia que antes no tenía. Pero una vez más Arendt pone principal atención en un hecho que la mayoría de los intérpretes, parecería que, prefieren obviar: "Agustín solamente reclama esta unicidad para este acontecimiento [...] Nunca dio por supuesta tal unicidad para los acontecimientos seculares ordinarios, como hacemos nosotros." (Arendt, 1995A:49) Por lo tanto, la unicidad que da el acontecimiento del nacimiento y la muerte de Cristo valida la unicidad de la historia sagrada y cristiana, la única en la que Agustín tiene interés, ya que como buen cristiano los acontecimientos terrenales les resultan irrelevantes dado que solo se encuentra en este mundo de paso.

Este "estar de paso en el mundo" o ser "un peregrino en la tierra" propio del pensamiento cristiano es lo que, para Arendt, hace imposible buscar el origen en nuestra conciencia histórica moderna en la concepción cristiana y, específicamente, agustiniana del tiempo y por ende, de la historia. Ya que la unicidad de la que habla Agustín se refiere solo a la historia sagrada y cristiana, mientras que la unicidad de la historia universal moderna abarca absolutamente todo, de allí su universalidad.

### **Caracterización arendtiana del concepto de tiempo de Hegel**

El gran impacto de la noción de historia en la conciencia de la época moderna llegó relativamente tarde, no antes del último tercio del siglo XVIII, y encontró con relativa rapidez su

culminación en la filosofía de Hegel. [...] Pensar, siguiendo a Hegel, que la verdad reside y se revela en el proceso temporal es característico de toda la conciencia histórica moderna, tanto si se expresa en términos específicamente hegelianos como si no. (Arendt, 1995A:52)

De esta forma, Arendt caracteriza la aparición del concepto de historia moderno de la mano de Hegel que directa o indirectamente se vuelve el paradigma de esta época, ya que es él, el que rescata la linealidad cristiana y los ciclos y repeticiones paganos, y pone énfasis en la noción de proceso. Birulés, en la misma línea que Arendt afirma que: "... la consecuencia teórica de mayor alcance de la Revolución francesa fue el nacimiento del concepto moderno de la historia de la filosofía de Hegel. [...] al volver su mirada hacia atrás, el pensamiento convirtió en histórico todo cuanto había sido político..." (Birules, 2007:164-165)

Luego de demostrar que no está en Agustín el origen de la conciencia histórica moderna, Arendt dirige su atención al pensador que parece haber formulado la concepción misma de la conciencia histórica moderna y para caracterizar dicha concepción, hace hincapié en la nueva configuración del mundo que se abre con la modernidad: la secularización. Como sostiene Arendt:

La separación de religión y política significó que, independientemente de lo que un individuo pudiera creer como miembro de una iglesia, como ciudadano actuaba y se comportaba sobre la base de la suposición de la mortalidad humana. (Arendt, 1995A:57)

Pero a pesar de esto, más que la reivindicación de la problemática política, la modernidad a través de Hegel, nos ofrece una filosofía de la historia.

Esto significa que en la modernidad en vez de preocuparse por la acción, es decir ocuparse, se pasó al plano meramente especulativo, en el que fue concebido el concepto moderno de historia. Perder el interés por la acción tras las revoluciones, implicó perder el interés por la política; interés que fue trasladado a la concepción de una historia universal que pudiese otorgarle significado a lo acontecido y lo por acontecer. Y he aquí que toma relevancia la concepción del tiempo de Hegel: una línea que avanza progresivamente, pero que a su vez contiene en ella misma procesos dialécticos que permiten precisamente ese avance. Un espiral que conjuga la linealidad cristiana como los ciclos

antiguos, que ahora sin embargo no se repiten, sino que se perfeccionan a medida que se produce el avance.

La concepción progresiva del tiempo hegeliana tiene consecuencias directas en otros dos conceptos fundamentales para la época moderna, los conceptos de política y de historia, que ocupan principalmente a la teoría de Arendt. Así, la primacía del concepto de historia y su consiguiente importancia desde la modernidad, estarían abaladas por una concepción específica del tiempo, que concibe en vez de acciones validas en sí mismas, momentos de un mismo proceso orientado al perfeccionamiento y avance de una única historia universal.

### **Caracterización del concepto de tiempo de Arendt**

El relato en su pura simplicidad y brevedad consigna un fenómeno mental, algo que se podría denominar un acontecimiento del pensamiento. La escena es un campo de batalla donde las fuerzas del pasado y del futuro chocan entre sí: Entre ambas encontramos a un hombre [...] que si no quiere perder terreno, debe librar la batalla a las dos. [...] el hecho de que haya una batalla se debe exclusivamente a la presencia del hombre; sin él, podríamos sospechar que haría ya tiempo que las fuerzas del pasado y del futuro se habrían neutralizado o destruido mutuamente. (Arendt, 1995B:82-83)

Solo por esta lucha que realiza el hombre con el pasado y el futuro, el tiempo se fractura en los tiempos gramaticales y el hombre puede así relatar su historia. Y es también solo por ella, que estas fuerzas comienzan a actuar sobre él. Tanto el pasado como el futuro, son dos fuerzas antagónicas que no tienen un origen conocido pero sí un fin. Ambas culminan al chocar entre sí y de esta forma, son ilimitadas en su origen, pero limitadas por su fin. Contraria a ellas, la fuerza del hombre comenzaría allí donde se produce el choque entre el pasado y del futuro, pero no encontraría fin. Como sostiene Arendt:

Esta fuerza en diagonal, cuyo origen es conocido, cuya dirección está determinada por el pasado y por el futuro, pero cuyo fin eventual descansa en el infinito, constituye la metáfora perfecta de la actividad del pensamiento. (Arendt, 1995B:84)

A partir de esta concepción arendtiana del tiempo, podemos ver el propio relato histórico que la autora ha ido construyendo. En primer lugar desbarató las posiciones que veían en Agustín el origen de la

conciencia histórica moderna. En segundo lugar analizó la concepción hegeliana del tiempo que avala y da paso a la concepción moderna de la historia, noción que desde el plano especulativo, se impone a la política en su plano activo. Arendt traza un camino desde el tiempo lineal y cristiano, al progresivo y moderno, y por último, al mental y fracturado.

Estos cambios en la percepción del tiempo implican a su vez cambios en dos nociones fundamentales para la teoría de Arendt: la historia y la política. De una historia dividida en sagrada y profana, se pasa a una única historia universal, y por último, se llega a una multiplicidad de relatos. A su vez, la política que en la Antigüedad era sustentada por la significación y validez de las acciones en sí mismas, pierde importancia en la Edad Media por su fuerte anclaje en lo terrenal y profano, aspectos que carecían de importancia para el pensamiento cristiano reinante. Por último, en la modernidad bajo el mandato de una única historia universal que cuenta las acciones como acontecimientos históricos, la política se ve subyugada a la historia, a pesar de haberse desvinculado de la religión, con la que hasta el momento compartía el ejercicio del poder.

Pero la concepción moderna de la historia tuvo como consecuencia en vez de un progreso infinito de la humanidad y su consiguiente perfeccionamiento, el progresivo desgaste de lo que desde los romanos denominamos 'tradición'. Luego de los campos de exterminio, de las bombas nucleares y demás aberraciones, no se puede sostener la tradición que traíamos hasta el momento y que nos auguraba un futuro próspero lleno de progresos. Esa tradición no nos sirve para significar esos hechos que irrumpieron por primera vez en el transcurso de nuestra historia. La historia moderna y universal que prometía significar todos los acontecimientos y transformarlos en momentos de un mismo proceso, solo puede enmudecer ante los horrores vividos.

Es en este punto, donde la brecha en el tiempo mental del hombre deja de ser una mera especulación particular y se convierte en una necesidad de los hombres que desean llevar a cabo la lucha con su pasado y su futuro. Es en esta instancia donde el tiempo histórico, moderno y progresivo, se hace mental y propenso a la fractura. Es ahí donde la historia, y la preocupación por cómo relatarla se hace política. La política retoma toda su importancia cuando el relato histórico tiene como trasfondo la pregunta por el significado de lo acontecido y cómo llevar a cabo una acción, que a su vez irrumpirá en el relato histórico teniendo desconocidas consecuencias. En definitiva, la política toma relevancia a través de la fuerza diagonal del hombre que irrumpe en la

historia a través de su acción, y se mantiene de esta forma, en la constante lucha de fuerzas que se da en el plano del pensamiento.

## **Conclusión**

El problema, sin embargo, es que no parecemos estar ni equipados ni preparados para esta actividad de pensar, ni para habitar en la brecha entre pasado y futuro. [...] esta brecha fue salvada por lo que, desde los romanos, hemos denominado <<tradición>>. [...] Cuando el hilo de la tradición finalmente se rompió, la brecha entre el pasado y el futuro [...] se convirtió en una realidad tangible y en una perplejidad para todos; esto es, se convirtió en un hecho políticamente relevante. (Arendt, 1995B:86)

En este párrafo Arendt condensa la principal preocupación que desata su teoría y que la lleva a realizar su peculiar relato de la historia. Tras la modernidad, no contamos con una historia universal que llene a todo de significado, ni podemos creer más en un progreso infinito. Nuestra tarea parece ser aquello que más preocupa a Arendt, por su desconfianza en nuestra capacidad para llevarla a cabo: se trata de pensar nuestro pasado, para poder pensar nuestro futuro, se trata de llevar a cabo la lucha con esas dos fuerzas, manteniendo la brecha necesaria entre ambas, para que el hombre pueda irrumpir en la historia a través de su acción.

“La tarea de la mente es comprender qué ocurrió y tal comprensión, de acuerdo con Hegel, es el modo humano de reconciliarse con la realidad; su verdadero fin es estar en paz con el mundo.” (Arendt, 1995B:80) Para comprender, es necesario construir un relato de lo acontecido, que llene de significado y validez a las acciones en sí mismas y que sea narrado con la plena conciencia de que, la historia se escribe a la luz de esas acciones de forma retrospectiva. Es decir, que solo una vez que se dan sus consecuencias, se puede escribir el relato por el cual se comprenderá la acción realizada en el pasado.

A este respecto es importante la aclaración que hace Cruz: “Los relatos ni constituyen la instancia última del discurso ni pueden ser considerados como un fin en sí mismos. Los relatos, por el contrario, se reinscriben, y esa permanente reescritura nos está señalando la dirección en la que debe proseguir la pesquisa.” (Cruz, 2006:97) De esta forma, a partir de la pérdida de la tradición y la llegada del narrativismo, con su

multiplicidad de relatos y revisiones, el sujeto decide qué historia contar, a qué relato se atiene y a partir de qué relato realiza sus acciones.

Birulés reflexiona en torno al tipo de razonamiento que desarrolla Arendt a través de su obra y sostiene que: “El suyo es un pensar desde la fragilidad, un pensar en un medio en el que ya no existe forma alguna de permanencia.” (Birules, 2007:183-184) Se puede decir, entonces, que la concepción de tiempo arendtiana esta signada por la imposibilidad de la permanencia, la constante revisión de los acontecimientos, la continua toma de decisiones con respecto a nuestro futuro y a nuestro pasado, por un movimiento constante hacia atrás y a delante, por una lucha constante del hombre por irrumpir en la historia a través de su acción.

El momento presente es solamente posible mediante la lucha que realiza el hombre por abrir una brecha entre el pasado y el futuro. Y de ese momento, y de las acciones que el hombre realice en él, dependerán los nuevos caminos que emprenda la historia, y por ser esta un relato de las acciones de los hombres, también la política.

