

# **LA IDENTIDAD DEMOCRATICA EN LA DIFERENCIA COMO ESPACIO DE LO SAGRADO.**

Cuda Dunbar Emilce.

Cita:

Cuda Dunbar Emilce (2010). *LA IDENTIDAD DEMOCRATICA EN LA DIFERENCIA COMO ESPACIO DE LO SAGRADO*. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/433>

# LA IDENTIDAD DEMOCRATICA EN LA DIFERENCIA COMO ESPACIO DE LO SAGRADO

## 1- La palabra, fundamento de la condición humana como ser político. Hannah Arendt

En Aristóteles la definición de “animal social” no equivale a la de “animal político”. La característica de “social” la comparten todos los animales, la de “político” solo los hombres. El carácter político del hombre tiene como fundamento, según Aristóteles, la palabra, y aclara que la “palabra” no es lo mismo que la “voz”. Todos los animales tienen voz para “quejarse”, pero solo los hombres tienen palabra para decir lo “justo”. Dice el filósofo en la *Política*:

Por esto consta que el hombre es animal político o civil más que las abejas, y que ningún otro animal que va junto con manadas; porque, como ya está dicho, en la naturaleza ninguna cosa se hace innecesaria, y, entre todos los animales, solo el hombre tiene uso de la razón y del lenguaje. Porque la voz es indicio de la pena o deleite que se siente, y así, otros animales tienen uso de ella porque la naturaleza de los mismos hasta esto se extiende, que es tener sentimiento de lo que da pena o deleite, y dar señales de ellos unos a otros. Más el lenguaje es para demostrar lo que es provechoso y lo que es perjudicial y, por la misma razón, lo que es justo e injusto, y de las demás cosas semejantes.<sup>1</sup>

Hannah Arendt en *La condición humana*, dice que la palabra “social” es de origen romano, y que carece de equivalente en el lenguaje y pensamiento griego, y aclara que si bien Platón o Aristóteles sabían que el hombre no podía vivir al margen de lo social, e incluían esta condición entre las específicas características humanas, aun así, sostenían que lo social era algo común con la vida animal, y por esta razón no podía ser esencial a la condición humana.<sup>2</sup> De todas las actividades necesarias y presentes en las comunidades humanas, solo dos Arendt rescata que los griegos consideraron políticas y aptas para constituir lo político: la “acción” (*praxis*) y el “discurso” (*lexis*).<sup>3</sup> De hecho Aquiles, el personaje central de la *Iliada* de Homero, el modelo de la *paideia* griega, tendrá la *arete* por ser el mejor en la “guerra y en la oratoria”, por tener la *arete* del cuerpo y de la palabra, por tener el “equilibrio clásico” que hizo del pueblo ateniense un cuerpo orgánico al momento de la batalla de Salamina. Entre los griegos, dice

---

<sup>1</sup> Aristóteles, *Política*, Ed. Orbis, Madrid, 1985, pg. 27, 1253<sup>a</sup>.

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *La Condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 1998. pg. 38.

<sup>3</sup> Homero, *Iliada*, IX, 443.

Arendt, el pensamiento era secundario al discurso, el mensaje a comunicar era secundario al modo de comunicarlo o al hecho mismo de comunicar. La mayor parte de las “acciones políticas” entre los griegos del siglo V se hacían con palabras, con discursos, con diplomacia –un ejemplo de importancia se ve en la obra de Tucídides, quien no relata de la guerra la batalla sino la diplomacia; la acción de la palabra. La oratoria pasa por el arte de encontrar la palabra oportuna dejando de lado la información, porque la palabra es acción: “Solo la pura violencia es muda, razón por la que nunca puede ser grande”.<sup>4</sup> Jaegger cuenta que la *paideia* era la educación en la *arete*, es decir, en el arte virtuoso de la guerra y la retórica, en la acción física y en la acción de la palabra, pero Arendt señala que ya en la *polis* griega del siglo IV, la acción y el discurso se separaron y se hicieron actividades independientes. El discurso se usó para persuadir y no para discutir sobre las cosas comunes, reemplazó a la violencia y la deja como forma pre-política para tratar con la gente cuya existencia estaba al margen de la *polis*, del hogar, de la familia, de lo político. Dice Arendt:

La definición aristotélica del hombre como *zoon politikón*, [...] únicamente se la puede entender por completo si añadimos su segunda definición del hombre como *zoon logon ekhon* (ser vivo capaz de discurso). La traducción latina de esta expresión por animal racional se basa en una mala interpretación no menos fundamental que la de “animal social”. Aristóteles no definía al hombre en general ni indicaba la más elevada aptitud humana, que para él no era el *logos*, es decir, el discurso o la razón, sino el *nous*, o sea, la capacidad de contemplación, cuya principal característica es que su contenido no puede traducirse en discursos.<sup>5</sup>

Ahora, la vida política para Arendt no solo es esencial al hombre sino también resultado de varios individuos. Para Aristóteles todo el que estaba fuera de la *polis* estaba fuera del *logos*, no de la facultad del discurso, de la palabra, sino de la vida en la que el discurso tenía sentido. El hombre es por la palabra y “en” la palabra. Su carácter político, esencial según Aristóteles, tiene como condición la palabra que solo es posible en el “discurso” con otros, en lo público. La excelencia -*arete* para los griegos; *virtus* para los romanos-, se ha asignado desde siempre, desde los relatos de Homero, a la vida pública, donde cabe sobresalir. Toda actividad pública, dice

---

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *La Condición humana*, pg. 40.

<sup>5</sup> Hannah Arendt, *La Condición humana*, pg. 40. La referencia aristotélica corresponde a *Ética a Nicómaco*, 1142 a25 y 1178<sup>a</sup>6ss.

Arendt, requiere la presencia de otros, la presencia de los pares, y no solo la presencia de los iguales.

La idea de arete de los griegos no implicaba la idea de bondad sino la de perfección de la esencia, y la única perfección válida era la de la polis, fundamento último y condición de toda *arete* individual. La libertad era de la polis, del cuerpo de la polis, del órgano social, no del individuo, quien era por y en la polis, en el discurso de la polis, único lugar posible para la libertad. Es con el cristianismo, dice Arendt, que se introduce en la civilización greco-latina la idea de “bondad” en sentido absoluto. Ella fue, según Arendt, la única actividad que Cristo enseñó con sus palabras, las cuales fueron, o no, oídas. Pero, curiosamente los hombres que escucharon la “palabra” de Cristo -observa Arendt-, se retiraron de la vida pública para practicarla, para practicar la “bondad”; se forman al margen de lo público las primeras comunidades cristianas.

## **2- Lo suspensión de lo político mediante la “exclusión de lo otro”. Jacques Ranciere**

Dice Ranciere que crece la opinión de que hay poco por discutir ya que las decisiones parecen imponerse por sí mismas, abandonando la política en sus representantes autorizados. Pero, si la política es la actividad que tiene como principio la igualdad y el principio de la igualdad es la distribución de las partes comunes, cómo puede ser posible que se la abandone. Esto parece ser posible cuando se la circunscribe a lo formal:

Podría decirse que, precisamente, la política purificada reencontró los lugares propios de la deliberación y la decisión sobre el bien común, las asambleas sobre las que se discute y legisla, las esferas del Estados donde se decide, las jurisdicciones supremas que verifican la conformidad de las deliberaciones y las decisiones con las leyes fundamentales de la comunidad [...].”<sup>6</sup>

Pero, si se piensa a la política como a la actividad que tiene por principio la igualdad –por lo menos así lo fundamenta el Estado de derecho-, y ese principio se transforma en un problema cuando implica la distribución de las partes de la comunidad entre todos los iguales, entonces, se

---

<sup>6</sup> Ranciere, J. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva visión, Buenos Aires, 2007, pg. 8.

pregunta Ranciere: “¿De qué cosa hay y no hay igualdad, entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas “qué” y qué son esas “cuáles”? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad?”<sup>7</sup>

Aquí comienza, entonces el desacuerdo de entender una misma palabra, en este caso la “igualdad”, de dos maneras diferentes. Esto no refiere a conflicto, ya que eso indica que dos personas hablan de cosas distintas. Parece que debería haber primero desacuerdo para que haya conflicto, pero si tenemos una falsa conciencia de los desacuerdos nunca solucionaremos los conflictos:

Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entienden lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura.<sup>8</sup>

La filosofía, según Ranciere, reclama que donde en un desacuerdo esté en juego lo verdadero, lo bueno y lo justo, se trate solucionar ese desacuerdo atribuyendo a cada palabra un sentido definido, que la diferencie de las demás, abandonando las que no digan ninguna propiedad o las que son confusas: “Puede suceder que esta cordura tome el nombre de filosofía y brinde esta regla de economía lingüística para el ejercicio privilegiado de la filosofía”.<sup>9</sup>

Se vio con Aristóteles que los animales tienen voz para quejarse pero los hombres tienen palabra para manifestar lo justo y lo injusto. Ranciere, en concordancia también con Arendt, dice que lo político es la esencia del hombre y tiene su fundamento en la palabra: “El destino supremamente político del hombre queda atestiguado por un *indicio*: la posesión del *logos*, es decir, de la palabra, que *manifiesta*, en tanto la voz simplemente *indica*.”<sup>10</sup> Para Ranciere el corazón del problema político de la comunidad, según lo plantea el pensamiento filosófico, está dado por el desacuerdo “entre lo útil y lo justo”. Esa parece ser la línea de división entre la comunidad del bien y la comunidad de lo útil.<sup>11</sup> Entre la “comunidad” y el “contrato utilitarista”. Si aceptamos, en concordancia con la *paideia* griega, que el “bien común” está por encima de los “intereses individuales”, ya que solo en la comunidad, en el discurso, tiene sentido la palabra que

---

<sup>7</sup> *El desacuerdo*, pg.7

<sup>8</sup> *El desacuerdo*, pg.8

<sup>9</sup> *El desacuerdo*, pg.8

<sup>10</sup> *El desacuerdo*, pg.14

<sup>11</sup> *El desacuerdo*, pg.15

hace a la esencia de lo humano, entonces, debemos acordar con Ranciere que existe una sumisión de la “lógica del intercambio” a la “lógica del bien común”. A la primera Ranciere la llama “igualdad aritmética”, es la del intercambio de “bienes de mercado” y “penas judiciales”, a la segunda, la lógica del bien común, la llama “igualdad geométrica”, es la proporcional entre las partes de la cosa común.<sup>12</sup>

Ahora bien, hablar de bien común, igualdad geométrica, proporcionalidad entre las partes, tiene sentido a partir del surgimiento de la democracia, la cual surge no por un acto heroico del pueblo sino por un acto demagógico, dice Ranciere. Solón origina la sociedad democrática al eliminar la esclavitud por deudas, y luego Clístenes la instituye como forma de gobierno que sucederá a la aristocracia y precederá al imperio. Dice Ranciere:

La libertad del demos no es ninguna propiedad determinable sino una pura facticidad: detrás de la “autoctonía”, mito de origen reivindicado por el demos ateniense, se impone el hecho bruto que hace de la democracia un objeto escandaloso para el pensamiento: por el mero hecho de haber nacido en tal ciudad, y muy en especial en la ciudad ateniense, después de que en esta hubiera sido abolida la esclavitud por deudas, cualquiera de estos cuerpos parlantes condenado al anonimato del trabajo y la reproducción, de esos cuerpos parlantes que no tiene más valor que los esclavos, [...] se cuenta en esa parte de la ciudad que se denomina pueblo, como participantes en los asuntos comunes en tanto tales.<sup>13</sup>

Esto explica los mitos originarios de los pueblos, los cuales mediante la narración de actos heroicos de institución del poder del pueblo, olvidan el relato donde la libertad es producto de la demagogia de un tirano, como el caso de Solón. La libertad dada por Solón –y que funda la democracia-, “reduce a los nobles a su condición de ricos y transforma su derecho absoluto, rebajando el poder de los ricos, a un *axia* particular.”<sup>14</sup> De este modo, la libertad, pasa a ser, según Ranciere, la cualidad de quienes no tiene ninguna otra cualidad. Es la cualidad de los que no tienen ni mérito –en el sentido de la “virtud” de los aristos, ni la riqueza de los burgueses. No cuenta con virtudes. Solo cuentan con lo común, que a partir de Solón es la “libertad”. Esa libertad permite el agrupamiento puramente “fáctico” de los hombres sin *arete*, sin virtud, sin

---

<sup>12</sup> *El desacuerdo*, pg.18-19

<sup>13</sup> *El desacuerdo*, pg.20

<sup>14</sup> *El desacuerdo*, pg.21

cualidades, “de esos hombres que no tiene parte en nada” y se identifican por homonimia con el todo de la comunidad.

Hasta el cristianismo, la libertad por nacimiento era parte de la demagogia política y no era universal. Era apariencia de la libertad. Igualdad artificial. Esa liberación de Solón, que no era tal por ser demagógica, solo servía para reducir a la clase dirigente a su condición de rica meramente y no de esclavista. Algo similar ocurre en el modelo americano, donde la república aristocrática, esclavista, luego de la guerra de Secesión libera la esclavitud, reconoce el carácter de ciudadanos de negros, indios, y católicos, aunque no se convierte netamente en democrática como lo indican los documentos, por ejemplo de los obispos americanos de origen irlandés en defensa de un Estado de justicia en oposición a un Estado de derecho de mera igualdad aritmética.

Cuando el pueblo es la masa indiferenciada sin ningún título positivo: ni propiedad, ni virtud, ni riqueza, ni mérito. ¿Cuando el pueblo es el reino de la ausencia de la cualidad, y aun así se les reconoce la misma libertad política que a quienes poseen todo eso, puede hablarse de democracia? De este modo, para Ranciere, el pueblo no es una clase entre otras, es la clase de la distorsión, la clase que convierte a una comunidad en justa o injusta.<sup>15</sup> Sin embargo no hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos. Hay política cuando hay un “partido”, una “parte” de los que no tienen “parte”. Hay política cuando la palabra de los que no tiene parte irrumpe en el discurso público:

Hay política cuando hay una parte de los que no tiene parte, cuando hay un partido de los pobres. No hay política simplemente porque los pobres se opongan a los ricos. [...] La política es la interrupción de los meros efectos de la dominación de los ricos, la que hace existir a los pobres como entidad. [...] La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte. Esta institución es el todo de la política como forma específica del vínculo. [...] Al margen de esta institución no hay política. No hay más que el orden de la dominación o el desorden de la revuelta.<sup>16</sup>

Para Ranciere, “igualdad de guerra” no es libertad política sino lo contrario, la negación de la política. Cuando hay guerra no hay partidos políticos, porque no hay partido de los que no tienen

---

<sup>15</sup> *El desacuerdo*, pg.23

<sup>16</sup> *El desacuerdo*, pg.25-26

parte, “no hay parte de los que no tiene parte”.<sup>17</sup> Pero la democracia habla de de igualdad. Ranciere dice que el dominio supone igualdad porque de lo contrario sería imposible la obediencia. Según Aristóteles el esclavo comprende el *logos* pero no tiene el *logos*. Por tanto la igualdad es el fundamento del orden social pero no necesariamente garantiza la política. Hay política, según Ranciere, solo cuando la lógica de la dominación es atravesada por el efecto de la igualdad. Hasta tanto, son solo seres parlantes que perturban el *logos*, ni siquiera son hombres, ya que la queja clama por necesidades pero es la palabra la que manifiesta el *logos*:

La posición de los patricios intransigentes es simple: no hay motivo para discutir con los plebeyos, por la sencilla razón de que estos no hablan. No hablan porque son seres sin nombre, privados de *logo*. Es decir de inscripción simbólica en la ciudad. Viven una vida puramente individual que no transmite nada sino la vida misma, reducida a la facultad reproductiva. Quien carece de nombre no puede hablar. Fue un error fatal del enviado Menenio imaginarse que de la boca de los plebeyos salían palabras, cuando lógicamente lo único que puede salir es ruido.”<sup>18</sup>

