

La dimensión política de las pasiones. A propósito de Sobre la Revolución de Hannah Arendt.

Micaela Cuesta.

Cita:

Micaela Cuesta (2013). *La dimensión política de las pasiones. A propósito de Sobre la Revolución de Hannah Arendt. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/318>

La dimensión política de las pasiones. A propósito de *Sobre la Revolución* de Hannah Arendt

Micela Cuesta
(IIGG, UBA /CONICET)

Resumen:

En medio de una reflexión sobre las dos revoluciones –la revolución americana y la francesa– Hannah Arendt se detiene en la dimensión política de las pasiones. Se tematizan, allí, la compasión, como afecto suscitado por el sufrimiento y el padecimiento del pueblo; la piedad, sentimiento que, resultado de la compasión, redundante en una pasión impolítica. Se ofrece, además, una interpretación de la rabia, emoción privilegiada de los desgraciados –según la autora–; y de la solidaridad, entendida como forma de sensibilidad capaz de promover acciones políticas transformadoras.

Son estas puntuaciones, entre otras, las que nos llevan a interrogar, desde una perspectiva crítica, tanto los argumentos que sostienen cada una de las apreciaciones precedentes, como la pregunta acerca de qué otros afectos, no problematizados por Arendt, podrían contribuir al despliegue de una vida más democrática.

En este sentido, nos preguntamos: ¿cómo delimitar la dimensión política de las pasiones? ¿Cuáles son sus márgenes? ¿Bajo qué criterio es posible discernir entre aquellos afectos que se componen positivamente con una vida democrática, de aquellos que atentan en su contra? Sobre la huella de Hannah Arendt proponemos, luego, retomar ciertas definiciones de Baruch Spinoza – resignificadas a partir de la lectura de autores contemporáneos como Gilles Deleuze y Diego Tatián– con el objetivo de ensayar algunas respuestas preliminares.

Palabras claves: pasión, afecto, política, democracia

1. Pasión y razón

La inquietud por la interrogación política de las pasiones, se gesta, al igual que la propuesta de la mesa que nos convoca, en cierta especificidad de la coyuntura política y social argentina. Nuestro interés en el registro de los afectos responde a la creciente centralidad que en el espacio público y en los medios masivos de comunicación, tiene la cuestión de los “estilos”, “los climas” y “los humores políticos y sociales”. Nos referimos a la atención –por momentos exclusiva- dedicada a la dimensión gestual, a los tonos y las inflexiones del discurso polémico; a los llamamientos al diálogo y a la moderación de las voces; a las expresiones de alegría, rabia, indignación, y resentimiento colectivos. Si por un lado en estas manifestaciones el componente pasional de la política asume una dimensión central que reclama interpretación, por otro, este protagonismo de las emociones en la circulación pública del afecto coexiste con una distensión de la relación de significación. Desde sensibilidades muy diversas se apela, así, a los mismos términos, invocándolos -en muchos casos- desligados de sus anclajes históricos.

El objetivo, luego, es poner de relieve –y en relieve– algunas de las capas históricas y teóricas que sedimentan la cuestión de la pasión, el afecto y la política. Podemos, así, iniciar esta pequeña intervención recordando que, en la tradición occidental se identificó a la pasión con un signo casi exclusivamente negativo¹; de lo que se trató, la más de las veces, fue de gobernarla, bloquearla, o bien, reconducirla hacia sentimientos considerados menos nocivos. Baste recordar un estudio de Albert Hirschman (1999) donde se reseña el modo en que, desde la Edad Media, pasando por el Renacimiento hasta llegar a la modernidad, se buscó si no poner coto, al menos, domeñar las pasiones. Así, ante la merma del poder del cristianismo y su filosofía moralizadora, la primera solución encontrada por el Renacimiento, fue la más obvia, pero la menos eficaz: reprimir las pasiones. El

¹ Tatián recuerda a este respecto: “La metáfora de la *navigatio vitae* connota claramente el mundo de las pasiones (...) las pasiones han sido clásicamente consideradas como la causa del naufragio de las vidas (...); a ellas se les adjudica el motivo de las existencias malogradas, el poder de desbarrancar a las criaturas de sí mismas en un instante sólo de apasionada turbación” (Tatián, 2012: 106-107).