## **Bibliografía**

- Agustín, (2007) *La ciudad de Dios. Libros I-VIII*, Gredos, Madrid.
- Arendt, H., (1995A) “Historia e inmortalidad”, En: *De la historia a la acción*, Paidós, Bs. As., pp. 47-73.
- Arendt, H., (1995B) “La brecha entre el pasado y el futuro”, En: *De la historia a la acción*, Paidós, Bs. As., pp. 75-88.
- Birules, F., (2007) *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Herder, Barcelona.
- Cruz, M., (2006) “Memoria: ¿extrañeza o reconciliación?...”, En: *El siglo de Hannah Arendt*, Paidós, Barcelona, pp. 87-105.

## **La noción de bien común en el republicanismo. Una aproximación desde el ideal de la democracia deliberativa**

Guillermina ANDERSON  
Universidad Nacional del Sur  
anderson.guillermina@gmail.com



Según Philip Pettit, aquel Estado que tenga como objetivo de sus políticas el bien común no ejercerá dominación sobre sus gobernados, cumpliendo así con el ideal republicano. Aunque en apariencia es prometedora, esta propuesta presenta algunas dificultades. En primer lugar, no es claro qué se entiende por “bien común”. En segundo lugar, surgen dudas acerca de cuál es el mejor método de toma de decisiones para establecer su contenido.

En este trabajo intentaremos responder estas cuestiones. Primeramente, situaremos el concepto de “bien común” en relación al ideal republicano de libertad como no dominación. Luego, analizaremos su significado en torno a las nociones de intereses intersubjetivos e interés público. Más adelante, trataremos dos métodos de toma de decisiones en la sociedad democrática - el voto y la deliberación- con el objeto de establecer su capacidad para determinar el contenido de las políticas orientadas al bien común. Veremos que el procedimiento deliberativo es el elegido por republicanismo contemporáneo. Por último, plantearemos nuevos interrogantes sobre la viabilidad de los procesos deliberativos en los estados constitucionales actuales.

### **Libertad republicana y bien común**

Mientras el liberalismo político tradicional entiende la libertad como no interferencia y, en consecuencia, considera que todo gobierno

es limitante de la autonomía de los ciudadanos, los republicanos defienden la idea de la libertad como autodeterminación. Sostienen, además, que un gobierno que atenta contra la autonomía es aquel donde los ciudadanos no tienen posibilidad de autogobernarse. Philip Pettit intenta acercar ambas conceptualizaciones estableciendo que la libertad republicana no se caracteriza solo por la autodeterminación, sino también por la no-interferencia.

Para los liberales la libertad es ausencia de cualquier tipo de interferencia. Una persona es libre si nadie puede interferir en sus elecciones, ya sea por el uso de la fuerza, o por amenaza de coacción. Dado que el Derecho, como orden coactivo, restringe la libertad individual al limitar las posibilidades del agente de optar entre distintos cursos de acción (Pettit, 2009), el ámbito de libertad del sujeto coincide con la esfera de su vida en la que el Estado no interviene.

Pettit (1999, 2009) pretende conciliar el aspecto positivo de la libertad como autodeterminación con el carácter restrictivo del Derecho, distinguiendo entre mera interferencia e interferencia arbitraria. Un agente cualquiera, A, interfiere arbitrariamente en las elecciones de otro agente, B, siempre que, en base a su arbitrio, controla las elecciones de B. El segundo agente, B, percibe esta interferencia como un ejercicio de coacción por parte de A, en tanto no le es posible optar entre cursos de acción según sus propias preferencias o intereses. Se dice, entonces que B está bajo el dominio de A. Siempre que un individuo o grupo es interferido de modo arbitrario está en situación de dominación. La interferencia arbitraria es aquella en la que no se consideran los intereses de los agentes afectados.

Quentin Skinner (1990), en su análisis del republicanismo clásico, determina que la libertad republicana no se define solamente en sentido positivo, como participación en una política de autodeterminación, sino también negativamente, como ausencia de interferencia en la persecución de los fines elegidos. Pettit (2002) retoma esta caracterización pero introduce una salvedad: la libertad republicana es negativa, aunque no es ausencia de mera interferencia, sino de dominación, es decir, de interferencia arbitraria.

De este modo, la evaluación negativa del Derecho como restricción de las elecciones de los sujetos y de su libertad, queda superada en el modelo republicano, puesto que la interferencia de la ley es legítima y está justificada: su ausencia implicaría la carencia de medios que regulen la convivencia. Solo en presencia de interferencia arbitraria, ilegítima en tanto que conduce a relaciones de dominación, los individuos pierden la libertad. Un Estado de Derecho que interfiere

en los cursos de acción de los ciudadanos sin que éstos le otorguen legitimidad se convierte en un amo público o *dominus*.

Pettit considera que la noción de “bien común” es central para establecer un Estado no-dominante. En sus palabras:

[el bien común] no solo puede servir al ideal republicano de promover la libertad como no dominación de los miembros de lo público frente a los amos privados: el Estado no tendrá él mismo el rol de amo público; interferirá en la vida de las personas en tanto persiga el bien común, pero la interferencia no será de la variedad dominante (Pettit, 2004: 150).

Siempre que el Estado sea forzado a perseguir el bien común no dominará a sus ciudadanos y conformará un estado republicano, fundado en la noción de libertad como no dominación.

Ahora bien, aquí surgen dos cuestionamientos. En primer lugar, ¿qué se ha de entender por “bien común”? En segundo lugar, ¿qué método de toma de decisiones, en el marco democrático, se presenta como el más adecuado para determinar su contenido?

### **Hacia una concepción del bien común**

El bien común suele definirse como interés general o interés público. Entonces nuestra primera tarea es aclarar la noción de “interés”. Para ello seguiremos el análisis de José Luis Martí, quien parte de la distinción entre preferencias e intereses:

decimos que «un individuo A tiene un interés en X», donde X es un objeto, un bien, un hecho, un estado de cosas o hasta una norma (resultado de una decisión política), si X le reporta a A algún beneficio o ganancia. Por otra parte, podemos decir que «si un individuo A tiene un interés en X, siendo A racional, dicho individuo A tendrá un preferencia por X» (Martí, 2006: 58).

El interés en X sirve de motivación para las preferencias del sujeto. Suponiendo que éste es racional, hemos de admitir que tiene una preferencia por una determinada política, respecto a otra alternativa, porque ella satisface mejor sus intereses<sup>1</sup>. Entonces, si bien preferencias e intereses no son sinónimos, tampoco son independientes: la preferencia es correlativa al interés.

---

<sup>1</sup> Adam Przeworski hace una importante distinción: los agentes no orientan sus preferencias hacia determinadas políticas porque éstas satisfacen sus intereses, sino más bien porque *creen* que satisfacen sus intereses (cfr. Przeworski, 1998).

Otra importante distinción se da entre intereses subjetivos, que se identifican con los intereses egoístas, e intereses objetivos, que suponen la existencia de intereses compartidos. Los primeros motivan preferencias auto-interesadas, mientras que los segundos originan preferencias imparciales. Ambos tipos pueden ser analizados en tres dimensiones. La primera atañe a las preferencias dependientes de los planes de vida de los individuos:

«A tiene un interés subjetivo en X» si y sólo si el que X le reporte algún beneficio, utilidad o ganancia depende de una preferencia previa de A. [...] «A tiene un interés objetivo en X» si X le reporta un beneficio, utilidad o ganancia, independiente de sus preferencias previas vinculadas a sus planes de vida. (Martí, 2006: 59-60)

Los intereses subjetivos se entienden aquí como dependientes de preferencias individuales. Por ejemplo, un individuo tiene interés subjetivo en que el Estado promueva una política tendiente a disminuir los impuestos en base a una preferencia previa originada en su plan de vida individual. Los intereses objetivos, por el contrario, se definen como intereses independientes de este tipo de preferencias. El agente individual evaluará el posible incremento de la tasa impositiva en base a necesidades objetivas que comparten todos los individuos.

La segunda dimensión consiste en las circunstancias específicas del individuo:

«A tiene un interés subjetivo en X» si el hecho de que X le reporte algún beneficio, utilidad o ganancia depende de ciertas circunstancias específicas, objetivas o subjetivas, pero en todo caso relativas a A. [...] «A tiene un interés objetivo en X» si el hecho de que X le reporte algún beneficio, utilidad o ganancia, no depende de ninguna circunstancia subjetiva ni de ningún rasgo personal. (Martí, 2006: 61)

Los intereses subjetivos son intereses posicionales: son atribuibles a un grupo, o incluso a un individuo, en virtud de la posición que ocupa en la comunidad. Un ejemplo de este tipo de interés podría ser el de la comunidad homosexual por el acceso al matrimonio igualitario. En contraposición, los intereses objetivos son no posicionales: el interés en una determinada política es atribuible a cualquier ser humano y debe ser compartido por toda la comunidad. En este sentido, los habitantes de la ciudad de Bahía Blanca tenemos interés objetivo en que se implementen políticas tendientes a mejorar la calidad del agua de red.

Por último, la tercera dimensión es el sujeto en quien reside el interés:

Un interés subjetivo es el interés de un individuo. Es subjetivo en cuanto pertenece a un sujeto determinado. [...] Un interés objetivo es un interés de toda la comunidad. No se trata, pues, del interés particular de un individuo o grupo de individuos, sino del interés del conjunto de la comunidad como un todo. (Martí, 2006: 61-62)

Los intereses subjetivos son relativos al individuo. Esta categoría comprende tanto los intereses subjetivos, dependientes de preferencias y posicionales, como los objetivos, independientes de preferencias individuales y no posicionales, en su carácter de intereses relativos al individuo. En contraposición, los intereses objetivos, como pertenecientes a la sociedad como un todo, son relativos a la comunidad.

Ahora bien, pareciera que la noción bien común se relaciona con el interés objetivo en este último sentido: como relativo a la comunidad. Como expresamos más arriba, el interés objetivo también es comprensible como interés independiente de preferencias individuales y como no posicional. Sin embargo, este interés objetivo es simultáneamente subjetivo al no referir solamente a la comunidad como un todo, sino también a los individuos que la componen. Consecuentemente, existen intereses objetivos compatibles con intereses subjetivos, como por ejemplo los derechos de las minorías, a los que nadie negaría importancia como cuestión de interés general.

En consecuencia, se requiere una definición de interés general que supere la distinción entre intereses subjetivos y objetivos: la noción de interés intersubjetivo. En palabras de Martí:

la noción de bien común en una comunidad se corresponde con la de interés general en el sentido de conjunto de intereses intersubjetivos existentes en dicha comunidad... (Martí, 2006: 64)

Los intereses intersubjetivos inspiran preferencias imparciales defendibles mediante razones que pueden ser acepadas por los miembros de la comunidad. Consecuentemente, su determinación tiene que llevarse a cabo por medio de un procedimiento argumentativo que descarte las preferencias egoístas. El procedimiento por excelencia para tal tarea es la deliberación. Entonces, la determinación del bien común quedaría asegurada por el método de toma de decisiones propio del proceso deliberativo, quedando fuera del juego político otras estrategias como el voto o la negociación.

## **El bien común en el Estado republicano**

Pettit sigue esta línea interpretativa al considerar que el bien común “no puede referir plausiblemente a los intereses netos comunes de las personas, sino solamente a los intereses comunes que éstas tienen como miembros de lo público” (Pettit, 2004: 150). Como mencionáramos, el Estado republicano es aquel que no interfiere arbitrariamente sobre los gobernados. Ahora bien, la interferencia será no-arbitraria siempre que el Estado persiga los intereses que las personas están dispuestas a declarar como propios. De modo tal que no cualquier interés es identificable con el bien común y mucho menos lo son los intereses netos de las personas.

Entender el bien común como mera abreviatura de los intereses netos comunes dispuestos a ser reconocidos por las personas implica suponer que el Estado republicano debería perseguir tales intereses. Sin embargo, no es posible que entre las prácticas y políticas que el Estado pone en juego haya alguna que esté entre los intereses netos declarables de cada ciudadano. En primer lugar, para cualquiera de ellos siempre será mejor que el Estado, al interferir, ejerza coerción sobre los otros, mientras ellos mismos se benefician. En segundo lugar, las personas difieren en sus capacidades y circunstancias, por lo que existe poca o ninguna chance de que, entre alternativas factibles, uno y el mismo tipo de práctica y política esté entre los intereses netos de todos y cada uno de los ciudadanos: distintas personas querrán para sí mismas resultados asociados con diferentes propuestas.