Ahora, entre la palabra de los que tienen nombre, y la queja los seres sin nombre no puede darse ningún intercambio que genere acuerdo para evitar el conflicto; pero, tampoco pueden darse reglas ni códigos, ni para la discusión ni para evitar el conflicto. Entonces, cuando no hay palabra no hay partes, y cuando no hay partes no hay política. Pero, cuando el pueblo tiene palabra no queda otra que hablar con ellos. La política es, entonces, según Ranciere, la “lucha por hacerse reconocer” como seres con palabra, y por tanto con parte. Es la lucha por el reconocimiento de la esencia humana, la condición humana, el animal político. Por tanto, el que no tiene *logos*, palabra, no “es”. Ya se dio, unos párrafos atrás, la definición formal de la política, según Ranciere, ahora se verá, también en Ranciere, que es la política en sentido real, donde se la define como el arte de construir escenarios públicos para que aparezca el *logos* que hace presente el conflicto y las partes del conflicto:

La policía es en primer lugar el conflicto acerca de la existencia de un escenario común, la existencia y la calidad de quienes están presentes en él. [...] es preciso establecer que el escenario existe para el uso de un

---

<sup>17</sup> *El desacuerdo*, pg.27-28

<sup>18</sup> *El desacuerdo*, pg.38

interlocutor que no lo ve y que no tiene motivos para verlo dado que aquel no existe. Las partes no preexisten al conflicto que nombran y en el cual se hacen contra como pares”.<sup>19</sup>

De este modo, hay política cuando los que no tienen derecho a ser reconocidos, contados, como seres, como parte, se hacen contar e instituyen una comunidad. Esto se da cuando los excluidos son capaces de poner en común la distorsión, el desacuerdo. Por tanto, la política para Ranciere, no es otra cosa que “el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno: el mundo en que son y aquel en que no son...”.<sup>20</sup> Para el siglo XVIII, política fue felicidad, no es distribución de cargos administrativos, dice Ranciere. Pensemos en la *Declaración de Independencia* de los Estados Unidos, donde Jefferson establece por primera vez como principio y fundamento del Estado de derecho a la igualdad por nacimiento fundamentándola en un Dios creador de todos los hombres iguales. Allí se establece además, que la política tiene como fundamento la igualdad universal por nacimiento y como fin la “felicidad pública”, entendida como participación de todos en la discusión de la decisión por el destino de los bienes comunes.

Volviendo a Ranciere, dice de la policía que ésta “no es tanto un “disciplinamiento” de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las *ocupaciones* y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen. Entiende a la actividad política como aquella que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o le cambia el destino de un lugar . La política, para Ranciere, es “hacer ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido.”<sup>21</sup> Por tanto, para Ranciere, la igualdad es la figura de la distorsión, y, por el contrario, la política debe actuar en la “diferencia”. La cuestión consiste en saber cómo se interpreta esa diferencia, ya que la desaparición de la diferencia es la desaparición de la política. Para Ranciere, la lógica de la política debe estar fundada en la dualidad misma del logos: “palabra y cuenta de la palabra”. Es decir, por un lado, hacer oír la palabra de los que no tienen parte, de los otros, de los diferentes, convirtiendo su ruido, su queja, en palabra. Por otro, hacer manifiesta (*deloun*) una *athesis*, hacer aparecer lo diferente, marcar la división. Esta es la doble especificidad de lo político, de lo contrario, dice Ranciere, el hombre se encierra en falsas alternativas. Aquellas que exigen “elegir

---

<sup>19</sup> *El desacuerdo*, pg.41

<sup>20</sup> *El desacuerdo*, pg.42

<sup>21</sup> *El desacuerdo*, pg.45

entre las luces de la racionalidad comunicativa y las tinieblas de la violencia originaria o la diferencia irreductible.”<sup>22</sup>

El problema: “Es saber si hay razón para ver el objeto que ellos designan como el objeto visible del conflicto.”<sup>23</sup> Porque la política actúa siempre en la diferencia. La política hace consistir a la igualdad en la figura de la distorsión, y toda la cuestión consiste en saber cómo se interpretar esa diferencia.<sup>24</sup> Para la filosofía política se trata de realizar la esencia de la política mediante la supresión de la diferencia, pero esto sería la supresión de la política misma según Ranciere, porque hay política cuando la diferencia aparece, se manifiesta. El orden de la *politeia*, dice Ranciere, presupone la ausencia de todo vacío, “la saturación del espacio y del tiempo de la comunidad con el espíritu de la ley. Cuando el *nomos* (le ley) existe como *logos* (la *ethos*), es decir una especie de espíritu-ley, se cree haber llegado a la armonía de la comunidad, y ese orden del cosmos se interpreta como temperamento de un organismo –espíritu social, órgano-. Es entonces cuando se cree que le ciudadano obra, no según la ley sino, según el “espíritu de la ley”, se cree que el ciudadano es “convencido por una historia” más que “frenado” por una ley. Este modelo, donde la legislación es reabsorbida por la educación, el modelo de Estado del judío, es el cuestionado precisamente por Cristo. Es la diferencia entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. En el primero la ley es coercitiva, en el segundo es “antinómica”.

La democracia, entonces, según Ranciere, no es ni un régimen, ni tampoco un modo de vida social, sino la “institución de la política misma”. No es el *ethos* de un pueblo, ni su manera de ser, como creía Tocqueville, lo que prepara los individuos para la democracia, sino:

La ruptura de ese *ethos*, la distancia experimentada de la capacidad de ser parlante con respecto a toda armonía ética del hacer, el ser y el decir. Toda política es democrática en este sentido preciso: no en el de un conjunto de instituciones, sino en las formas de manifestación que conforman la lógica de la igualdad a la del orden policial.<sup>25</sup>

Por el contrario, dice Ranciere, el idilio de la “democracia consensual” presupone la desaparición de la diferencia, pero, en realidad lo que está haciendo desaparecer es la política

---

<sup>22</sup> *El desacuerdo*, pg.62

<sup>23</sup> *El desacuerdo*, pg.69

<sup>24</sup> *El desacuerdo*, pg.85

<sup>25</sup> *El desacuerdo*, pg.129

misma. Si la democracia no es, entonces, ni una forma de gobierno ni un estilo de vida, es un “modo de subjetivación”, por el cual existen sujetos políticos. Esta definición de la democracia rompe con la idea de lo político como “unidad del ser- en-común”. Los bordes de lo político.

La igualdad solo se inscribe en la maquina social a través del disenso. El disenso no es solamente la querrela, es es distancia en la configuración misma de los datos sensibles, disociación inserta entre los modos de ser y los modos de hacer, de ver y de decir. [...] La igualdad es fundamental y ausente, actual e intempestiva, siempre remite a la iniciativa de individuos y grupos que, a contra corriente del curso ordinario de las cosas, asumen el riesgo de verificarla, inventando formas individuales o colectivas para su verificación.<sup>26</sup>

Esta definición de la política obliga a Ranciere a considerar el concepto de *auctoritas*, entendida acá como “virtud anterior a la ley y al ejercicio del poder”. Ejemplos de esto sobran en los relatos míticos originarios. Justamente en ellos el héroe recurre a una autoridad anterior a la ley para que lo “reconozca” y de este modo legitima su poder y pone un fundamento a su ley. Esto se ve en la *Eneida* de Virgilio, cuando Eneas va en busca del reconocimiento de Evandro; o en el Antiguo Testamento, cuando Abraham va en busca del reconocimiento de Melquisedec. Tito Livio -cita Ranciere-, narra que Evandro, hijo de Hermes, -un troyano de origen griego que llega a territorio latino antes que los antepasados de Turno, y se instala en los bordes del río Tiber-, reconoce en Eneas, el troyano greco-latino, la legitimidad para ejercer su poder en el Lazio. Solo luego de este “reconocimiento” Eneas se enfrenta a Turno, y lo vence, porque le destino-histórico estaba con él, y contra lo cual la voluntad de los dioses no pudo más que demorarlo, pero nunca impedirlo. No fue Venus quien lo logró, tampoco Giuturna pudo impedirlo. Lo fáctico, el destino, pudo más; pero ese poder requirió del reconocimiento de una autoridad originaria. También David hace un acto fundacional, vence a Goliat solo con una piedra, pero, aun así, requiere del reconocimiento de la “comunidad” para que su poder sea legítimo.