Estado, se pensaba entonces, debía ser el encargado de hacerlo. No obstante, apunta Hirschman: “La solución represiva al problema planteado por el reconocimiento de las pasiones incontroladas del hombre presenta grandes dificultades ¿Qué sucede si el soberano no hace bien su trabajo debido a la indulgencia, la crueldad o alguna otra flaqueza?” (Hirschman, 1999: 40). Suponer que una autoridad pueda neutralizar el daño que los hombres pueden producirse a causa de sus pasiones no resolvía el problema, tan solo lo eludía. Mejor parecía, luego, la idea de “aprovechar las pasiones en vez de simplemente reprimirlas”; una vez más, el Estado, o la sociedad, eran convocados a cumplir esta tarea: no se trataba ya de reprimir las pasiones sin más, sino de disciplinarlas, transformarlas a través del proceso “civilizador”. En esta línea, Hirschman inscribe desarrollos tan heterogéneos como los del concepto de astucia de la razón de Hegel, la noción freudiana de sublimación y, la mano invisible de Adam Smith. Sin embargo, no se encuentra en ninguno de estos planteos, afirma, un esclarecimiento respecto de las condiciones bajo las cuales es posible torcer el signo de las pasiones, hacer de ellas «virtudes». Esta última posición, defendida por Vico, fue continuada y profundizada por Bernard Mandeville, quien sostenía la tesis de que era plausible aprovechar las pasiones de los hombres y hacerlas trabajar con vistas al interés general. La habilidad residiría aquí en la inteligencia de su conducción. Mandeville tenía en mente fundamentalmente la pasión material y suntuosa². No por azar llama la atención de Hirschman, quien subtítulo su libro *Las pasiones y los intereses*: “Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo”.

Pero hubo de esperar las reflexiones de Bacon y Spinoza -sugiere Hirschman- para identificar la posibilidad de diferenciar y discriminar las pasiones para, de este modo, poder combatir las en su propio campo, esto es, “utilizar un conjunto de

² Hirschman amplía, citando a Nathan Rosenberg: “Se ha observado convincentemente que Mandeville no entendía por «Dirección Hábil» una intervención y regulación minuciosas y cotidianas, sino más bien la lenta elaboración y evolución, a partir de la prueba y el error, de un apropiado marco legal e institucional (...) Pero, de nuevo, el modus operandi de este marco es supuesto más que demostrado por Mandeville. Y en cuanto al lujo, cuyos efectos favorables para el bienestar público sí describe en detalle, los papeles activos del Político o del marco institucional no son en absoluto destacados” (Hirschman, 1999: 42).

pasiones relativamente inocuas para compensar otro conjunto más peligroso y destructivo” (Hirschman, 1999: 44).

Hasta aquí el planteo de Hirschman nos invita a seguir la huella de Spinoza. En efecto, es él quien propone una ontología pura anticartesiana que lejos de subordinar la pasión a la razón, o persistir en la consideración exclusivamente negativa de la primera, define a ambas como atributos de la sustancia, como sus *modos*. Razón y pasión, así entendidas, no son ya términos antinómicos, tampoco existe entre ellas una diferencia jerárquica, menos aún se contenta Spinoza con una definición simple o reduccionista de cada noción (tampoco de su relación).

En otros términos, hay ideas y hay cuerpos, y hay ideas del cuerpo. Los seres humanos –sugiere Spinoza– en tanto modificaciones de la sustancia, poseemos una esencia que es la potencia cifrada en la capacidad de producir acciones e ideas, de afectar y ser afectado. A propósito de esto, Deleuze afirma: “las esencias son eternas pero las pertenencias de las esencias son instantáneas” (Deleuze, 2003: 78). Estas pertenencias de la esencia se dan bajo tres modalidades que se corresponden con una estructura temporal específica: la primera, es la esencia que, como tal, es eterna, esto es, se sustrae al tiempo; la segunda es la afección de la esencia que ocurre en la dimensión de la instantaneidad, es lo que afecta un sujeto aquí y ahora, a la manera de un corte puntual en la relación entre una acción y una imagen de cosa; finalmente, la modalidad del afecto que, a diferencia de la esencia que se sustrae al tiempo y de la afección que se consume en el instante, remite a la duración. El afecto –siguiendo a Deleuze– es paso, transición entre una cosa y otra, en este sentido de duración vivida podemos entenderlo como experiencia. Luego, el afecto, como aquello que viene encerrado en toda afección, es el único que se despliega en una dimensión temporal susceptible de ser remitida a cierta historia. El afecto, siendo irreductible a la afección puede o bien aumentar mi potencia o bien disminuirla. Se trata de un grado de intensidad que prescinde de todo juicio moral: el grado cero de la potencia es la muerte.