Para salvar esta objeción, Pettit propone reformular el axioma republicano del siguiente modo: “Está en el interés neto, que cada ciudadano está dispuesto a reconocer, que debe haber un Estado que se vea forzado a perseguir el bien común” (Pettit, 2004: 156). De acuerdo con esta fórmula, no es necesario que el bien común coincida con los intereses netos reconocibles por los ciudadanos, solo basta con que entre estos intereses figure el que el Estado persiga el bien común.

Ahora bien, el bien común tiene que involucrar los intereses compartidos de los ciudadanos en algún sentido. Dado que las personas poseen intereses según las posiciones o roles que ocupan en la sociedad, puede entenderse el bien común como un tipo de interés posicional: el que las personas comparten en su rol de ciudadanos. Sin embargo, al ser los intereses de los ciudadanos intereses de rol no es fácil identificar el interés común, ya que lo que ellos implican en la situación de una persona puede diferir en la de otra: no son intereses objetivos, sino subjetivos. Por lo tanto, la idea de interés en tanto ciudadano ha de ser

reemplazada por la noción de interés público: “aquellos intereses que las personas tienen en común *qua* miembros de lo público” (Pettit, 2004: 159).

### **Interés público y democracia deliberativa**

La cuestión que sigue, entonces, es determinar qué mecanismos permiten identificar las cuestiones que las personas consideran parte del interés público. El punto de referencia para resolver esta cuestión es, para Pettit, la pregunta que hace Platón en *Eutifrón*: ¿Algo es bueno porque los buenos lo desean o los buenos lo desean porque es bueno? A la luz de este planteo analiza dos modos de toma de decisiones que contribuirían a determinar el bien común: el voto y la deliberación.

Mediante el voto, los miembros de la comunidad son quienes dicen qué corresponde al interés público, de modo tal que se transforman en autoridades en la materia. Esto equivaldría a decir que el interés que los miembros del grupo consideran que se corresponde con el bien común lo es porque ellos así lo determinan. El peligro de esta concepción es que desaparecen los criterios de corrección en relación a las decisiones pasadas. Lo que antes formó parte del interés público y hoy ya no lo es, no es descartado porque se lo considere incorrecto, sino porque ha cambiado la autoridad en el caso.

Descartado el voto, considera la deliberación: “estas cuestiones de interés público deben ser teóricamente identificadas como aquellos acuerdos que mejor se soportan por las consideraciones y criterios admitidos en la discusión deliberativa” (Pettit, 2004: 150) La deliberación exige que los criterios de la argumentación sean admitidos públicamente, lo que implica que los acuerdos establecidos han de seguir los intereses que todos los participantes del foro están dispuestos a admitir como razonablemente admisibles. Por tanto, el requisito de la publicidad implica que los intereses presentados como intereses comunes pasen el test de la imparcialidad. Que sea el bien común ya no depende de la autoridad que detenten los participantes del foro, sino que será una concepción sustantiva fundada en criterios razonables.

Puesto que el bien común ha de ser determinado bajo procesos de deliberación, el gobierno republicano debe comprenderse a la luz del ideal de las democracias deliberativas. Éste se define como un procedimiento de toma de decisiones colectivo en el que participan todos los ciudadanos, ya sea por sí mismos o a través de representantes. Como señala José Luis Martí (Martí, 2006), su utilización es la condición de legitimidad de las decisiones políticas, puesto que

posibilita la participación de todos los destinatarios de la acción política en la determinación de las políticas a seguir, otorgándoles un espacio donde expresar y argumentar sobre sus intereses.

### **A modo de conclusión**

En este trabajo intentamos hacer un recorrido por la noción de bien común bajo la perspectiva del ideal republicano. El Estado persigue el bien común en cuanto persigue el interés público; es decir, aquel interés que se determina mediante procesos deliberativos. Sin embargo, resta analizar la viabilidad de este procedimiento en los estados constitucionales contemporáneos.

Respecto al ideal deliberativo, son posibles varias observaciones. Por un lado, es un proceso rico en la medida en que garantiza que la argumentación forme parte de los procesos de toma de decisiones. Sin embargo, no es un mecanismo de decisión final: es el voto el procedimiento más usado en la inmediatez de la práctica política. Al parecer la deliberación permite evaluar el acierto o desacierto de las futuras decisiones, pero, en última instancia, el resultado final no es resultado de un consenso sino que se requiere del voto.

Además, en el foro público no se discuten los intereses de los individuos, sino lo que ellos creen que responde a sus intereses. Consecuentemente, la deliberación no es inmune a la dominación ideológica. Así surge el peligro de que Estado democrático se transforme en una institución deficiente para identificar el bien común al confundir intereses individuales con intereses públicos. Entonces, el proceso deliberativo no sería más sano que el voto o la negociación en la determinación de políticas públicas.

### **Bibliografía**

- Martí, J. L. (2006) *La República Deliberativa*, Barcelona, Marcial Pons.
- Pettit, P. (1999) *Republicanism: una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Barcelona, Paidós.
- Pettit, P. (2002) "Keeping republican freedom simple", en: *Political Theory*, vol. 30, n° 3, pp. 339-356.
- Pettit, P. (2004) "The common good", en: Dowding, K., Goodin, R. y Pateman, C. (eds.) *Justice and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 150-169.
- Pettit, P. (2009) "Law, Liberty and Reason", en: Bongiovanni, G. et. al. (eds) *Reasonableness and Law*, Springer Science, pp. 109-128.

Rebeca CANCLINI (ed.) *Vínculo político, buen vivir, sujeto. Algunas aproximaciones*  
Bahía Blanca, Hemisferio Derecho, 2015

- Przeworski, A. (1998) "Deliberation and ideological domination", en: Elster, J. (comp.) *Deliberative democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 140-160.
- Skinner, Q. (1990) "La idea de libertad negativa: perspectivas históricas", en: Rorty, R., Schneewind, J. B. y Skinner Q. (comp.) *La Filosofía en la historia*, Barcelona, Paidós, pp. 225-259.



## Calígula, el hombre soberano

María Eva BENAMO  
Universidad Nacional del Sur  
mayibuye@hotmail.es



*Los grandes despreciadores son los grandes veneradores*  
F. Nietzsche

*Si duermo, ¿Quién me dará la luna?*  
Calígula, Albert Camus

El siguiente trabajo pretende abordar determinada interpretación del “hombre soberano”, propuesto por Friedrich Nietzsche, en *Genealogía de la Moral*, (Nietzsche 1972), en relación al “hombre absurdo” propuesto por Albert Camus, de manera teórica en el *Mito del Sísifo*, y de manera dramática en la pieza teatral *Calígula*. También abrevaremos tangencialmente en *Así Habló Zaratustra* (Nietzsche 1891), con la intención de explicitar algunos conceptos sin ampliar demasiado el horizonte de problemáticas que este trabajo puede abarcar.

La relación entre los mencionados textos no es de tipo histórico – filológica, sino que está planteada intra-textualmente, de forma en que la cercanía de los conceptos utilizados por ambos autores nos permita vislumbrar la problemática central del trabajo: comprender si es que es posible, el *ethos* o *talante vital* que tendría en la praxis la voluntad del tipo “hombre soberano”, aquel espíritu autónomo, que se afirma sobre sí, pese a reconocer la absurdidad del mundo, y cuáles serían sus características.

El vínculo conceptual que encontramos en ambos autores tiene que ver con que interpretamos que ambos proponen individuos con determinados atributos similares. Dicha cercanía la explicaremos a través de una interpretación propia de los mismos, desde la cual luego analizaremos el personaje de “Calígula” en vistas a recuperar esos

núcleos conceptuales en una existencia particular, siempre teniendo en el horizonte, como punto de partida y de llegada de la reflexión, la pregunta por el talante vital, o *modo de ser* en el mundo, y con los otros.

Finalmente consideramos que este trabajo si bien refiere particularmente a los universos propuestos por Nietzsche y Camus, puede ser un espacio de reflexión en torno a varias de las problemáticas propias de la filosofía contemporánea, que intentan desenmarañar el camino hacia propuestas que puedan decir algo acerca de lo ético, de lo político y de lo social sin estar obligadas a remitirse a fundamentos de tipo normativos, exógenos, *verdaderos*. Este es un ensayo que se propone habitar un espacio de pensamiento arrojándose a las posibilidades que puedan emerger si empuñamos ciertas herramientas, y que no pretende agotar el campo de interpretaciones que son factibles de seguir siendo edificadas.

## 1.

Criar un animal al que le sea lícito hacer promesas, -¿No es precisamente esta misma paradójica tarea la que la naturaleza se ha propuesto con respecto al hombre? ¿No es este el auténtico problema del hombre? (Nietzsche 1972, 65)

Calígula no aparece. Su amada ha muerto. Cuando finalmente regresa, encuentra a Helicón. Como poseso, le explica que ha entendido cómo son las cosas, que el mundo tal cual es no le gusta nada, y que la muerte de Drusila le ha hecho sentir un anhelo imposible. Calígula quiere la luna. Ha visto algo simple pero difícil de sobrellevar, y ha entendido que los hombres están dominados por sus verdades. Jamás conseguirán la felicidad, la inmortalidad, viviendo entre mentiras. Para él lo imposible es la única verdad, el caos, el sinsentido, el dolor. Zarathustra susurra en su oído que la honradez no es más que la decisión de no encubrir la verdad: la muerte de Dios.

Camus comienza el *Mito del Sísifo* planteando que la pregunta por excelencia de la filosofía debería ser si “vale la pena estar vivo”, pregunta que aparece con toda su aridez, una vez que descubrimos que la vida en sí misma no posee ningún sentido, una vez que, al intentar empalmar nuestra racionalidad con el mundo, nos sentimos escindidos, exiliados, farsantes. A esta dimensión caótica del devenir que ha perdido su carácter unívoco, que nos hace cuestionarnos por el sentido de la vida, Camus llama “absurdo”. Éste es la contracara mecánica, hostil, que segrega lo “inhumano” incluso en lo humano mismo, y que aparece

quizás como un estado del alma en donde el vacío “se hace elocuente”, en donde la cadena de gestos cotidianos se rompe, para dejar paso a la rebelión de la carne. La absurdidad es un estado que revela la hostilidad primitiva del mundo, nuestra incapacidad de asirlo por medio del lenguaje o por medio de cualquier otra herramienta, nuestra incapacidad de capturarlo todo dentro de una unidad de sentido, de reducirlo a lo humano. Es un estado, un *temple de ánimo* que puede tener un despertar en el acontecimiento más irrisorio, tanto como en el más importante, y tiene lugar dado que el movimiento esencial del drama humano, para Camus, es el apetito de lo absoluto, la nostalgia de unidad.

Ahora bien, nosotros creemos que Camus está, con otra terminología, aludiendo a las propuestas nietzscheanas y tratando de llegar, como él mismo dice, desde esa misma lógica a las últimas consecuencias. Hasta aquí podemos comparar al hombre absurdo con el hombre soberano propuesto en *Genealogía de la Moral*, y quizás también con aquél que en boca de Zarathustra, Nietzsche denomina como hombre superior. Interpretamos que la axiología nietzscheana propone que el hombre soberano posee inherentemente cierto talante vital, cierto *ethos*, entendido como el *modo de ser de su instinto dominante*, de su conciencia. Un modo de ser ya liberado de la eticidad de las costumbres, igual tan sólo a sí mismo, autónomo, y con la posibilidad de perpetuar su voluntad mediante “promesas” que implican la capacidad de querer y seguir queriendo lo mismo, por sobre el carácter caótico de lo que le sale al paso como abismo, y por sobre las cadenas de voluntades que tironean de sus afectos. Para Nietzsche toda transformación implica cierto sufrimiento, por lo tanto este hombre capaz de decir sí a sí mismo, es el fruto maduro de un árbol que crece de herida en herida, que sabe asimilar “la carga más pesada”, al problematizar su propio valor de verdad y descubrir a Dionisio detrás del velo de *maia*<sup>1</sup>, donde los doctos pretenden colocar razones fundacionales y garantías universales.