Esto explica la autoridad de Evandro, el cual tenía una *auctoritate magis quam imperio* porque, “se hacía obedecer por el prestigio reconocido de su persona antes que por las insignias y

---

<sup>26</sup> Ranciere, Jacques, *Los bordes de lo político*, La cebra, Buenos Aires, 2007, pg.10

los medios de coerción propios al mando”.<sup>27</sup> Tito Livio explica la razón de esta autoridad de Evandro por el hecho de que era *venerabilis miraculo litterarum*, es decir, respetado por su *arete* retórica. A partir de este personaje construye Ranciere la idea de autoridad:

El *auctor* es un especialista en mensajes, el que sabe discernir ante el sentido ante el ruido del mundo. Evandro, vástago del heraldo divino y una sacerdotisa, proporciona le modelo viviente: en el ruido de la disputa sostenida al borde del río por un grupo de ganaderos –a causa de un robo de bueyes y un asesinato– sabe distinguir la presencia del divino Hércules bajo la apariencia de ese ladrón de bueyes. Evandro reconoce el mensaje divino y calma la querella. Milagro de la letras.”<sup>28</sup>

EL *auctor*, según Ranciere, es quien domina las letras y “puede discernir el sentido en medio del ruido del mundo”,<sup>29</sup> que puede apaciguar el “ruido” del conflicto, pacificar por su capacidad para el ejercicio del poder. Pero, ve Ranciere que a partir de Solón la forma de pacificar cambia: “De allí procede una segunda determinación del arte político, que es, en términos moderno, el arte de contar con: contar con los inconciliables, con la correspondencia entre los ricos y los pobres que ya no pueden ser lanzados por la borda y que permanecen ligados al centro de la *polis*”.<sup>30</sup> También para Ranciere la estrategia aristotélica del punto medio es la supresión de la política, ya que lleva al pueblo (*okhols*) a la clase media y los despolitiza. De este modo la política se convierte en un retorno de lo más arcaico: “el odio desnudo hacia lo otro”.<sup>31</sup> En cambio, también puede verse, según Ranciere, en el *okhlos*, no la turbulencia desordenada de lo múltiple, sino “la reunión de odios en torno a la pasión del Uno que excluye”.<sup>32</sup> Propone que: “El *okhlos* no es la pura adición desordenada de los apetitos, sino la pasión del Uno que excluye –la aterradora reunión de los hombres aterrados.”<sup>33</sup> Propone ver en el desorden del pueblo no el odio de los excluidos hacia los que los excluyen, sino al pueblo como producto del odio de los Uno, entendido esto “uno” como la sociedad de los incluidos.

Ranciere, retomando las ideas desarrolladas por Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron en *Los herederos*, pretende demostrar que la escuela produce desigualdad precisamente haciendo

---

<sup>27</sup> *Los bordes...*pg. 30

<sup>28</sup> *Los bordes...*pg. 30

<sup>29</sup> *Los bordes...*pg. 31

<sup>30</sup> *Los bordes...*pg. 35

<sup>31</sup> *Los bordes...*pg. 47

<sup>32</sup> *Los bordes...*pg. 54

<sup>33</sup> *Los bordes...*pg. 55

creer en la igualdad, es decir haciendo creer a los niños que todos son iguales, que se selecciona en función únicamente de los dotes y la inteligencia de cada cual. “La democracia sería el régimen engañoso que supone que los pobres tienen la posibilidad de realizar inversiones suntuarias”.<sup>34</sup> A partir de esto muestra dos visiones de la escuela: “Visión nihilista de la escuela como forma de reproducción de la desigualdad y visión progresista de esta como instrumento de reducción de desigualdades”.<sup>35</sup>

Según Ranciere analiza el caso de Jacotot, la arbitrariedad de la lengua implica justamente que no hay ninguna razón inmanente a la lengua -ni a la lengua divina, ni a la lengua universal-, sino solamente una masa sonora que corresponde a cada uno -y cada vez- hacer significar: “Esta arbitrariedad hace de todo enunciado, como de toda recepción, una aventura que supone una operación solicitada por un doble querer: un querer decir y un querer entender [...]”.<sup>36</sup> Concluye que la relación entre el representante de la clase superior con los miembros de la clase inferior no es una relación igualitaria, sino que el “arte mismo del narrador supone la igualdad, relación que él debe trabajar para hacerla igualitaria”.<sup>37</sup> Acepta que la igualdad es la ley de la comunidad pero no de la sociedad. La desigualdad es la ley de la sociedad: “La comunidad de los iguales jamás recubrirá la sociedad de los desiguales; sin embargo no existe la una sin la otra. [...] hay que plantearse este dilema: hay que elegir ser hombres iguales en una sociedad desigual, u hombres desiguales en una comunidad de iguales”.<sup>38</sup>

La presuposición de la comunidad igualitaria, la de la palabra en el discurso público, y por tanto político, presupone que introduce en la comunidad de seres parlantes a quienes no se contaba hasta entonces. Dice Ranciere que la sociedad para ser igualitaria implica la violencia, que la comunidad de seres parlantes funda su efectividad en una violencia previa: “La esencia de esta violencia -extraña a toda cuenta de muertos o heridos- consiste en hacer visible lo invisible, dar un nombre a lo anónimo, hacer que se escuche una palabra allí donde solo se percibía ruido”.<sup>39</sup> Una violencia que obligara a la sociedad a reconocer la desigualdad de los cuerpos por encima de la mítica igualdad del discurso: “Esta invención igualitaria de la comunidad rechaza el dilema que la obligaría a elegir entre la inmaterialidad de la comunicación igualitaria y la

---

<sup>34</sup> *Los bordes...*pg. 78

<sup>35</sup> *Los bordes...*pg. 79

<sup>36</sup> *Los bordes...*pg. 109

<sup>37</sup> *Los bordes...*pg. 110

<sup>38</sup> *Los bordes...*pg. 113

<sup>39</sup> *Los bordes...*pg. 114

pesadez desigualitaria de los cuerpos sociales”.<sup>40</sup> La igualdad, para Ranciere, es “excepcional” y propone “arrancar la igualdad de su estado de excepción, suprimir la ambivalencia de compartir, transformar el espacio polémico del sentido común en espacio consensual”.<sup>41</sup> Propone develar el engaño de la igualdad del “reino de la ley”, que unifica la multitud bajo lo uno.

### **3- La exclusión por religión como medio para la explotación y el acaparamiento de oportunidades. Charles Tilly**

Vimos con Arendt que la palabra es el fundamento del ser político del hombre, y con Ranciere que la suspensión política se efectiviza mediante la exclusión de la palabra de los diferentes. Ahora, con Charles Tilly, veremos en un caso concreto como se produce la desigualdad en las sociedad liberales mediante la construcción de identidades dispares. Veremos cómo la “exclusión por religión” que impedía el acceso de los católicos irlandeses a lo político –tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos en el siglo XIX-, fue producto de un método dirigido a construir la diferencia mediante la categorización de pares, como instrumento para la explotación y el acaparamiento de oportunidades por parte de ciertos sectores conservadores y protestantes sobre sectores obreros católicos.

Charles Tilly, frente al problema de *La desigualdad Persistente*,<sup>42</sup> plantea la identidad como relacional, es decir, una identidad que se forma en red con los otros, en tanto los otros son actores “categoriales” de pares como por ejemplo protestante/católico. La identidad es para Tilly, por tanto, colectiva y, como tal, se opone a lo que él llama “individualismo metodológico”. El conflicto surge así, cuando la identidad social solo es ubicable de un lado del par categorial, por ejemplo: protestante. Es ahí cuando la desigualdad se instala categorialmente. La desigualdad, para Tilly, es posible por un mecanismo que articula la “explotación” (en relación a la teoría del valor) con el “acaparamiento de oportunidades” (en relación con la exclusión). Este mecanismo logra su eficacia mediante la instalación de “categorías de pares” que actúan como nociones culturales compartidas, es decir, como libretos para interpretar los hechos a los cuales los sujetos están adaptados. Dicha categorización facilita la explotación, ya que permite la exclusión social

---

<sup>40</sup> *Los bordes...*pg. 116

<sup>41</sup> *Los bordes...*pg. 117

<sup>42</sup> Tilly, Charles, *La desigualdad persistente*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

de unos y el acaparamiento de su producción por parte de otros. Es decir, los incluidos se apropian de la ganancia de los excluidos. Desde este marco, la política consiste entonces, en construir –o reconstruir- nuevas categorías que permitan reclamar un espacio en las relaciones de producción en condiciones de explotación. La política es eficaz, siguiendo este razonamiento, cuando causa el ser colectivo en tanto relacional, fortaleciendo ciertos lazos sociales mediante rutinas.