Siguiendo, nuevamente, al Spinoza de Deleuze, podemos distinguir entre afectos tristes (disminuyen mi potencia de actuar) y alegres (aumentan mi potencia de actuar). Entre estos últimos, hay los que se constituyen como pasiones pasivas y

otros como activas. En un extremo hay puro *pathos*, inmediato ser afectado por cosas distintas y exteriores que tienden a la posesión de la potencia, pero que no la consiguen; en otro, pasiones acción, o activas, donde me reapropio de lo que me afecta y soy capaz de actuar sobre mí.

Pero, más allá de estas distinciones, nos importa retener aquí un argumento: “Para Spinoza (...) la única dimensión permanente del simbolismo son los signos proféticos o sociales, que son necesarios porque no somos guiados por la razón. Si estuviésemos guiados por la razón, es decir por la potencia de pensar o de conocer, no habría necesidad de signos de ningún tipo” (Deleuze, 2003: 82). No hay vida en común sin signos sociales, sin símbolos, sin imágenes de cosas que nos afectan, esto es, sin afecto, sin pasión.

Luego, como refiere Tatián: “Si bien incalculables y enigmáticas, las pasiones revelan una existencia en su singularidad más que estar presupuestas por ella; son el fruto de un lenguaje, de una forma de vida y una elección radical más que una inmediatez somática y, en ese sentido, aventuras y avatares de la cultura” (Tatián, 2012: 49)³.

En tanto avatares de la cultura, las pasiones están determinadas intrahistóricamente. Son productos de particulares modulaciones de la historia. La revolución francesa supuso y operó sobre una de ellas: la compasión. De ella se ocupó Hannah Arendt.

2. Pasión y política

Quien vive verdaderamente no puede dejar de ser ciudadano y combatir. Odio a los indiferentes... La indiferencia actúa poderosamente en la historia. Actúa pasivamente, pero actúa... Los hechos maduran en la sombra, unas pocas manos, no sometidas a ningún control, tejen la tela de la vida colectiva y la masa ignora, porque no se preocupa... Soy combatiente, vivo, siento ya en las conciencias viriles de mi bando el pulso de la actividad

³ La cita continúa del siguiente modo: “Marca sensible de la finitud, de lo que a los cuerpos les sucede frente a otros cuerpos con los que comparte el espacio, pero también elaboración política de la temporalidad: si la venganza, la nostalgia o el arrepentimiento son maneras de relación al pasado, la esperanza, el miedo o la desesperación lo son respecto al futuro (...) Quizás el antiguo ideal de la filosofía como forma de vida quiere decir sólo eso: existir más allá del temor y la esperanza” (Tatián, 2012: 49)

de la ciudad futura que mi bando está construyendo... Vivo, soy combatiente. Por esto odio a los que no combaten, odio a los indiferentes (Antonio Gramsci, citado en G. Fiori, 2009: 139).

Del odio a la indiferencia se nutre una parte del compromiso y la militancia de Antonio Gramsci. Odio capaz de movilizar y pulsar la construcción de la ciudad futura. Es el desprecio de Rousseau por la indiferencia de las clases altas frente al sufrimiento, el que prelude, según la hipótesis de lectura de Hannah Arendt, las reflexiones políticas del filósofo francés sobre la compasión. Si bien con Spinoza no podemos más que sospechar de aquello que pueda surgir del odio o el desprecio, no podemos menos, tampoco, que atender al carácter ambivalente de esta pasión e interrogarla⁴. Ambivalencia que emerge en el texto de Hannah Arendt cuando analiza el rol que se reservó la compasión en la revolución francesa, a diferencia de la revolución americana. En la primera tuvo el lugar protagónico que no ocupó en la segunda. La compasión fue motivo de unión para la revolución, pero también una de las causas de su fracaso, según la autora.