Con estas herramientas, podemos comenzar planteando que tanto el *hombre soberano* como Calígula han perdido la ingenuidad frente al mundo que los rodea, ambos han descubierto que no existe ningún fundamento externo que los valide objetivamente en tanto verdad absoluta, en tanto orden, y ahora ambos tendrán que elegir de qué modo posicionarse frente a este divorcio con lo que los rodea y con ellos mismos, con su creación. Descubren que hay verdades, que hay rostros que pueden ser dibujados de a uno, rostros que toman y rostros que les

---

<sup>1</sup>Ilusión.

han sido dados, pero no pueden sumarlos para constituir una unidad justificada. La cuestión ahora, para ambos, es cómo pararse frente a esto que se abre como un abismo, como un desierto, y cómo continuar desde allí. Éste es un punto clave, ¿se puede vivir sin apelación? Zarathustra anuncia para el que sepa escuchar, que él ha venido a unificar lo que ha sido fragmentado, por los trasmundanos y también por el espíritu fatigado. Propondrá para ello la virtud del inocente: aquel que con voluntad de engendrar creará por encima de sí mismo, y que con gran belleza amaré y se hundirá en su ocaso, estando así en relación a la eternidad.

## 2.

Calígula resopla, ya no le importa ni lo justo, ni la religión. Por fin entiende la utilidad del poder. Grita a Escipión: “El poder brinda una oportunidad a lo imposible. A partir de hoy y en lo sucesivo, mi libertad dejará de tener límites”. La virtud del emperador, será la virtud demencial de la vida, Calígula se ha decidido. Ésta será su lógica, y la llevará hasta al final porque quizá “baste con eso”. (Camus, Calígula 1999, 21)

Sigamos con Camus, para él lo absurdo, la tensión entre la racionalidad del hombre y la irracionalidad del mundo, es la pasión más desgarradora de todas, y como dijimos anteriormente, la problemática que se desprende de esta afirmación es si se “puede vivir con esta pasión”. Quiere poder sostener la honradez frente a las certidumbres, mirándolas de frente sin querer encontrar ninguna voluntad por detrás o por encima de las cosas. Para Camus no se trata de ninguna manera de volver a plegarnos en torno a un fundamento sino de sostener el absurdo, de mantener la tensión que éste me revela en pos de transformarnos en una conciencia lúcida que naufragará en metáfora, en incertidumbre, y que se resolverá en obra de arte, renovándose constantemente, consiente de su contingencia. Recordemos que de modo similar, para Nietzsche la conciencia se trata de un instinto dominante que tiene la capacidad de olvidar todo lo que la afecta y retener sólo lo que le interesa, creando de este modo su medida de valor, su responsabilidad, en el marco de la extraña libertad *particular* que le da el saberse igual tan sólo a sí misma, justificada sólo por ella misma. Interpreta también, el dominio como el movimiento por excelencia de la *acción* que es la voluntad y que es nuclearmente, *interpretación* del “sentido de la tierra”, el devenir, el

espacio más allá del bien y del mal, en el que las tablas de valores se hacen.<sup>2</sup>

¿Está Calígula construyendo para sí un sendero que lo lleve al camino alegre del creador? Camus dirá que la honestidad de la conciencia consiste en saber mantenerse en el borde vertiginoso, en desaprender a esperar (en el sentido inmóvil de la esperanza), y vivir en el reino del presente. Nietzsche dirá que se trata de vivir tolerando y afirmando la vida tal cual es, con el mínimo de ficción posible como herramienta de transformación, apropiación e interpretación, actividades vitales de las voluntades que encarnan nuestro cuerpo. En el Zarathustra, creemos, la fórmula “absurdo” está representada con lo designado como “el sentido de la tierra”. ¿Cuál será la manera de sostener el vínculo con ésta? “¿Y cómo soportarías la vida sin esa esperanza? (...) ¿Quién bebería, empero, sin morir, todo el tormento de esa conjetura?” (Nietzsche 1891, 89) “¡Ojalá que la voluntad de verdad significue para vosotros que todo sea transformado en algo pensable por el hombre, visible para el hombre, sensible para el hombre! ¡Llegad hasta las fronteras de vuestros sentidos!”. (Nietzsche 1891, 88).

### 3.

CALIGULA: No abogues, (a QUEREAS), porque la causa ya está juzgada. Este mundo carece de importancia y quien reconoce eso conquista su libertad. Y los odio precisamente porque no son libres. Yo soy ahora el único hombre libre de todo el Imperio Romano. Alegraos, por fin tenéis un emperador que les enseñará la libertad. (Camus, *Calígula* 1999, 34)

Las verdades, lejos de colgarse de algún incondicional, son conquistas de la voluntad de poder que encuentran su justificación tan sólo en sí mismas, y que valen sólo cuando el peso de la vida como un absurdo en el que se disuelve toda verdad, es llevado por cada uno. Valen sólo luego de la propia transformación que es posible cuando ponderamos nuestra virtud con el doble membrete de la voluntad de ocaso, que pugna por ella misma hasta su propia consumación, y de anhelo, que como una flecha en tensión pugna por las alturas. La propuesta de Camus tiene que ver con llevar ese peso como presente en la conciencia, como presupuesto de acción, y no con el intento de

---

<sup>2</sup> “(...) ¡Llevar alta la cabeza, una cabeza terrena, que es la que crea el sentido de la tierra!” (Nietzsche 1891, 31).

escapar de él. ¿Para que valga la pena estar vivo hay que hacer imperar la muerte? Para Camus, la muerte del otro o el suicidio no es el resultado lógico del descubrimiento del destino aplastante, puesto el hombre absurdo no es un nihilista, no se ha resignado. ¡No grita “todo es vano” como algunas nuevas tablas! La muerte no redime, en todo caso es nuevamente evasión, y un gesto de cobardía, que anula los términos de la ecuación de absurdidad dada entre la conciencia y el mundo.

Zarathustra estaría de acuerdo con Calígula, hay hombres de virtud pequeña que siguen el compás de una felicidad modesta, tratando de perpetuar una voluntad eterna. No son libres. Pero aún en el mejor hay algo que produce náusea y que debe ser superado, por esto sin duda agregaría que la redención consiste en el *valorar* que sofoca cualquier desaliento, mata incluso al vértigo en el borde del abismo, y está en la voluntad enamorada de su obra, que queriéndose a sí misma, engendra sus frutos, sin estar atada a la servidumbre de los fines. El querer es lo que nos hace libres, y el querer es crear, un crear portador de alegría que se encuentra por encima del dolor, por encima del bien y del mal. “¡Quiero que me digas tu pensamiento dominante y no simplemente que has escapado de determinado yugo!” (Nietzsche 1891, 67) clama Zarathustra, Calígula se ha liberado, pero ¿para qué? Creer que la vida es insondable es cosa de peces...

¿Ha logrado, éste demencial y espectacular personaje, persiguiendo lo esencial como él mismo dice, tolerar la vida tal cual es, transformarla, o encontrar el modo de enfrentarla viviendo honradamente y no el mentira como sus súbditos? Nosotros creemos que no. Cesonia, le advierte, lo posible también merece una oportunidad, pero él no la escucha. Termina inclinando la balanza de la ecuación del absurdo, porque sólo efectúa su poder en términos destructivos. Hace de la nueva verdad que ha encontrado, esto es, que no hay verdades eternas, un vehículo tan sólo para la destrucción, pretendiendo que alcanzar la misma lo lleve a una instancia superior, a la transformación. El más feo de los hombres le advertiría, como a Zarathustra, que ese camino *no es* el camino.<sup>3</sup> Calígula se equivoca, su desmesura lo lleva a la propia muerte, que no redime. Confunde el poder, y la libertad que ha ganado recientemente, luego de la herida profunda de la muerte de Drusila, con el enseñoramiento absoluto de sí mismo, volviendo a emprender el movimiento totalizante. Asesinar a Cesonia es lo último que se le ocurre hacer, y haciéndolo, vuelve a descubrir que ni siquiera el dolor es

---

<sup>3</sup>“Tú has adivinado qué sentimientos experimenta quien Le mató. (...) No tomes el camino por el que vine yo. *Ese* camino es malo” (Nietzsche 1891, 285)

permanente. Calígula le teme a la impermanencia, y cree, ilusamente, que el comportamiento vinculado a la corrupción es el que lo va a devolver a la permanencia, a la eternidad. Elige la soledad de la cárcel del “vagabundo”, como la sombra de Zarathustra, que desesperada por encontrar un hogar, opta por una ilusión dura y rigurosa, una fe estrecha. Confunde los medios con los fines, diría Nietzsche, y pierde de vista que la visita al vacío debería potenciar su voluntad creadora, que sí, por momentos es activa, por momentos destructiva, pero también es pasiva porque elige en virtud de la afirmación sobre sí misma, jugar el juego de lo posible.

### **Conclusión**

Ante la pregunta de cómo habitar el desierto, nos encontramos con la premisa de que no hay vínculo directo entre negar el sentido de la vida y declarar que esta no vale la pena, y que por eso hay que evadirse de la misma, muriendo, matando, o absolutizando el absurdo. Calígula quiere lograr esto último, quiere adueñarse de él, y colocarse por encima del mismo llevando la lógica que cree que es la propia de esa no verdad, hasta las últimas consecuencias. Pero está equivocado, porque el absurdo, o la voluntad de poder que como fuerza encarna nuestras acciones, es tanto las valencias positivas, afirmadoras de la vida, como las negativas, destructoras de la misma. Es tanto la potencia destructora de ideales nihilistas y cansados como la potencia activa de la creación y producción de sentido, de la vida como obra de arte. Es la voluntad de superación del sí mismo, la alegría de aquel a quien le es lícito querer. Calígula sabe que los demás crean por falta de poder, pero que él no necesita una obra, que él, quien ha abierto los ojos, es la obra y vive recitándose a sí mismo día a día. El problema es que a pesar de esta *consciencia*, la aridez del sufrimiento, el apetito por la unidad lo sigue acosando. Por lo tanto, elige contentarse con desear para el fin de su peripecia, alcanzar la soledad eterna.

Lo que olvida es que la gran razón, que hace *yo*, nunca tiene la finalidad en sí misma. El camino del creador, es el camino del amante, el que puede decidir de qué modo empeñar su palabra frente a la alteridad, de qué modo *honrarla o despreciarla*. Es el camino de alguien que, además de encolerizarse y arrojar al precipicio tablas rotas, además de hundirse en el mar más profundo con pasión de navegante, puede, con virtud de bailarín aligerar todo lo pesado y preñarse de rayos que dicen “sí”. Puede también encontrar la mezcla justa y noble para sí mismo de placer y dolor, y encontrar la sabiduría alada, el logro de

libertad, el acceso a la vida. La apropiación por medio del dolor no es lo único que proviene del absurdo, puesto que sino el mismo sería un polo en la ecuación y no el término resultante de la tensión.

De lo que se trata, tanto en Nietzsche como en Camus, es de vivir creando, de producir sentido, advirtiéndolo que el sentido no está en las cosas sino que es el resultado de nuestra actividad de consciencia, interpretativa y creadora inmersa en el mundo de afectos. Ahora bien, esta no es una actividad solitaria, y está en contacto con las cosas y con los otros, es una actividad de un tipo de amor y placer mucho más amplios que los tradicionales. Hay amor en el abandono y hay también placer en el dolor dado que todo se configura en la forma de puente para la superación del sí mismo, y todo se ordena en una voluntad de vida que es capaz de amar tanto a su obra que perecerá por ella.