Tilly define la “desigualdad” diciendo que: “Las grandes y significativas desigualdades en las ventajas de que gozan los seres humanos corresponden principalmente a diferencias categoriales, como negro/blanco, varón/mujer, ciudadano/extranjero o musulmán/judío más que a diferencias individuales en atributos, inclinaciones o desempeños”.<sup>43</sup> Estas categorías son relaciones asimétricas, socialmente reconocidas, que provocan la exclusión residual de los individuos de cada red respecto de los recursos controlados por otros. El mecanismo que se utiliza, según Tilly, es “exclusión/acaparamiento de oportunidades”. La explotación se da, entonces, cuando personas poderosas disponen de los recursos y extraen utilidades mediante la coordinación del esfuerzo de otros a los que excluyen de todo el valor agregado producido por ese esfuerzo. Esto es el “acaparamiento de oportunidades”, cuando el acceso a un recurso está sujeto al monopolio, además de respaldar económicamente las actividades de la red y de fortalecerse con el *modus operandi* de esta. De este modo, la explotación y el acaparamiento favorece la instalación de desigualdades categoriales; las categorías erróneas favorecen esa explotación y acaparamiento.

Los modelos relacionales explican la desigualdad mediante el prejuicio que no puede entenderse fuera de la cultura -entendida la cultura como un conjunto de nociones compartidas. El individualismo metodológico, en cambio, trata la desigualdad como una excepción. Las categorías sirven de herramientas y coacciones y son eficaces gracias a libretos que están en el centro de los procesos sociales, y las sanciones que minimizan la desviación: “Donde el conocimiento común es extenso y los libretos escasos, entramos en la *improvisación profunda* del jazz profesional, la sociabilidad intensa, el fútbol competitivo, las relaciones sexuales apasionadas, y el fútbol competitivo”.<sup>44</sup> De este modo, sostiene Tilly que las distinciones categoriales negro/blanco en Sudáfrica, ciudadano/extranjero en Kuwait, musulmán/judía en

---

<sup>43</sup> *La desigualdad*, pg. 22

<sup>44</sup> *La desigualdad*, pg. 68

palestina y varón/mujer, proporcionan los libertos funcionales a las interacciones hasta que la creación de un conocimiento común –de una nueva categoría- mitigue sus efectos.

En ambos aspectos, advertimos los efectos de una condición fuertemente sobrentendida en la economía de los costos de transacción pero en general, ignorada por quienes practican ese arte: cuesta mucho concebir, someter a prueba, modificar, instalar, enseñar e imponer los diseños organizacionales y sus cambios. En términos generales, cuanto menos conocido es el diseño, mayores son los costos. En respuesta a esto, los gerentes prefieren modelos conocidos,...Se apresuran a incorporar la estructura social existente [...].<sup>45</sup>

La desigualdad categorial: “Es perniciosa, sin embargo, en la medida que causa daño a los excluidos, los priva del acceso a lo que podrían ser bienes colectivos y produce una subutilización neta de un talento con una capacidad potencial de mejorar la vida”. De este modo, la desigualdad no proviene, según Tilly de la explotación, sino que la explotación se apoya en la desigualdad categorial, la entrafia. Por el contrario, la desigualdad categorial facilita la explotación. Esto es posible por la “creencia categorial”, en tanto resultado de relaciones y prácticas categoriales que, una vez vigentes, justifican, fortifican y coaccionan esa interacción:

No hay duda de que propietarios y administradores de empresas ejercen poder, aunque no lo hagan necesariamente de una manera unificada. Quien quiera que tome decisiones en cualquiera de los empalmes organizacionales generadores de desigualdad que antes catalogamos [...] tiene algún poder sobre los diferenciales categoriales. Lo mismo pasa a menudo con los representantes del gobierno y los sindicatos. En la medida que sus medios de vida dependen de la rentabilidad de una empresa, todos ellos tienen intereses en la explotación.<sup>46</sup>

Como ejemplo de exclusión social por pares categoriales, Tilly analiza la exclusión por categorías religiosas, y concretamente toma la cuestión católica irlandesa. Explica que desde 1492 hasta 1648 las luchas fueron en relación con el alineamiento entre religión y poder estatal. Dichas contiendas tuvieron resultados diversos. Por un lado se observa el establecimiento de iglesias protestantes dependientes del Estado, como es el caso de Escandinavia, Inglaterra y partes de Alemania. Por otro lado puede citarse la precaria y desigual multiplicación de religiones en Suiza y Holanda, como así también la expulsión y conversión obligada de judíos y musulmanes en España. Pero en general este período, coincidente con el crecimiento del modelo

---

<sup>45</sup> *La desigualdad*, pg. 93

<sup>46</sup> *La desigualdad*, pg. 141

industrial hacia su consolidación en el capitalismo del siglo XIX, se caracteriza más por una tolerancia hacia la minoría protestante que por un respeto al pontificado romano. Desde 1648 y hasta la década de 1790, muestra Tilly, el sistema estatal europeo mantuvo un alineamiento de la religión oficial con las identidad del Estado, aun dentro de Estados nominalmente católicos. Sin embargo, la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas promovieron la separación de la religión de la identidad nacional. El anticatolicismo creció, al punto de restringir la ciudadanía por cuestiones religiosas. Según Tilly, “estos procesos sirven para establecer modelos normalizados de la desigualdad categorial , cuyos límites separan a los miembros validos de una nación de todos los otros”.<sup>47</sup> El anticatolicismo, en tanto categoría, fue funcional a la exclusión más que a la inclusión en la sociedad igualitaria de los Estados liberales. Dice Tilly:

Los Estados secularizadores franceses de la Revolución, y del Imperio Napoleónico, fijaron la pauta. Establecieron satélites en toda Europa occidental con el pretexto de liberar naciones oprimidas, no de instalar comunidades religiosas. Cuando arrancaron al Imperio Otomano, predominantemente musulmán, segmentos europeos como Grecia y Serbia durante el siglo XIX, las potencias europeas invocaron la solidaridad con las naciones cautivas y no los derechos de la cristiandad. Las unificaciones decimonónicas de Italia y Alemania siguieron asimismo los principios del nacionalis mo secular.<sup>48</sup>

Desde entonces la religión dejó de ser parte de la identidad de los Estados nacionales, en su lugar, dice Tilly, luego de la Primera Guerra Mundial, una Liga “ominosamente” llamada de Las Naciones, hereda la autoridad de las potencias victoriosas para certificar ahora la identidad de las naciones: “Así pues, el reconocimiento de lo que constituía una nación validad intervino cada vez as en el proceso de formación del Estado”.<sup>49</sup> Desde entonces, según Tilly, las identidades afirmadas consisten en diferencias y relaciones con otros, más que en una solidaridad interna. Se verá ahora, a modo de ejemplo, el caso de la exclusión social de los irlandeses de los derechos civiles y sociales:

El caso de la exclusión e inclusión católica en la Gran Bretaña de los siglos XVIII y XIX, empero, muestra reconocidamente en funcionamiento la explotación, el acaparamiento de oportunidades y la adaptación. La historia de las lucha británicas en torno a los derecho católicos, se une a nuestras anteriores historias del

---

<sup>47</sup> *La desigualdad*, pg. 185

<sup>48</sup> *La desigualdad*, pg. 87

<sup>49</sup> *La desigualdad*, pg. 188

nacionalismo ...En todas, las construcciones e imposiciones de categorías sirvió a los intereses de explotadores de gobernantes y dirigentes políticos.<sup>50</sup>

Prosigue:

El relato e la Emancipación Católica se desarrolla entre la Gloriosa Revolución de 1688-1689 y la atenuación de las restricciones religiosas de la ciudadanía en 1828-1829. En el vemos a las clases dominantes de Gran Bretaña operar un sistema de explotación en el cual el poder estatal aprovecha el esfuerzo de las masas católica (en especial de los católicos irlandeses) al vez que las despoja de los resultados de ese esfuerzo. Las elites anglicanas acaparan las oportunidades que les brinda el sistema político y la emulación incorpora las distinciones anglicanos/católicos/disidentes a una amplia gama de ámbitos sociales, mientras que la adaptación genera exenciones para la elite disidente y organiza la mismo tiempo un inestable pero eficaz *modus vivendi* entre los miembros de las diversas categorías religiosas.<sup>51</sup>