En primer lugar, habría que decir que la concepción que Arendt examina críticamente es la que Robespierre hace suya, pues para la autora: “Si Rousseau había introducido la compasión en la teoría política, fue Robespierre el que la llevó a la calle, con la vehemencia de su gran oratoria revolucionaria” (Arendt, 2008: 108). Para el Rousseau de Arendt la compasión es la reacción humana “más natural” frente a los padecimientos de los demás⁵. Ella es sucedánea de la bondad del “estado de naturaleza” que el arte y la técnica contribuyeron a socavar. Es desde este socavamiento que hablan Rousseau y Robespierre, ambos no “tenían una experiencia directa de la bondad innata del hombre natural fuera de la sociedad; dedujeron su existencia de la corrupción de la sociedad” (Arendt, 2008:

⁴ A este respecto *En medio de Spinoza* leemos: “Odiar es querer destruir lo que amenaza destruirnos, querer descomponer lo que amenaza descomponernos. La tristeza engendra el odio. Señalemos que también engendra las alegrías. Entonces las dos líneas, de una parte la tristeza y de otra la alegría, no van a ser líneas puras” (Deleuze, 2003: 83).

⁵ La hipótesis de lectura de Arendt afirma que Rousseau no descubre la compasión del hecho de haber padecido con otros sino de su rebelión contra las clases altas, contra su indiferencia, y falta de corazón de la razón. Así, él se preocupó más por su propio corazón que por los padecimientos ajenos, concentrado en su intimidad, esfera que contribuyó a construir como ámbito privilegiado de la “formación de la sensibilidad moderna” (Arendt, 2008: 117).

106). Pero ellos sí sabían, sugiere la autora, del juego entre razón y pasión, de un lado, y pensamiento, de otro: “Y puesto que identificaron pensamiento y razón, llegaron a la conclusión de que la razón representaba un estorbo para la pasión y la compasión” (Arendt, 2008: 107).

Rousseau, consideraba que mediante la compasión los hombres se comunicaban y refrendaban el vínculo “natural” que los unía. Pasión y compasión, esto es, la apertura al padecimiento y la disposición a padecer con otros, mantenían a distancia el egoísmo –vicio tenido como derivado de una depravación también “natural”–.

El “Gran Inquisidor” de Dostoievsky es la obra que refleja, según Arendt, las motivaciones de la revolución francesa: la compasión muda de Jesús se une a la piedad locuaz del Gran Inquisidor; compasión y piedad se tornan interdependientes. La fuerza de la primera está sujeta al impulso de la propia pasión, es incapaz de realizar generalizaciones y sólo puede identificarse con un particular (se padece con *un* otro). La segunda, en cambio, se siente atraída por los hombres débiles de los que depende su propia posición de poder y a los que despersonaliza, des-individualiza, homogeneiza bajo la figura del pueblo *toujour malheureux*. En medio de ambas se sitúa la marca de la divinidad de Jesús que, para Dostoievsky, radica en: “su capacidad para tener compasión de todos los hombres en su singularidad, esto es, sin necesidad de reunir a todos en una entidad tal como la humanidad sufrida” (Arendt, 2008:114).

La pasión y la compasión, carecen, para Arendt, de elocuencia; ellas son mudas o, más específicamente, su lenguaje está compuesto de gestos y semblantes más que de palabras; y, sin palabra, sin discurso, no hay disidencia, ni diferencia. De allí que, para Arendt, la compasión sea, desde el punto de vista político, tan irrelevante e intrascendente como el amor, pues ambos suprimen, al subordinar la palabra, la diferencia que constituye el espacio mundano interhumano donde se inscriben los asuntos políticos. Ambos tienden a la anulación de las mediaciones que supone el *entre* que se constituye en la convivencia y exposición a la mirada y escucha de otros.

De esta suerte, en nombre de la compasión, no se guía a la acción a ninguna transformación de las condiciones materiales de vida que podrían redundar en una mitigación del sufrimiento de los hombres. Si, eventualmente, algo de este orden ocurriera, no sería realizado, afirma Arendt, mediante “el largo y fatigoso proceso de persuasión, negociación y compromiso en que consiste el procedimiento legal y político”, sino, a través de prestar “su voz al propio ser que sufre, que debe reivindicar una acción expeditiva y directa, esto es, una acción con los instrumentos de la violencia” (Arendt, 2008: 115). Es en el mutismo donde se encuentra, para Arendt, la compasión con la violencia⁶. Tanto una como la otra frustran la palabra, el discurso, esto es, obliteran el elemento co-originario que, junto a la acción, configura la trama de la política.