En conclusión, la dimensión que creemos pertenece al hombre soberano es aquella en donde cualquier juego que desee jugar, mientras advierta que es un juego, sea posible. El individuo soberano es tal, justamente porque es igual tan sólo a sí mismo, porque es *consciente*. Dijimos que Calígula estaba equivocado, ¿pero habrá sido él un individuo soberano? ¿Habrá encontrado la voz del león? (Nietzsche 1891, 351) Prestémosle atención a la última escena:

Calígula ha entendido, que la luna no será suya. Que no puede capturar lo imposible, y que a pesar de estar en posesión de la verdad, sigue temiendo a la propia consumación. Escucha ruidos de armas, y por fin se tranquiliza. Calígula señala el espejo, en cuya fría superficie, hay algo llamado Calígula.

CALIGULA: - Si hubiera conseguido la luna nada habría sido igual. Pero ¿dónde aplacar esta sed? ¿Qué corazón, qué dios tendrían para mí la profundidad de un lago? Nada hay ni en este mundo ni en el otro, hecho a mi medida. Y eso que sé, tú también lo sabes, (alarga la mano hacia el espejo, llorando.), que bastaría con que lo imposible existiera. ¡Lo imposible! En los límites del mundo lo he buscado, en los confines de mí mismo. He tendido las manos. (Gritando) Tiendo las manos y te encuentro a ti, siempre a ti frente a mí, y me inspiras un inmenso odio. No he seguido el camino adecuado, no me conduce a nada. Mi libertad no es la buena. ¡Helicón! ¡Helicón! ¡Nada! ¡Nada de nada! ¡Ah cómo pesa esta noche! Helicón no vendrá: ¡seremos culpables para siempre! Esta noche pesa como el dolor humano. (Camus, Calígula 1999, 151)

En el último instante, Calígula sintió entonces el peso de la noche una vez más, la libertad tendría que haber sido otra cosa. Es tarde. Lo matarán, pero no estará sólo, Helicón estará con él, aquél que una vez le dijo que la gente vive igual sabiendo la verdad del sinsentido del mundo, que nadie ha dejado de comer por eso. La consciencia sigue en pie, e incluso se fortalece, con la verdad del abismo como presupuesto para su acción.<sup>4</sup> Ya no pretende arremeter contra el abismo, pretende encarnarlo. Calígula Muere como hombre soberano.

*Luego de romper el espejo, y una vez herido por Quereas, comienza a reír dementemente. Con el último hipido, sonrío:*  
CALIGULA: - ¡Todavía estoy vivo! (Camus, Calígula 1999)  
ZARATHUSTRA: “¿Es esto la vida? ¡Pues bien! ¡Otra vez!”.

## Bibliografía

- Camus, Albert, *Calígula*, Madrid: Alianza, 1999.  
Camus, Albert, *Mito del Sísifo*. Losada, s.f.  
Cangi, Adrián, *Deleuze, una introducción*. Bs. As.: Quadrata, 2011.  
Nietzsche, F., *Así Habló Zarathustra*, Madrid: Editorial Planeta, 1891.  
Nietzsche, F., *Genealogía de la Moral*, Madrid: Alianza Editorial, 1972.

---

<sup>4</sup> “Para devenir capaces de amar es necesario crear y producir sentido que rechace el orden ideal totalizador tanto como la contingencia accidental propios de las sociedades nihilistas, conservadoras y cerradas sobre sí, o sobre el sujeto. Ontología y práctica se unen en la liberación de la diferencia real y en una filosofía de la expresión sin modelo, ilimitada y constituyente para afirmar el carácter abierto de las composiciones y afectos en la sociedad.” (Cangi 2011, 19)



## **Aproximación a las nociones de totalidad y totalización: alcances y sentidos**

Esteban Gabriel Sánchez  
Universidad Nacional del Sur  
estebansanchez88@hotmail.com



### **Introducción**

En el presente trabajo queremos analizar los alcances y sentidos de las nociones de totalidad y totalización. Dichas nociones son centrales y estructurantes para comprender el sentido general de la “*Critica de la razón dialéctica*”. En primer lugar, expondremos la actualidad del marxismo como Saber y la relación de éste con el existencialismo en tanto ideología. Entraremos a continuación en el análisis y diferenciación de las nociones de totalidad y totalización en una primera presentación formal. Posteriormente mostraremos sus sentidos y aplicación en el marco teórico de la “*Critica de la razón dialéctica*”: diferenciación de la noción de totalidad para el marxismo, actualidad del marxismo como totalidad del Saber y las múltiples totalizaciones, y además las similitudes entre éste y el existencialismo respecto a su objeto. Cerramos este primer apartado tematizando la crisis del marxismo y la disolución del existencialismo en aquél. El segundo y último eje será en torno a las relaciones del método progresivo-regresivo con el proyecto existencial.

Si bien efectuaremos una ampliación de los conceptos de totalidad y totalización para intentar dilucidar el propósito general de la obra, este trabajo no pretende agotar todos los sentidos de estas nociones, sino que busca clarificar algunos de ellos para facilitar una mejor comprensión de la obra, que constituye, sin dudas, un aporte teórico fundamental dentro de la historia del marxismo occidental.

**Los momentos de la Razón:****El marxismo como Saber y el existencialismo como ideología**

Jean-Paul Sartre caracteriza a la filosofía como la expresión del movimiento del Saber de una época. Es el modo histórico de expresión de la sociedad y “sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la *praxis* que la ha engendrado, que la lleva y que ella ilustra” (Sartre, 2004:17). Por ello, toda filosofía es práctica y siempre acontece históricamente.

Para Sartre hay tres racionalidades filosóficas entre los siglos XVII y XX, que son los sistemas de Descartes-Locke, Kant-Hegel, y finalmente Marx. Desde Descartes hasta Kant la Razón es analítica, y posteriormente, con el surgimiento de la filosofía hegeliana, la Razón pasa a ser dialéctica: ésta es la superación<sup>1</sup> de la racionalidad analítica, que continuará también con la filosofía de Marx respecto al hegelianismo y la filosofía kierkegaardiana. La filosofía de Marx pertenece a la racionalidad dialéctica como el hegelianismo, pero es una superación de éste y la filosofía de Kierkegaard, ya que el sistema marxiano superó las condiciones históricas que posibilitaron ambas filosofías. A partir de este momento el marxismo se constituye en el Saber por ser una filosofía dialéctica y materialista. La Razón (analítica o dialéctica) es insuperable en la medida en que no han sido superadas las circunstancias históricas que la generaron, y el paso de un Saber a otro se da cuando se superan las condiciones históricas que lo posibilitaron. Alrededor de cada Saber se desarrollan diferentes filosofías, que son denominadas *Ideologías*, definidas como “un sistema parásito que vive al margen del Saber” (Sartre, 2004:19): existe una filosofía que es expresión del saber y otras que son sus parásitos, que se desarrollan al margen del Saber pero depende de éste y no pueden subsistir por sí mismas (como lo fueron la filosofía de Kierkegaard respecto al hegelianismo, y el existencialismo con el marxismo). Es importante resaltar el carácter parasitario de las ideologías, ya que existen porque viven a costa del Saber y giran en torno al él, para oponerse o para integrarse a él. Es decir que el Saber es condición de posibilidad de las ideologías, pero éstas son a su vez parte del contenido (histórico) –y su modo siempre es dialéctico– que no se da en el interior del Saber, pero sí puede darse a través de su integración. A su vez, las ideologías vienen a dar cuenta de algo que no está contenido en los límites del Saber pero sí en la razón dialéctica: La razón dialéctica

---

<sup>1</sup> Superación entendida como *Aufhebung*, que no es simple negación de los momentos anteriores, sino también superación y conservación de ellos. *Aufhebung* significa suprimir, conservar y superar.

contiene dentro de sí al Saber y a las ideologías. En cada momento histórico, alguna filosofía es el Saber por su capacidad del dar cuenta de situación histórica, de modo más completo posible. Las ideologías sólo dan cuenta de una parte de la situación histórica, que no es cubierta por el Saber. *El contenido histórico de la razón dialéctica es constituido por el hombre en el desarrollo de su propia praxis*. Por eso, ciertos hombres desarrollan y amplían determinados ámbitos del Razón dialéctica, como es el caso de la ideología de la existencia, y otros amplían el contenido histórico más completo: el marxismo. Sartre denomina razón dialéctica al doble movimiento que existe entre el conocimiento y el ser, que es una relación doble entre la totalización histórica y la Verdad totalizadora.

Para comprender mejor en adelante esto último, haremos una distinción formal de las nociones de totalidad y totalización. La dialéctica se muestra en la praxis, es un momento de la praxis de los hombres. En otras palabras, la dialéctica es praxis y ésta se va dando por totalizaciones. Ahora bien, vemos cómo Sartre define la noción de totalidad “como un ser que es radicalmente distinto de la suma de sus partes, se vuelve a encontrar entero –con una u otra forma– en una de éstas y entra en relación consigo mismo ya sea por la relación con las relaciones que todas o varias partes mantienen entre ellas.” (Sartre, 2004:191)

Como dice Pérez Lindo, “la *totalidades* la unidad inerte de la diversidad” (Pérez Lindo, 2001: 27), siendo esta inercia la materialidad en forma pasiva, la materialidad cruda. La totalidad no es algo previo al hombre, sino que es fruto de su praxis histórica. La totalidad es lo que aspira a realizar el movimiento de la totalización, y es un principio de ésta. No es su fin (τέλος) sino que es lo que conduce a la alienación. La totalidad es un momento dentro de la totalización, y la *totalización* es definida por Sartre como un principio: “tiene que existir algo que se presente como la unidad sintética de lo diverso, sólo se puede tratar de una unificación en curso, es decir, de un acto.” (Sartre, 2004:192) Siempre la totalización se tiene que dar en curso, porque de lo contrario se convierte en una totalidad. Éste es un principio que unifica la praxis, y la muestra en movimiento porque de este modo se da (nosotros la creamos y recreamos así). La praxis adquiere sentido y dirección en y por los hombres. La totalización es un principio unificador y *dinamizador* de la praxis (Pérez Lindo, 2001: 29), pone en evidencia el movimiento que realiza la praxis al momento de actuar, ya sea un hombre particular, grupo, clase, etc. La comprensión y la acción son

formas de transformar la totalización: comprenderla es transformarla y viceversa.

La concepción clásica de totalidad para el marxismo pone en evidencia la contradicción entre las relaciones sociales de producción y las fuerzas productivas dentro de una formación social determinada históricamente. En este caso, los desarrollos marxianos permiten visualizar esta contradicción esencial a partir de una crítica radical a la economía política; el descubrimiento del carácter velado del fetichismo de la mercancía ayuda a recomponer la totalidad social. El fetichismo de la mercancía busca ocultar su carácter de clase dentro del proceso productivo. De esta manera, pretende fragmentar la visión del productor en el reconocimiento de lo producido. Esta estrategia de fragmentación es una herramienta ideológica que favorece la continuidad de las relaciones sociales existentes y obtura la toma de conciencia del productor con su producto. En suma, los desarrollos teóricos de Marx apuntan a reconstruir el carácter orgánico de las relaciones de los hombres con la Naturaleza y entre sí. En este sentido Marx, en el Prólogo a *Contribución a la Crítica de la Economía Política* [1858] dice:

La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un sobre edificio [*Überbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas sociales de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina [*bedingen*] el proceso social, político, e intelectual de la vida en general. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo que determina su conciencia. (Marx, 2011:4)

El marxismo es la filosofía de nuestra época porque no se superaron las condiciones históricas que lo generaron: el capitalismo no ha sido superado. Por eso el marxismo sigue siendo actual, ya que es el único que puede mostrar la totalidad del movimiento de la Razón dialéctica a través de las diferentes totalizaciones, que van desde la existencia individual (*proyecto*) de cada sujeto hasta su constitución en los grupos, o clases, que ocupa en la sociedad. El marxismo es una superación del hegelianismo porque no considera que el hombre se aliena sólo a través de la exteriorización de su interioridad, sino que la alienación es producto de las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, las que generan que el trabajador no se reconozca en el producto de su trabajo. En este

sentido, Marx en “*La Ideología alemana*” dice: “Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante” (Marx – Engels, 1974: 50). Marx reconoce la existencia humana en su materialidad a través de cómo se totaliza en las diferentes totalizaciones a lo largo de la historia; y a su vez comparte con Kierkegaard la idea de que “el acto humano es irreductible al conocimiento, que tiene que *vivirse y producirse*” (Sartre, 2004: 23), de manera que afirma la especificidad irreductible de la praxis humana. Es por ello que el marxismo es superación del Saber anterior y se constituye como el Saber actual de nuestra época. La existencia humana a través del desarrollo de su praxis en la historia, van constituyendo la Historia, y a su vez se constituye por ésta al momento de realizar su praxis: es el modo de co-determinación entre el hombre y la historia a través la praxis. La praxis en su devenir histórico adquiere determinadas formas particulares; el estudio de las totalizaciones históricas apunta a comprender a cómo y por qué se dieron estas formas históricas particulares y no otras.