En Estados Unidos la situación fue similar. Las guerras norteamericanas del siglo XIX reclutaron católicos irlandeses, los cuales tenían alta reputación de mercenarios y no podían ser reclutados por los británicos por no tener su servicio militar por ser católicos, ya que como tal estaba excluidos de la categoría de ciudadanos. En Gran Bretaña, George Gordon, miembro escocés del Parlamento y opositor de las pretensiones políticas de los católicos, llevo adelante una campaña anticatólica que llego incluso a ataques físicos, provocando 275 muertes en Londres. Lo mismo ocurrió en Estados Unidos, donde los nativistas, bajo consignas anticatólicas, impedían a los trabajadores inmigrantes irlandeses el acceso a los derechos civiles. Los nativistas de los sectores conservadores para no impedirles el acceso a los derechos sociales, los de los sectores trabajadores, por ver en los inmigrantes una amenaza laboral de una mano de obra barata y calificada. Hacia finales del siglo XIX surgen en Europa partidarios de los derechos políticos de los católicos, pero solo por negación a la elite conservadora, sin ver en esta división categorial una herramienta de exclusión y acaparamiento. Dice Tilly:

Sin embargo, lo contencioso de la cuestión [la emancipación católica] se debía a mucho más que al deseo de un rey al privilegio anglicano. El anti-catolicismo seguía gozando de un amplio apoyo popular en Gran

---

<sup>50</sup> *La desigualdad*, pg. 215

<sup>51</sup> *La desigualdad*, pg. 215

Bretaña, tanto más cuanto que (en respuesta a la expansión industrial británica y la consiguiente reducción de la actividad industrial en Irlanda) se había acelerado la ya creciente inmigración irlandesa.<sup>52</sup>

Estos fueron casos de exclusión legal de los derechos políticos sobre la base de la identidad religiosa. En el caso de Gran Bretaña en 1689, la desigualdad categorial por religión se incorpora a la estructura de la ciudadanía. En 1829, el Reino Unido elimina la desigualdad civil pero no la social. Los católicos siguen padeciendo la desigualdad social respecto a la riqueza, los ingresos, el prestigio, o el poder. Lo mismo ocurre con los católicos en Estados Unidos. La elite conservadora, en su amplia mayoría protestante, reconoce los derechos civiles de los católicos concediéndoles el voto en 1828, pero los derechos sociales quedaron pendientes hasta finales del siglo XIX. Esto puede seguirse a través de los reclamos de los obispos y arzobispos católicos en sus *Cartas Pastorales*.<sup>53</sup> Dice Tilly: “Aunque en 1829 y 1829 los defensores y oponentes de la Emancipación Católica no dominaban en absoluto este conjunto de técnicas en su plenitud, las probaron todas. En realidad, inventaban los movimientos sociales mientras proseguían su marcha”.<sup>54</sup> Respecto de la movilización de los católicos por romper esta categorización social funcional a la explotación por parte de la elite conservadora y protestante, y al acaparamiento de recursos laborales por parte de los sectores populares nativistas, Tilly dice:

Permítanme destacar el dato de la invención, pese a su carácter contencioso, la mayor parte de la historia humana se produjo sin movimientos sociales como tales. Abundaron las rebeliones, las revoluciones, las acciones vengativas, la justicia turbulenta y muchas otras formas de acción popular colectiva, pero no la asociación, los mítines, las marchas, los petitorios, la propagandización, las consignas y el agitar de símbolos que marcan los movimientos sociales.<sup>55</sup>

Según Tilly, estas “invenciones” surgen en el siglo XIX con las luchas por la emancipación política de los católicos. Destaca que los católicos hacia 1820 comienzan la lucha por una nueva forma de acción política. Estos movimientos sociales católicos se centraron primero en la lucha por el reconocimiento político, trabajando primero en la construcción de nuevas identidades categoriales. Si entendemos, junto con Tilly, las identidades como

---

<sup>52</sup> *La desigualdad*, pg. 218

<sup>53</sup> *La desigualdad*, pg. 97

<sup>54</sup> *La desigualdad*, pg. 226

<sup>55</sup> *La desigualdad*, pg. 226

experiencias compartidas de relaciones sociales distintivas y las representaciones de estas, entonces, las identidades de los excluidos se convierten en tales en relación con los otros excluidos. Según Tilly, las condiciones para la identidad implican la construcción e imposición de categorías pareadas desiguales: “En cada caso se embarcan en actuaciones “autenticadoras” que establecen la dignidad, el numero y el compromiso, por ejemplo al marchar juntos, usar insignias, entonar canciones solidarias, o gritar consignas”.<sup>56</sup> Estas son condiciones ligadas a lo religioso:

En la actualidad, tales descubrimientos se han hecho tristemente familiares. Si bien debemos seguir interrogando agudamente a los sospechosos de siempre –inmigración con bajos niveles salariales, competencia de la producción exterior, debilitamiento de la posición política del movimiento obrero organizado, desplazamiento tecnológico de los trabajadores de los niveles medios, toma de ganancia de corto plazo de las corporaciones, etc.-, mi análisis sugiere que la modificación de las desigualdades categorías resultaran ser un mecanismo clave en el crecimiento de la desigualdad agregada.<sup>57</sup>

#### **4- La categoría de “sagrado” como disposición de los pueblos a la palabra de lo diferente. Rudolf Otto.**

Luego de haber visto cómo la religión es otro de los grandes excluidos de la sociedad de los iguales, y cómo en torno de ella se han desarrollado categorías de desigualdad que han impedido la palabra de lo sagrado, en tanto lo otro, lo diferente, en la sociedad de los iguales, ahora analizaremos en la obra de Rudolf Otto las características de lo sagrado, de su palabra, la disponibilidad en el hombre para escuchar lo diferente y sus posibilidades metafísica.

Conocer y reconocer algo como sagrado es en primer término una valoración peculiar, que de ese modo solo adviene en el ámbito de lo religioso. [...] Como tal, tiene en si un momento plenamente específico que escapa a lo racional, [...] que es inefable, en cuanto es por completo inaccesible a la captación conceptual.<sup>58</sup>

---

<sup>56</sup> *La desigualdad*, pg. 228

<sup>57</sup> *La desigualdad*, pg. 243

<sup>58</sup> Otto, Rudolf, *Lo sagrado*, Claridad, Buenos Aires, 2008, pg. 17

A pesar de que se lo identifique con lo moral, con la voluntad santa, lo sagrado, según Otto, no tiene que ver con lo ético. Se lo asocia a lo moral cuando se habla de “sacro-santo”, pero solo en ese momento, cuando lo santo es producto de una esquematización de lo sagrado. Otto llama a lo sagrado lo “numinoso”, lo que no se puede nombrar, solo suscitar, despertar, intuir por una categoría, la de lo numinoso, que permite un sentimiento numinoso.

En general, se interpreta todo lo religioso como una función de instintos comunitarios, o algo más primitivo aun, y lo sacro como un placer estético. Sin embargo, lo religioso comienza no como sentimiento moral-social, sino como un “sentimiento de dependencia” frente a un aparecer de algo que es “absolutamente otro”, frente a lo cual el hombre se hunde en su propia nada, se anonada. Experimenta la propia nulidad frente a la potencia absoluta, dice Otto, la cual no puede ser captable por conceptos racionales, por ser “indecible”. Por tanto, no tengo experiencia de lo numinoso sino de mi miseria, de mi nada. Lo numinoso es vivido como una “sensación de”, pero siempre como una presencia efectiva. Lo otro, lo absolutamente diferente, determina mi dependencia. La superioridad absoluta de lo otro se infiere solo a partir de mi sentimiento de inferioridad absoluta.

Lo otro, que impresiona por ser tan otro, mueve al sentimiento de *mysterium tremendum*. Este sentimiento frente lo otro absolutamente diferente, en un primer momento despierta formas demoníacas y sentimientos salvajes. En sus estadios primarios tiene exteriorizaciones toscas y bárbaras. Pero luego desarrolla a formas finas y purificadas, sostiene Otto. Lo otro, primero despierta en el hombre lo salvaje, el horror, lo fantasmal, el temor demoníaco, pero luego genera temblor humilde, silencio, mudez. Cuando decimos *mysterium* solo nombramos en forma conceptual lo oculto, lo que no puede nombrarse, lo no cotidiano, lo no familiar. Pero siempre es algo positivo. El “temor” genera un “respeto” que lleva a santificar. Es un temor a lo que corresponde el “espanto”. Otto dice que este temor solo se aplica a lo sobrenatural, a lo otro, a nada terrenal. Es un “horro sagrado”, no un simple pánico natural, a lo que corresponde el “respeto” por su superioridad, un “temeroso respeto”. Ese sentimiento produce en el hombre una “irrupción” que genera una “apercepción mitológica”, fantasía, materialización del sentido. Esa emoción primaria tosca e ingenua que irrumpe en el alma, despierta el sentido de lo numinoso.