Quizás la piedad, adelanta Arendt, no es otra cosa que la perversión de la compasión cuya contrafigura es la *solidaridad*. Si la compasión, en cierto modo, es prerrogativa de una aristocracia, de los que *no* sufren por los desgraciados (*malheureux*), de las clases altas por el pueblo bajo, que se reconoce – ideológicamente– en el *pathos* de esa distancia; la solidaridad, en cambio, afirma Arendt, promueve la emergencia de lazos comunitarios en la medida en que “fundan deliberadamente y, si así puede decirse, desapasionadamente una comunidad de intereses con los oprimidos y los explotados” (Arendt, 2008: 117). La solidaridad, se separa de la compasión en otro aspecto: ella es capaz de realizar generalizaciones, de abarcar conceptualmente, luego, a una multitud. La solidaridad es un afecto transversal que alcanza tanto a los ricos y poderosos como a los débiles y pobres.

Gracias a su discontinuidad con el sentimiento, la piedad puede tener éxito allí donde la compasión fracasa siempre: puede abarcar a la multitud y permitir que la solidaridad salga a la luz. Para Arendt: “En términos estrictos, la solidaridad es un principio que puede inspirar y guiar la acción, la compasión es una pasión, y la

⁶ Citamos un pertinente pasaje de Arendt: “El pensamiento era secundario al discurso, pero discurso y acción se consideraban existentes e iguales, del mismo rango y de la misma clase, lo que originalmente significó no sólo que la mayor parte de la acción política, hasta donde permanece al margen de la violencia, es realizada con palabras sino algo más fundamental, o sea, que encontrar las palabras oportunas, en el momento oportuno, es acción, dejando aparte la información o comunicación que llevan. Sólo la pura violencia es muda” (Arendt, 1958 39-40).

“piedad es un sentimiento” (Arendt, 2008: 118). Encontramos una ambivalencia en la piedad: ella puede suscitar la compasión o la solidaridad. Sólo en el segundo caso puede ella devenir *interés*, promover la organización y conducir a la acción, mediada por la deliberación, esto es, la palabra.

Es interesante confrontar esta noción de solidaridad con la crítica que, recientemente, dirige a ella Diego Tatián: “...solidaridad jamás produce igualdad; parte de la desigualdad, a la que considera natural, para no afectarla en ningún momento, para incrementarla y perpetuarla” (Tatián, 2012: 10). Unos párrafos antes, el filósofo cordobés, advierte sobre la función despolitizadora que cumple dicha noción en el capitalismo tecnomediático. La solidaridad, tal como la entiende Tatián, se aproxima a la compasión que cuestiona severamente Arendt en el sentido de que mantiene y perpetúa una desigualdad, no importa si “natural” o socialmente producida. A diferencia de ambas, un pensamiento de la igualdad, sugiere el filósofo cordobés:

(...) resiste el estropicio de la política y de la pregunta por la vida justa que lleva implícita la visión moral de los hechos colectivos. Un pensamiento de la igualdad y una práctica de sus implícitos opta por otros términos: la articulación, la composición, o el “encuentro aleatorio” del que hablaba Althusser en sus extraños escritos de los años ochenta (Tatián, 2012: 10).

La igualdad en tanto impronta ontológica que alcanza a todas las criaturas al nivel de la existencia y que antecede al juego sobre la cual podrá instituirse (o no) el reconocimiento de la singularidad de cada cual, supone –como escribimos con María Stegmayer (2013) al comentar a Tatián– en sí misma una distancia radical respecto del conocido adagio que reza que “los seres humanos son iguales por naturaleza”. Lejos de esta aseveración que promovió encendidos debates en la filosofía antigua y moderna, Tatián sostiene que “los seres son iguales en existencia” y que “la naturaleza es una y la misma para todos” (Tatián, 2012: 7). Ambas declaraciones revisten una fuerza performativa en tanto producen efectos sobre los cuerpos y los lugares, sobre lo visible y lo invisible, y también sobre lo humano y lo inhumano, entendido esto último no como violación de los derechos

de lo humano, sino más bien como esa dimensión de la vida en que “gravita algo impersonal, infantil (en el sentido de in-fans), anónimo, indisponible, impropio” (Tatián, 2012: 23).