Sartre nos dice que el existencialismo es una ideología, que ha estado separado del marxismo y que ahora pretende unirse a través de una progresiva integración dentro de él. ¿Por qué es posible que el existencialismo se disuelva dentro del marxismo? En palabras del filósofo francés: “El existencialismo y el marxismo pretenden alcanzar el mismo objeto, pero el segundo ha reabsorbido al hombre en la idea y el primero lo busca *dondequiera que esté*, en su trabajo, en su casa, en la calle” (Sartre, 2004: 35). Ambas filosofías comparten la concepción materialista del hombre: el existencialismo comprende la existencia humana como *proyecto*, o cómo la existencia humana en tanto proyecto se va temporalizando, es decir, *cómo se totaliza sincrónicamente*. El marxismo, por su parte, busca comprender al hombre en su totalidad a través de las diferentes totalizaciones en curso en el devenir de la Historia; es decir, el marxismo es y debe ser heurístico. El existencialismo, entonces, privilegia como objeto de estudio a la existencia en tanto *proyecto* dentro de un marco histórico particular. En cambio, el marxismo pretende poner en evidencia todas las totalizaciones que atraviesan al hombre para que él se constituya como ser social, se pregunta cuáles fueron las totalizaciones que posibilitaron una determinada configuración histórica del hombre, en tanto ser social. No obstante, el Sartre de la *Crítica de la Razón Dialéctica* considera que el marxismo se ha detenido porque ya no da cuenta de las diferentes totalizaciones en curso que devienen en la Historia, y sólo es un Saber

entumecido que analiza *a priori* los hechos históricos con categorías estáticas que no pueden dar cuenta de las dinámicas de las totalizaciones. El marxismo es el intento más radical para aclarar el proceso histórico en su totalidad. “Esta esclerosis no corresponde a un envejecimiento normal. Ha producido por una coyuntura mundial de un tipo particular; el marxismo, lejos de estar agotado es aún muy joven, casi está en la infancia apenas, si ha empezado a desarrollarse” (Sartre, 2004: 35).

Esto refiere a la situación de desarrollo del marxismo contemporáneo que ya no es una herramienta eficaz de análisis. El problema no es el marxismo en sí mismo sino la apropiación contemporánea que se hace de él. La dialéctica deviene perpetuamente a través de las totalizaciones y totalidades que se despliegan en la Historia. Los conceptos de dialéctica, historia y praxis tienen entre sí una relación de co-determinación. Por eso, en la explicación de alguno de ellos se recurre al otro, y así se recae en un espiral dialéctico.

En un principio, el existencialismo se formó al margen del marxismo, porque su desarrollo no dependía del marxismo sino del devenir dialéctico de la Historia, y ahora debe integrarse al marxismo como un nuevo momento del devenir de ella. Este devenir no debe entenderse –al modo hegeliano– como despliegue de la Idea que se encarna históricamente, sino que depende de la praxis de los hombres, que actúan constituyéndose en la Historia, y constituyéndola en el proceder de su praxis. De este modo, acción y praxis en el hombre son una y la misma cosa.

### **El proyecto y el método progresivo-regresivo**

La acción humana es irreductible, interviene en la sociedad conservando los condicionantes y transforma (*supera*) el mundo desde esas condiciones dadas o las totalidades. El hombre se define como *proyecto* por la posibilidad permanente de superar una situación dada. La posibilidad de la superación está dada por el hecho de situarse en el interior de una totalización en curso (o temporización de ella misma) porque el tiempo atraviesa la totalidad de las totalizaciones, es decir, cualquier totalización sucede de modo sincrónico al acto que le da sentido y origen. El proyecto adquiere sentido en la medida que se temporaliza cuando actúa, siempre está en el tiempo y hace al tiempo. La superación es la interiorización de los condicionantes objetivos que se proyectan, y por eso la proyección es superación. En otras palabras, la superación –en tanto *pro-yectarse*–, es en y con la praxis, acontece

dentro de un marco de posibilidades denominado *campo de los posibles*, que es el condicionamiento de la totalidad social y el proyectarse del hombre ante esos condicionantes. Entonces, el aspecto objetivo de lo social impacta en lo subjetivo y el hombre en cuanto proyecto supera los condicionamientos. Además, el campo de los posibles comprende el *campo de las posibilidades instrumentales*, que son los desarrollos y avances de las fuerzas productivas que varían históricamente. El proyecto se efectiviza en y con la praxis. Toda praxis acontece históricamente, trae consigo múltiples condicionantes que van configurando el campo de los posibles en el que se pone en marcha ese proyecto. Elegir es actuar.

El método progresivo-regresivo<sup>2</sup> posibilita concebir al hombre dentro de la totalidad histórica. La comprensión de un acto es *progresiva* porque es el movimiento que le da sentido desde un campo de los posibles, y es *regresiva* porque la comprensión de nuestros actos es posterior al accionar mismo que los posibilita: el hombre se proyecta hacia el porvenir con sus actos, pero no siempre puede comprender todos sentidos los de estos actos. La comprensión de los actos es *regresiva* en tanto es *pro-yecto* hacia el porvenir. La acción adquiere sentido en la medida en que hay porvenir. La praxis y la comprensión – regresiva o progresiva– son dos caras de la misma moneda. El método progresivo-regresivo es la herramienta dialéctica para que el marxismo se pueda constituir como el Saber que podrá dar cuenta de la totalidad de las totalizaciones en la historia. Este método devuelve al hombre al lugar al que pertenece, le da la centralidad que tiene en el devenir de la Historia. Si el marxismo incorpora estas categorías existenciales a su comprensión antropológica, es decir, las incorpora en la totalización del Saber, así el marxismo puede ser el que dé sentido a la totalidad histórica y su totalización en curso. De este modo, el existencialismo se disolverá dentro del marxismo como un momento más del movimiento de la totalización del Saber. Dejará de ser una ideología y será la concepción antropológica (existencial) del marxismo.

### **A modo de conclusión**

La dialéctica se muestra en la praxis y es un momento de la praxis de los hombres. En otras palabras, la dialéctica es praxis y ésta se

---

<sup>2</sup>Sartre utiliza método progresivo-regresivo para dar cuenta de las totalidades y totalizaciones en la Historia, tomado de *De lo rural a lo urbano* de H. Lefebvre. Cfr. CRD nota al pie pp 53 y ss.

va dando por totalizaciones. La totalidad tiene un estatuto ontológico particular que es lo inerte, es el producto de un acto que ya sucedió, es algo que se totalizó. Podemos pensarlo como un congelamiento de la comprensión que se da de modo diacrónico a la totalización, o también como el momento *regresivo* de la comprensión. Sartre define a la totalidad como “totalidad destotalizada” (Sartre, 2004: 74) que tiende a realizar el movimiento de la totalización, y dice que “la totalización no termina nunca” (ídem) porque la totalidad es un principio de ésta, un momento en el curso de la totalización. En términos gnoseológicos, la totalidad nos ayuda a comprender un momento de la totalización pero, en términos ontológicos, es un momento dentro del movimiento de la totalización más pobre, porque da cuenta de algo ya totalizado. La totalización puede explicar dinámicamente cómo deviene el movimiento dialéctico de la praxis, ya que la comprensión está en las múltiples totalizaciones. El carácter dinámico es la diferencia ontológica con la totalidad, y ésta diferencia permite, como ya dijimos, que la comprensión esté en el movimiento de las totalizaciones. La totalización reconstruye dinámicamente el sentido, no pretende anquilosarlo porque busca mostrar el movimiento propio de la praxis. Desde el punto de vista de la comprensión, la totalización es sincrónica a la acción que la genera y, a la vez, rebasa el intento mismo de comprenderla en su totalidad porque sigue en movimiento constante.

Hechas las distinciones pertinentes, podemos concluir que la *CRD* es un intento magnánimo de actualizar el marxismo, de recuperar el verdadero sentido de la obra marxiana y valorizar el aporte de los marxistas que han continuado su legado. Sartre pretende con esta obra complementar al marxismo con los conceptos existenciales para que así el marxismo ocupe, en toda su plenitud y potencia, el lugar del Saber. Esto es, que el marxismo pueda dar respuesta a la multiplicidad de sentidos de la Historia y las direcciones en su diversidad hacia la superación del capitalismo. No entendiéndolo como un momento necesario del desarrollo de la Razón en la Historia, como su teleología, sino como el camino que conduzca a la liberación de la explotación de una clase por otra. En este sentido, creo que la noción de totalización está en clara oposición a una lectura teleológica de la obra marxiana y el marxismo. Sartre aspira a re-subjetivizar al marxismo, darle al hombre el lugar de hacedor de la Historia, pues la Historia la hacen los hombres en y con su praxis.

## **Bibliografía**

- Marx, K. & Engels, F. (1974) *La Ideología Alemana*, Montevideo, Ed. Pueblos Unidos.
- Marx, K. (2011) *Contribución a la crítica de la economía política*, México D.F, Siglo XXI editores.
- Pérez Lindo, A. (2001) *Acción e inercia social*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Sartre, J.-P. (2004) *Crítica de la razón dialéctica* (Precedida de *Cuestiones de método*) Tomo I, Buenos Aires, Editorial Losada.



## **Sobre lo que legitima el gobierno: los procesos de reforma constitucional como juegos de poder**

Juan Cruz APCARIÁN  
Universidad Nacional del Sur  
juanapcarian@hotmail.com



La intención de este trabajo es pensar en torno a los actos de gobierno. No obstante se considera que las discusiones sobre las prácticas gubernamentales han versado casi monótona y circularmente sobre la mejor forma gobierno, y no sobre la existencia misma del gobierno, se pretende abordar el tema de un modo constructivo. Al respecto, las filosofías contractualistas, como teoría política, desarrollan conceptos e hipótesis que en la búsqueda de los fundamentos del gobierno logran una suspensión casi total de esta noción, desnaturalizándola y logrando la distancia necesaria para preguntarse de modo radical sobre la misma.

El enfoque específico desde el que se abordará el problema, será a partir de una analogía entre el Contrato Social como acto fundante de una comunidad política, y la Constitución Nacional, hoy garante del gobierno en sí y de las formas que adopta en nuestra sociedad. Una vez especificada la analogía, el análisis se centrará sobre la cuestión de la reforma constitucional. Una reforma es un intento por efectivizar o capitalizar un proceso de cambio social; es decir, se trata de acompañarlo y sustentarlo, mediante su inserción en el marco de la legalidad y la institucionalidad. Se entiende que éste es un proceso durante el cual se develan las relaciones de poder de una sociedad, pues moviliza las bases que sustentan aquéllas relaciones, invalidando y desnudando el juego de roles cívico, que casi siempre tiende a ser excluyente frente a nuevos actores y propuestas políticas. De ahí su importancia como problemática filosófica.