El *mysterium tremendum*, es lo absolutamente otro, lo extraño. Misterio es el sustantivo y tremendo el adjetivo. Misterio es “mirum”, “mirable”, “admirable”. Maravilla que sobrecoge, que provoca el estado de ánimo numinoso, produce estupor, asombro, aterra. Porque es lo

extraño, lo absolutamente otro. Es secreto, incomprendido, inexplicable, y frente a eso la religión racionaliza, representa en el mito y explica en la escolástica. Son sistematizaciones que hacen desaparecer lo religioso en tanto estupor ante lo otro. Lo otro es lo desconocido y lo que no se puede conocer, no lo incomprendido. Por eso solo se aplica a lo sobrenatural. Como “mirum” actúa sobre la fantasía, atrae por absurdo, por otro, por ser de otra realidad.

El anonadamiento es la experiencia mística de la nada, de lo vacío, de uno mismo. Desde allí se hace un ideograma numinoso de lo absolutamente otro. De lo “mirum” sin más. El “mirum” trasciende nuestras categorías, las suprime, las contradice. Es paradójico porque va más allá de la razón, va contra la razón. Es antinómico. La teología mística es “coincidencia *oppositorum*”. El *mysterium tremendum* es “enorme”, sobrepasa, desasosega, es monstruoso, incaptable. Es estupendo, inesperado. El *mysterium tremendum* es “fascinante”, cuanto más horror y miedo, más atractivo y seductor. Cautiva los sentidos. Allí es cuando se lo esquematiza en amor, misericordia, etc. El *mysterium tremendum* es “enorme”, sobrepasa, desasosega, es monstruoso, incaptable. Es estupendo, inesperado.

Frente a lo otro, el primer momento es de rechazo frente a lo que se siente como lo “rudo”. En un segundo momento se pasa del rechazo al “terror demoníaco”, es allí donde “surge” lo numinoso; son momentos individuales de lo numinoso. Es una cadena de estímulos sucesivos. No es totalidad, son momentos parciales, extraños, incomprensibles, caricaturescos. En un tercer momento, se siente el “temor de dios”, una devoción que lleva a “honrar religiosamente” para conciliar, acallar la cólera, la ira de lo sagrado –una cólera que no está relacionada con lo moral ni con la justicia sino con descarga de energía de lo numinoso. Comienza el conocimiento sintético, se ve los peligros como unidad de sentido. Con el tiempo, paso a paso, se espiritualizan los enlaces sintético. En un cuarto momento surge el sentimiento religioso, donde lo numinoso es deseado por el bien, por su ayuda. Se quiere la posesión por el numen, falso esquematismo. En un quinto momento, el horror a lo sagrado pasa a ser deseo de lo numinoso por el mismo, por medio de los sacramentales se intenta la posesión de lo numinoso. Los sacramentales son métodos, como los ruegos y la ascética, las ofrendas y la acción de gracias. La vida religiosa busca el misterio vivido, lograr la beatitud, que es recibir los bienes de la gracia. La culturalización racionaliza y moraliza lo numinoso. Lo sacro se hace santo. Es aquí donde del sentimiento de dependencia se pasa al de beatitud, los bienes de la salvación se oponen a la pobreza ofensiva en todas las religiones. La beatitud es contraria al gusto de la naturaleza, es

aburrida. Es la visión beatífica, que cuando entiende, al final, no entiende nada. Es cuando lo sagrado pasa a ser lo absoluto. Entonces, lo sagrado atare, surgen las ideas sociales (deber, justicia, bondad) se pone voluntad en el numne, se lo ve como guardián, ordenador, fundamento de la ley.

Lo “augusto”, lo que provoca sentimientos de autovaloración que no proviene de la reflexión, es un movimiento involuntario, no estético: “Tu solo santo”. No es estético sino terror, por eso digno de alabanza, de honor, de poder y de gloria. Lo numinoso, en tanto valor sujeto es fascinante, en tanto valor objetivo es augusto. Suscita “disciplina” -medios de consagración-, que frente a el son el abrigo del alma. Frente al hombre moderno, dice Otto: “Se trata de profundidades religiosas sobre cuya razón o sinrazón es difícil disputar con un hombre que esta preparado solo para lo moral pero no para lo religioso; ese hombre no puede valorarlas”.<sup>59</sup>

Lo irracional de lo sagrado escapa a lo conceptual, es místico. En un primer momento frente al *mysterium tremendum* se siente pavor demoniaco, terror sagrado, pero cuando lo percibo como “miraculum” se pasa de lo tremendo a lo fascinante. En un segundo momento, se llega por lo estético al “*mysterim mirum*”, pero se llega por medios negativo como: el silencio que se opone a palabras ominosas; la oscuridad presente en la media luz de la bóveda gótica; el vacío, que aparece en desierto, la estepa, la plaza, el sepulcro; los himnos negativos A lo sagrado se lo hace aparecer en el arte, el gotico es el arte de hacer aparecer el vacío, la nada, lo otro. Es el vacío mismo es el objeto pintado: “Ni nosotros, ni presumiblemente Habacuc sabemos que ese silencio a debido surgir una vez, histórica y genéticamente, desde el eufemein, es decir, de la angustia de usar palabras oninosas, y preferir por lo tanto permanecer callado”.<sup>60</sup> La mística hace aparecer en el vacío la presencia de lo otro: “Lo mismo que la oscuridad y el silencio, este vacío es una negación, pero es una negación que aparta todo “ésto y aquí” para que cobre presencia lo “absolutamente otro”.

Este *mysterium tremendum* no es el miedo vulgar a los demonios, ese miedo es pre-religioso, los *daimon* son pre-dios. Con Moisés comienza la moralización, la racionalización, con el primer Isaías el “santo de Israel” (Is. 6), con el segundo Isaías la religión Universal, Dios como omnipotencia, sabiduría y bondad (Is. 40-66). El “santo de Israel” es el Dios vivo, el de la ira y la cólera, no el Dios de los filósofos, el de la sabiduría. Con Cristo comienza el Reino de

---

<sup>59</sup> *Lo sagrado*, pg. 77

<sup>60</sup> *Lo sagrado*, pg. 91

Dios, que tiene como condición la “palabra” que habla de él y la “comunidad” que espera. Una comunidad numinosa, por eso pueblo sacerdotal, sagrado, bendito. Es numinosa porque la integran los santos (que no refiere a perfección moral sino a que participan del misterio) es lo opuesto es lo profano. La palabra de Jesús anuncia lo “no evidente”, esto es lo santo. Anuncia que lo santo, el *mysterium tremendum*, es al mismo tiempo el “padre”, pero “celestial”, es decir oculto, indecible. Anuncia la filiación divina. Anuncia al “padre nuestro” que ésta en los “cielos”. Su evangelio es en posición a los fariseos que predicán la esclavitud legalista.

Pero al dios de la religión hay que verlo como a un Dios vivo, el Dios de la ira que percibo por un *a priori* místico. Cuando se dice fuego, ira, furia son solo ideogramas que la filo racionaliza cambiando expresiones analógicas por conceptos, esquematizando. De este modo, lo sagrado, en el cristianismo es un enlace entre lo racional y a lo moral, posible por una categoría de lo sagrado compuesta de racional e irracional. No es ni sensualismo ni evolucionismo, es una categoría pura *a priori*. Las ideas racionales de lo absoluto no se derivan de los sentidos, son independientes de la percepción, pertenecen a la razón pura. Los momentos de lo numinoso y los sentimientos que le responden son ideas puras, sentimientos puros. La facultad superior es excitada por la impresión sensible, pero el conocimiento de lo sagrado no surge de lo sensible sino por lo sensible. Por tanto el conocimiento *a priori* de lo sagrado es una auto-reflexión crítica en tanto interpretación y valoración de lo dado. La intuición actúa sobre la percepción y elabora una forma abstracta. Estos sentimientos de lo numinosos tienen una fuente autónoma en la razón pura, que es diferente de la razón pura teórica y de la razón pura práctica, es una razón pura más elevada. El espíritu se despierta por estímulos, es *a priori* a las vivencias, es un estar adaptado *a priori* a algo. Eso es el impulso religioso. Primero se hace claro a sí mismo por representaciones fantasmáticas y luego por la producción de ideas progresivas.

Llamamos a esta fuente “disposición” oculta del espíritu humano que se despierta en virtud de estímulos. Disposiciones para algo en su forma más elevada significa talentos para algo. Disposición como “predisposición” para algo es al mismo tiempo una determinante teológica, un *a priori* de la dirección de las vivencia, experiencias, actitudes; un estar *a priori* adaptado a algo. Que haya tales “predisposiciones” y predeterminaciones hacia la religión, que pueden convertirse en forma espontánea en presentimientos y búsquedas instintivas, [...] en un impulso religioso. [...] Son los estados de la “Gracia anticipada” los que surgen aquí.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> *Lo sagrado*, pg. 138

La “aversión”, es un sentimiento primitivo hacia lo que no se conoce, por seguridad. La cultura refina la aversión y la desplaza hacia otro objeto, debilitando la intuición de seguridad. La aversión tiene como respuesta el asco hacia lo desconocido, pero cuando la aversión se traduce en “horror”, la respuesta ya no es asco sino “respeto”. En lo social el “terror” hacia lo otro desaparece, pero el “asco” persiste en el odio de castas. Categoría de lo sagrado son momentos *a priori* donde lo racional (justicia) y lo irracional (rudo) tienen una relación de necesidad que provoca el enlace histórico de moralización de lo divino. Este enlace aparece como proceso evidente al sentimiento, y su necesidad es *a propi* del conocimiento sintético. No es necesidad lógica. Lo “tremendo” se esquematiza en ley, lo “fascinante” se esquematiza en bondad, misericordia y amor, el “mirum” se esquematiza en absoluto:

Es la misma experiencia que con frecuencia han hechos los misioneros. Allí donde las ideas acerca de la unidad de Dios han sido enunciadas y entendidas, a menudo han enraizado con rapidez asombrosa si había en los oyentes algún sentimiento religioso. Muchas veces ellos adaptaban en este mismo sentido la propia tradición religiosa existente.<sup>62</sup>

Las apariencias de lo sagrado, son signos que irrumpen como causas sensibles de la experiencia de lo sagrado. Frente a ellos actúa la “facultad divinatoria”, que posibilita el conocer y reconocer lo sagrado. El “entendimiento” es facultad del conocimiento por conceptos y pruebas sobre los que se reflexiona mediante la lógica del juicio, que es demostrativa. El “sentimiento” es la facultad divinatoria, que por intuiciones vislumbra mediante el juicio estético. La “facultad de divinación” es para elegidos. Es “divinación numinosa”. No está en los pueblos como piensa la psicología de las masas, los pueblos son elegidos. Cristo es el mesías por reconocimiento de la comunidad, por divinación espontánea:

No cabe duda de que Cristo participó de ese reconocimiento surgido de una divinación espontánea y propia, por lo menos supuesta, por parte de su propia y primera comunidad. Sin la nmo sería comprensible el nacimiento de la comunidad. Por mera predicación, por la simple autoridad de la auto-manifestación no se producen esas certidumbres de masas, esos impulsos enérgicos, ese instinto y esa fuerza por la auto-

---

<sup>62</sup> *Lo sagrado*, pg. 162

afirmación, que fueron necesarios para el nacimiento de la comunidad cristiana, y que se pueden reconocer como su rasgo característico.<sup>63</sup>

El santo es un extravagante al que el pueblo sigue por ser numinoso:

A esta circunstancia pertenece también la creencia de la superioridad de Jesús sobre lo demoníaco y la propensión a la leyenda que en consecuencia se produce. Y también el hecho de que sus propios parientes lo tuvieran a El por un “poseído”; lo cual significa un reconocimiento involuntario de su impresión numinosa. Y muy en particular la creencia de que El es el mesías, creencia que irrumpe en forma espontánea, conforme a la impresión, no por la doctrina sino por la vivencia. El es para su círculo es ser numinoso en absoluto. En forma intuitiva nace de Pedro el primer reconocimiento del Mesías, y la respuesta de Jesús muestra que el origen de esa creencia es la impresión, la vivencia: “Esto no te lo ha revelado ni la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos [Mt. 16,17]”. El mismo Jesús se asombra del reconocimiento, lo que es una prueba de que el reconocimiento de Pedro no era de alguna autoridad, sino encontrado por él mismo, era un “descubrimiento” nacido de la impresión; de la impresión que topa con el testimonio de aquellas profundidades del espíritu, donde no enseñan ni la carne ni la sangre, ni tampoco la “palabra” sino “mi Padre que está en los cielos”, sin mediación.<sup>64</sup>

El profeta es el experimentado por su pueblo como numinosos. (Si el pueblo ve a sus profetas como poseídos el reconocimiento es involuntario). Por impresión, el pueblo reconoce en él una significación peculiar, frente a él se conmueve y se inclina.

Tener una impresión de alguien significa aquí más bien, reconocer en él una “significación” peculiar, ser conmovido por él e inclinarse ante él. Pero esto solo es posible porque desde la propia interioridad sale al encuentro un momento de conocimiento, comprensión, y valoración, en una palabra por el “espíritu interior”, Según Schleiermacher a la revelación corresponde la “revelación” pertenece la correspondiente “vislumbre”.<sup>65</sup>

La idea del espíritu es a priori, independiente de la historia. La historia de un pueblo no son sus datos biográficos, son sus disposiciones, sus talentos.

---

<sup>63</sup> *Lo sagrado*, pg. 176

<sup>64</sup> *Lo sagrado*, pg. 178

<sup>65</sup> *Lo sagrado*, pg. 179

## **6- La categoría de lo sagrado como posibilidad para la inclusión social en Latinoamérica.**

Se tomo la obra de Hannah Arendt para mostrar desde Aristóteles, que la palabra es el fundamento del ser político del hombre. Luego, con Ranciere, se vio que la suspensión política se efectiviza mediante la exclusión de la palabra de los diferentes. Con Charles Tilly, se vio en un caso concreto como se produce la desigualdad en las sociedades liberales mediante la construcción de identidades dispares. Se vio cómo la “exclusión por religión” que impedía el acceso de los católicos irlandeses a lo político –tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos en el siglo XIX-, fue producto de un método dirigido a construir la diferencia mediante la categorización de pares, como instrumento para la explotación y el acaparamiento de oportunidades por parte de ciertos sectores conservadores y protestantes sobre sectores obreros católicos. Luego de haber visto cómo la religión es otro de los grandes excluidos de la sociedad de los iguales, y cómo en torno de ella se han desarrollado categorías de desigualdad que han impedido la palabra de lo sagrado, en tanto lo otro, lo diferente, en la sociedad de los iguales, se analizó en la obra de Rudolf Otto las características de lo sagrado, de su palabra, la disponibilidad en el hombre para escuchar lo diferente y sus posibilidades metafísicas.

Puede concluirse que el hombre, en tanto ser político, necesita de la palabra para realizar su esencia. Un modelo de sociedad democrática que no permita la palabra de los diferentes en el espacio público es una formalidad funcional a la exclusión, como se vio con Tilly, que impide la identidad verdadera. La palabra sagrada fue una de las grandes exclusiones de la modernidad, y junto a ella gran parte de su identidad. Pero, si se piensa en el capital religioso popular de los países Latinoamericanos, y se ve en ellos una capacidad para escuchar la palabra de lo otro, de lo diferente, sin aterrarse ni espantarse, sino con la capacidad de asombrarse y el deseo de integrarse, entonces se podría retomar las categorías de Otto para entender y valorar lo sagrado y desde allí operar una posibilidad de inclusión de los diferentes, los puestos en el borde de lo político. Una inclusión operada desde esta misma disponibilidad a lo sagrado que ha sedimentado habitualidades en los pueblos de Latinoamérica capacitándolos para la escucha de lo otro.