Para complementar y profundizar el análisis, se hará uso de algunos conceptos desarrollados por Rousseau y Kant: será preciso delimitar la noción de *contrato o pacto social*, así como especificar el particular uso que hacen de la teoría contractualista ambos autores. Luego se citarán artículos de la Constitución Nacional que se consideran afines a la problemática propuesta, con el fin de situar y dinamizar el análisis. Finalmente, el objeto del trabajo es explicitar mejor las relaciones entre los actores políticos que integran el juego de una reforma constitucional, leída ésta en clave de juegos de poder, y no olvidando que, de fondo, se trata nada más y nada menos que del gobierno de las personas.

### **Constitución Nacional como contrato originario**

La hipótesis del contrato social no puede ser pensada sin una mínima alusión al *estado de naturaleza*. Este es un recurso teórico que propone un estado social hipotético ubicado en un tiempo previo a las comunidades políticas organizadas, y que se caracteriza por estar habitado por individuos relativa o totalmente aislados entre sí. El paso a la sociedad organizada es pensado por lo general como *necesario* y *conveniente* a la sobrevivencia de la especie. Como regla general, las distintas filosofías contractualistas explicarán que el resultado de la asociación política es la aparición del Estado como tercer actor.

Los fundamentos teóricos actuales de la matriz gubernamental argentina, se pueden rastrear hasta los pactos federales de principios de siglo; pero será la sanción de la Constitución Nacional de 1853 el puntapié para la institucionalización sólida y efectiva de la nación, lo cual perdura relativamente intacto hasta hoy (y a pesar de los desmanes institucionales del siglo XX). Cabe a su vez mencionar, que nuestra constitución estuvo inspirada en la constitución estadounidense de 1776, y luego en la Declaración de los Derechos del Ciudadano francesa de 1789, acontecimientos familiares a la coyuntura contractualista de los siglos XVII y XVIII, período de revoluciones europeas y de transición de poder, en torno a los cuáles se ubican pensadores como Locke y Hobbes, Rousseau y Kant, entre otros.

La forma republicana de gobierno, sustento ideológico de los actuales Estados-Nación, ampara el ejercicio de su poder coercitivo en una declaración de principios, derechos y obligaciones, en teoría consensuada entre sus integrantes, y que funciona como guía y marco legal, contenedora de sus derechos y obligaciones. Este cuerpo jurídico son las Constituciones Nacionales. ¿Cuál es, entonces, el punto de

conexión que permite la analogía de las Constituciones Nacionales con el pacto ideal las filosofías contractualistas? Se trata de pensar la sanción de la Constitución, como el momento simbólicamente fundante de los actuales Estados – Nación. En este *pacto constitutivo y originario* se delimitan los actores sociales, sus derechos y obligaciones, sus capacidades y los límites de su acción, funciones también ligadas al contrato social tomo teoría política.

### **Rousseau. La voluntad general y el legislador**

El *Contrato Social* es para Rousseau un marco teórico para postular una genealogía y reconstruir histórica y críticamente la coyuntura francesa de su momento. Los actores políticos a trabajar, y que se entiende que sustentan el momento de la fundación de la comunidad rousseauiana, y luego su legitimidad en el tiempo a través de las instituciones, son: el pueblo, que se manifiesta a través de la *voluntad general*; y el *legislador*, portavoz, a cargo de quién se encuentra la redacción de las leyes de la sociedad civil.

La voluntad general encarna y opera a través de la figura del pueblo, soberano, depositario último de los derechos y obligaciones que hacen al contrato político, y razón por la cual se constituye la sociedad civil; por medio de su voluntad y para sí misma. No se trata de una suma de voluntades particulares, sino de una asociación cuya razón de ser es la búsqueda del *bien común*. Todos participan dentro del contrato en la búsqueda y la formación del bien común, lo quieran o no, y a pesar de sus intereses particulares. Del mismo modo, su realización depende de que todos se comprometan a cumplir el contrato; si no todos operan bajo las mismas reglas, entonces unos gozan de más beneficios que otros y el bien común ya no es buscado por todos, luego el pacto se desestabiliza (no obstante, la búsqueda de este bien común no pretende la erradicación del conflicto, sino su equilibrio).

La forma específica y política de efectivizar esta búsqueda, es a través de las leyes. La única forma de salvar la esclavitud y la asfixia de la coacción de leyes prescriptivas es, según Rousseau, que el pueblo se dé a sí mismo sus propias leyes, de modo tal que la obediencia a las mismas sea obediencia a su propia voluntad. No obstante, aunque la voluntad general del pueblo tiende *siempre* al bien común, no siempre se discierne adecuadamente lo que éste sea o la mejor forma de alcanzarlo:

El pueblo por sí mismo quiere siempre el bien, pero por sí solo no siempre lo ve. La voluntad general es siempre recta (*si efectivamente es general, tiende siempre al bien común; de no*

*tender al bien común, entonces no es general; N.A.), pero el juicio que la guía no siempre es esclarecido. Es necesario hacerle ver los objetos tal como son, a veces tal como deben parecerlo, mostrarle el buen camino que busca, protegerlo de la seducción de las voluntades particulares [...] He aquí donde nace la necesidad de un legislador. (Rousseau, 2000: 62, 63).*

El legislador detenta un rol entre representativo de la voluntad general y paternalista ante sus incapacidades. Rousseau afirma que el legislador es una figura extraordinaria en el Estado: un hombre cuya capacidad y lucidez lo coloca por encima del resto y le permite dilucidar cuál es el horizonte que debe seguir. Puesto que no existe mayor sustento para la duración y la estabilidad de una sociedad que las costumbres, Rousseau entiende que es necesario guiar, por medio de leyes, a la voluntad general en su objeto, en el parto de la sociedad civil. El resultado, es un soberano popular con todas las letras, aunque incapaz de conducirse en sus primeros pasos. El legislador asume tal responsabilidad, pero incluso va más allá: puesto que las leyes son necesarias, pero no tienen una autoridad en sí hasta que entran en vigencia, el legislador recurre a una especie de violencia ideológica a través de la cual convence a sus conciudadanos de que éstas son lo mejor para el pueblo.

### **Kant. La autoridad y los súbditos**

La teoría contractualista cumple una función completamente distinta, en cambio, en el pensamiento de Kant, quien le entiende una herramienta conceptual para pensar su coyuntura, y en desmedro de su contenido. Éste solo tiene valor pragmático: permite pensar y desnaturalizar el vínculo político por un lado, pero principalmente será de utilidad para legitimar el gobierno como práctica social. Con respecto a la noción de *contrato originario*, Kant dice:

(...) Ese contrato, en tanto coalición de cada voluntad particular y privada, en un pueblo, en una voluntad general y pública (con el fin de una legislación únicamente jurídica), no ha de ser supuesto como un hecho (...) Se trata, al contrario, de una simple idea de la razón, pero que tiene una realidad [Realität] (práctica) indudable en cuanto *obliga a cada legislador a que dé sus leyes como si éstas pudieran haber emanado de la voluntad colectiva de todo un pueblo* y a que considere a cada súbdito, en tanto éste quiera ser ciudadano, como si hubiese contribuido a formar con

su voto una voluntad semejante. Pues ésta es la piedra de toque de la legitimidad de toda ley pública (Kant, 1984: 56).

Kant parece afirmar que las leyes públicas son el resultado de un acto de la voluntad general; la fortaleza coercitiva de la misma reside en su fuerza lógica: al darse los ciudadanos sus propias leyes, no tienen razón para desobedecerlas, pues están obedeciendo su propia voluntad. Sin embargo, ahonda su análisis y pone en tela de juicio *la realidad fáctica* del pacto como acto legislativo, a través de una crítica al concepto de voluntad general, y concluyendo que ésta noción solo tiene validez en tanto que idea regulativa, es decir, en tanto que ficción adecuada para regular el orden social.

Según Kant la sociedad civil, estado de derecho, está fundamentada por tres principios a priori; esto es, principios que la razón entiende en abstracto, independientemente de la experiencia. Por ello, estos principios son generales y susceptibles de materia de derecho, porque no están dirigidos a ningún hecho o individuo en particular (algo que también resalta Rousseau como propio del derecho). Estos principios son: la libertad en tanto hombres; la igualdad en tanto súbditos; y la autonomía en tanto ciudadanos o co-legisladores. Los dos últimos principios tocan el nervio de la cuestión.

Por un lado, la fórmula “igualdad en tanto súbditos” tiene dos partes que la explican: la primera refiere al carácter de iguales de los súbditos entre sí; la segunda, se preocupa por recortar dicha igualdad, a partir del uso del concepto *súbdito*. Los miembros del Estado son súbditos, pues el jefe de Estado se encuentra por fuera de la coacción de las leyes, a diferencia del resto de la comunidad. La razón que esgrime Kant es que “(...) Si también éste pudiese ser coaccionado, no sería el jefe de Estado, y la serie ascendente de la subordinación iría al infinito” (Kant, 1984: 44). En cuanto a la cualidad de autonomía ciudadana o co-legislativa de cada individuo, Kant deja en claro que el hecho de que la voluntad pública legisle, no implica que cada ciudadano lo pueda hacer. Esta facultad no la pueden ejercer todos (solo los ciudadanos: hombres, libres e independientes económicamente), lo que complementa la idea de que la noción de voluntad general es meramente pragmática y utilitaria al gobierno. A lo anterior debe sumarse lo que Kant entiende por razón ilustrada: la capacidad de los hombres de pensar por sí mismos, y que sintetiza en la fórmula *sapere aude*: “Ten valor de servirte de tu propia razón”.

De todo esto se deriva la incapacidad cívica del pueblo. A raíz de ésta, la facultad legislativa queda, una vez más, a manos del legislador;

luego la prohibición de toda sublevación, rebelión, o resistencia en tanto contra violencia, es incondicionada,

(...) hasta tal punto que cuando incluso, ese poder o su agente, el jefe de Estado, han violado hasta el contrato originario y de ese modo se han desposeído, a los ojos del súbdito, del derecho de ser legisladores (...) Esta es la razón: porque en una constitución civil ya subsistente el pueblo no tiene más el derecho de determinar un juicio estable acerca del modo en que esa constitución debe ser gobernada. (Kant, 1984: 60)

Kant apela a una metáfora en la que un náufrago se salva a costa de quitarle la tabla a otro. El problema subyace en que si el pueblo tuviese la posibilidad de revocar un orden del jefe de Estado, entonces se anularía la potestad más propia del jefe, que es la de decidir qué es derecho y qué no. La escalada de violencia es lo que amenaza, pues si los súbditos se pueden revelar, porque entienden que el jefe de Estado incurrió en injusticia, lo mismo puede hacer éste con respecto a las demandas de aquéllos. Finalmente, es por los mismos motivos, que una Constitución no puede incluir entre los derechos de los ciudadanos el derecho de rebelión, pues su ejercicio inhabilitaría el mismo cuerpo legal que habilita su ejercicio; se trata de una inconsistencia lógica que haría atentar a la ley contra sí misma.

### **La reforma de la constitución o la refundación civil**

Es preciso, en primer lugar, establecer una diferencia entre la sanción primera de la Constitución y su reforma. En el primer caso, y en teoría, la coacción o la fuerza que funda el Estado se suele legitimar por el hecho ser primera o por el derecho de ser el más fuerte (una distinción que denota Rousseau mismo). No obstante, es distinto el caso de la reforma. Si el pacto dura en el tiempo, entonces la situación de desigualdad inicial se va tamizando hasta volverse un orden en sí mismo. Luego un proceso de reforma, pensado como una re-fundación, debe lidiar con sus propios fundamentos; es una herida auto infligida si se quiere, a partir de una lectura coyuntural. El estado de cosas se considera distinto, por lo cual es necesario cambiar las bases y adaptarlas a la situación presente. El límite ya no es la fuerza o el no haber llegado primero, sino que es *el contrato primero*, el mismo que legitima a quien gobierna a tomar la decisión de cambiar aquello que lo sostiene como gobernante.

En Argentina, son escasos los artículos que refieren ya directa o indirectamente a la reforma de la Constitución o a la estructura gubernamental en sí. Para el caso, se refieren tres; éstos versan sobre la forma de gobierno, la reforma constitucional y la iniciativa popular como ejercicio cívico:

Art. 22, “El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución. Toda fuerza armada o *reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de éste*, comete delito de sedición”;

art. 30, “La Constitución puede reformarse en el todo o en cualquiera de sus partes. *La necesidad de reforma debe ser declarada por el Congreso* con el voto de las dos terceras partes, al menos, de sus miembros; pero no se efectuará sino por una Convención convocada al efecto”;

art. 39, “*No serán objeto de iniciativa popular los proyectos referidos a reforma constitucional, tratados internacionales, tributos, presupuesto y materia penal.*” (Una vez más, el subrayado itálico responde al trabajo).

El cuerpo legal de la constitución expone a veces con claridad y otras con opacidad la competencia gubernamental. Por ejemplo el preámbulo o el artículo 22 dejan de manifiesto el carácter conductor de los representantes. No obstante, son numerosos los artículos en los cuales es invocado el principio de soberanía popular, lo que abre el texto a una ambigüedad funcional al gobierno, pues el pueblo no cuenta con herramientas para gobernarse efectivamente a sí mismo. A pesar de que el contrato originario (Constitución Nacional), pretende instituir y dejar constancia de lo que legitima los derechos y las obligaciones, tanto de los gobernantes como de los gobernados, se vuelve problemático el criterio que establece *quién* está capacitado para modificar dicho estatuto, y *cómo* ha de llevarse a cabo. Pues no se corresponde lógicamente que “el pueblo” sea la figura re-presentada, pero que no pueda ejercer fácticamente esa potestad en lo que hace a sus propias bases y a la forma a través de la cual desea ser gobernado. Esta distancia es salvada a través de un *salto argumentativo*, es decir, hay un argumento no explicado o explicitado, que vuelve al texto lógicamente incoherente consigo mismo (algo parecido se señaló con respecto al momento de la fundación primera del contrato rousseauiano), y de lo cual resulta la representatividad.

En última instancia, si “el pueblo” es un actor netamente pasivo, entonces o bien el texto de la Constitución es incoherente con sus principios generales y motrices, o bien hay un ejercicio negligente de los mismos. De esto resulta que la interpretación del texto cobra una relevancia vital, pues el concepto “pueblo” es demasiado amplio. Lo que se entienda por pueblo, por capacidad política y por consenso efectivamente generalizado, dependerá del intérprete: ya sea un sector opositor, una minoría o el gobierno que pretenda la reforma. A su vez debe indagarse en torno al concepto “representantes”, ver qué se entiende por ello y por sus atribuciones. Este conflicto interpretativo y de poder varía en el tiempo, dadas las condiciones aludidas, en función de quien pueda ostentar la soberanía y por lo tanto imponer su exégesis como criterio último. Si la ventaja del derecho es la universalización y la abstracción del hecho y el individuo, la ambigüedad y la vaguedad (las lagunas legales) son una contracara que resulta ser una desventaja operativa, desde el momento en que la interpretación predominante será el resultado del ejercicio de poder de turno.

Finalmente, cabe hacer una mención sobre el *derecho de resistencia* o rebelión, previsto por el artículo 36 de la Constitución, y luego una breve referencia histórica, lo cual pretende ilustrar el conflicto aludido, así como también de qué modo, los procesos de reforma pueden pensarse como juegos de poder. El artículo versa:

*Esta Constitución mantendrá su imperio aun cuando se interrumpiere su observancia por actos de fuerza contra el orden institucional y el sistema democrático. Estos actos serán insanablemente nulos. [...] Tendrán las mismas sanciones quienes, como consecuencia de estos actos, usurparen funciones previstas para las autoridades de esta Constitución o las de las provincias, los que responderán civil y penalmente de sus actos. [...] Todos los ciudadanos tienen el derecho de resistencia contra quienes ejecutaren los actos de fuerza enunciados en este artículo.*

Entre el 30 de agosto y el 23 de septiembre de 1957, se reunió en la Ciudad de Santa Fe la asamblea constituyente que redactaría la reforma constitucional del mismo año, todo lo cual aconteció bajo gobierno de facto. Esto mismo volvió dicha asamblea muy polémica entre las facciones políticas que la conformaban, siendo que muchas de ellas terminaron por retirarse, no pudiendo oficializarse el cierre de la misma. Entre quienes no se retiraron de la asamblea se encontraba el socialista Alfredo Palacios. Su argumento para defender la legalidad de

la convocatoria, fue el *derecho a la revolución*, frente a la amenaza institucional que representaba un apartado de la Constitución de 1949 que especificaba que la elección del presidente podía ser indefinida. Palacios esgrime el derecho de resistencia frente a un supuesto avance personalista sobre el poder; pero lo ejerce desde una situación legal extraordinaria, como es un gobierno de facto.

¿Qué hubiera pasado si el pueblo (una facción considerable del mismo) se hubiera levantado reclamando por el mismo derecho? ¿Quién ostenta con mayor justicia este derecho de resistencia? Un grupo de ciudadanos puede resistir un gobierno legítimamente amparado en el artículo 36, mientras que el gobierno puede hacer lo propio y anular legalmente dicha resistencia, amparándose en el mismo artículo. Justamente esto intenta evitar Kant cuando niega la posibilidad de que una Constitución prevea el derecho de rebelión.

## **Conclusión**

Las contradicciones intrínsecas a los procesos de reforma constitucional son correlativas a los callejones sin salida y a las paradojas que se pueden encontrar en los sistemas políticos de Kant y Rousseau. En lo que hace al texto constitucional, se deduce de lo expuesto que la misma parece afirmar tácita y explícitamente a lo largo de distintos artículos (arts. 33; 37) que el espíritu rector es el de la soberanía popular. No obstante, esto no estaría siendo respetado en su ejercicio, dadas las atribuciones de la función representativa. En su espíritu y principios, se puede hablar de una inspiración rousseauiana, en tanto que su ejercicio parece atenerse al tipo kantiano; entendidos ambos horizontes en el marco en el que fueron expuestos. En vistas de la estabilidad social, siempre parece ser el gobierno quien detenta la última palabra frente a cualquier proceso de cambio u orden social. El problema se proyecta entonces sobre el campo de la representatividad, donde el legislador, representante de la voluntad popular, parece ejercer más un limitante del ejercicio de aquélla que un vocero suyo. Dejando de lado la idoneidad y el criterio para determinar quién represente a quien, ya se vio la problematicidad que el concepto mismo de representatividad implica.

Entre la petreidad de la Constitución y su posibilidad de reforma, se pone al desnudo una tensión irresoluta, e incluso quizás irresoluble, al menos desde el actual marco legal. La ambigüedad del lenguaje (y por lo tanto de la ley) se demuestra incapaz de solucionar el nudo argumental: deja al descubierto una carencia en la estructura de poder y legalidad,

que manifiesta, para los actores políticos en pugna, una desigualdad de condiciones para ejercer con plena capacidad el rol cívico prometido.

Por el momento, la estructura política actual soluciona esta paradoja con un salto argumentativo, a partir del cual surge la necesidad incondicionada de re-presentatividad política; un recurso que, en el mejor de los casos, solo se explica por el prejuicio de que el pueblo no puede valerse por sí mismo; en el peor, esconde intereses de clases disfrazados de equidad y falsos íconos. Suponiendo la buena fe, es aun imperiosa una interpretación del texto constitucional (de conceptos claves como “pueblo” y “representantes”), factor indispensable para analizar a fondo las condiciones y el ejercicio de la ley.

Aunque superficialmente esbozado, creo que el problema aludido toca el nervio de la estructura institucional de la sociedad y es razón suficiente para replantearnos qué es lo que de fondo legitima los gobiernos de turno y sus procesos de cambio, y abre finalmente la posibilidad de preguntar: ¿quién guía al ciego?

## **Bibliografía**

- Constitución Nacional de la República Argentina.  
Kant, I., (1984), *Teoría y praxis*, Buenos Aires, Ed. Leviatán.  
Rousseau, J. J., (2000), *Del Contrato Social*, Madrid, Ed. Alianza.

Volúmenes Temáticos de las  
V Jornadas de Investigación en Humanidades

- Vol. 1 *El lugar de la investigación en la formación de grado*  
Elisa LUCARELLI y Ana MALET
- Vol. 2 *Proyección de la investigación en la comunidad*  
Laura DE LA FUENTE y Laura MORALES
- Vol. 3 *Prácticas de investigación en marcos institucionales alternativos*  
María Andrea NEGRETE
- Vol. 4 *Pensar lo local. Visiones y experiencias en torno de la ciudad y su historia*  
Marcela AGUIRREZABALA, Marcela TEJERINA y Ana Mónica GONZALEZ FASANI
- Vol. 5 *Vinculación entre docencia, investigación y extensión*  
Marta NEGRIN y Laura IRIARTE
- Vol. 6 *La literatura y el arte: experiencia estética, ética y política*  
Ana María ZUBIETA y Norma CROTTI
- Vol. 7 *Oriente*  
Karen GARROTE y Guillermo GOICOCHEA
- Vol. 8 *Problemas de la investigación literaria*  
Marta DOMÍNGUEZ y María Celia VÁZQUEZ
- Vol. 9 *Archivos y fuentes para una nueva historia socio-cultural*  
Silvina JENSEN, Andrea PASQUARÉ y Leandro A. DI GRESIA
- Vol. 10 *Las revistas como objeto de investigación en humanidades:  
perspectivas de análisis y estudios de caso*  
Patricia ORBE y Carolina LÓPEZ
- Vol. 11 *Los usos de las categorías conceptuales como claves interpretativas del pasado:  
historia y ciencias sociales*  
Silvia T. ÁLVAREZ, Fabiana TOLCACHIER y Miriam CINQUEGRANI
- Vol. 12 *Perspectivas y enfoques de género en las investigaciones de las ciencias sociales*  
María Jorgelina CAVIGLIA y Eleonora ARDANAZ
- Vol. 13 *Los usos y apropiaciones del pasado en la Argentina bicentenario.  
Ensayos de investigación en la formación de docentes y licenciados*  
Roberto CIMATTI y Adriana EBERLE
- Vol. 14 *¿Democracia argentina o Argentina democrática?  
Debate histórico e historiográfico para un balance de treinta años*  
Laura DEL VALLE y Adriana EBERLE
- Vol. 15 *Las huellas de la violencia:  
registros y análisis de las prácticas violentas en perspectiva interdisciplinar*  
Eleonora ARDANAZ, Juan Francisco JIMÉNEZ y Sebastián ALIOTO,
- Vol. 16 *La interdisciplinariedad como estrategia válida de convergencia  
desde las disciplinas y subdisciplinas del campo sociopolítico  
en la búsqueda de soluciones en las relaciones interétnicas*  
María Mercedes GONZALEZ COLL
- Vol. 17 *Vínculo político, buen vivir, sujeto. Algunas aproximaciones*  
Rebeca CANCLINI
- Vol. 18 *Problemas de la investigación filosófica*  
Marcelo AUDAY y Gustavo BODANZA
- Vol. 19 *Problemas de la investigación lingüística*  
Ana FERNÁNDEZ GARAY y Yolanda HIPPERDINGER
- Vol. 20 *El investigador ante el imperativo de la traducción*  
Gabriela MARRÓN

Bahía Blanca  
Septiembre de 2015



**Volumen 17**