3. Pasión y vida democrática

Retomaremos para empezar a concluir un pasaje de la interpretación de Deleuze sobre Spinoza. Hay, sugiere el autor, una importante diferencia entre Hobbes y Spinoza: mientras el primero afirma que la relación política pura es la de mando y obediencia; en el segundo se impone la pregunta ontológica por la efectuación máxima de la potencia de los singulares. La pregunta por la obediencia está, luego, al servicio de otra más fundamental: “el mejor medio para que un hombre efectúe su potencia” (Deleuze, 2003: 57).

La cuestión netamente política se deriva de la inquietud por la mejor forma de vida, y dado que no hay forma de vida individual, el interrogante se dirige hacia la mejor forma de vida en común, esto es, ¿en qué medio común se dan las condiciones para que el hombre despliegue en todas sus dimensiones su potencia?

En cierta medida, Diego Tatián sigue esta huella cuando en *Lo impropio* formula la pregunta: “¿Cuáles son las pasiones de la democracia?” Pero podemos introducir en ella una modificación e interrogar cuál es la forma de gobierno que reclama el entramado pasional que se extiende y constituye la relación entre los hombres. O bien, en otras palabras, dada la sospechada sobre la presencia creciente de afectos tristes, de “alegrías compensatorias” provenientes del odio, ¿qué hacer con ellas cuando conspiran contra la efectuación de la potencia en la vida social? En principio, *compadecerse* no sería una opción, por el contrario, conduciría o bien al incremento de la violencia, atendiendo al argumento de Arendt, o bien a la anulación de un espacio de deliberación sobre ellas. Reparar en sus formas de expresión y hacerlas objeto de una interpretación podría conducir, quizás, a mejor puerto. Comprender estas expresiones heterogéneas supondría inscribirlas en sus contextos y condiciones de emergencia, lo cual nos llevaría a interrogar el tipo de

afección que envuelve estos afectos y, al mismo tiempo, contemplar los efectos políticos que ellos producen. Tal vez el desafío consista en reflexionar sobre los modos posibles que una sociedad democrática puede procurarse para tramitar – sin reprimir, ni denegar– la persistencia de afectos que no siempre se componen con un estilo democrático de vida.

Sabemos que la democracia no ha sido objeto de elogio de grandes filósofos de la antigüedad. Desde Platón a Kant se la identificaba y temía por su supuesta tendencia al despotismo. Tal vez, haya sido Spinoza, una vez más, el primero en ver en ella la forma de organización política más adecuada que los hombres, en su estar juntos, podían darse. Los motivos de esta afirmación habría que buscarlos en la concepción de hombre que subyace a su filosofía política, como refiere Tatián: “todos los seres humanos desean mandar y no obedecer. Esta pasión, que no es ni buena ni mala, es así, encuentra una satisfacción en la democracia”⁷. De allí que sea él mentado como el régimen menos violento, en la medida en que no busca reprimir, sino, por el contrario, expandir las libertades de expresión, experimentación, pensamiento y afectos a los que las formas de afección –y desposesión (en el sentido de Butler: 2009)– de la vida en común nos expone. La idea es que cada quien es un entramado complejo de modalidades de relaciones múltiples no reconducible a un átomo o mónada, en otras palabras, el supuesto de una condición plural del hombre exige un régimen de gobierno que promueva y asegure el despliegue de esa pluralidad. Es en esta dirección que se orienta el llamado a ponderar, sopesar, comprender y no reprimir todas aquellas expresiones pasionales y afectivas que parecen contradecir u obturar el decurso de la vida democrática.

Como decía Gramsci con perspicacia e ironía:

El elemento popular “siente” pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual “sabe” pero no comprende o, parcialmente, “siente” [...] El error del intelectual consiste en creer que se pueda saber sin comprender y

⁷ Frase extractada del seminario “Spinoza y la política” dictado por Diego Tatián en la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) los días 30 y 31 de agosto de 2012. Material inédito.

especialmente sin sentir ni ser apasionado (no sólo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal (y no un puro pedante) si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo [...] No se hace política-historia sin esta pasión (Antonio Gramsci, citado por Juan Carlos Portantiero, 1999: 141).

Referencias bibliográficas:

Arendt, Hannah: *La condición humana*, Barcelona: Paidós, 1958.

Arendt, Hannah: *Sobre la revolución*, Buenos Aires: Alianza, 2008.

Butler, Judith: “Violencia, duelo y política” en *Vidas precarias*, Buenos Aires, 2009.

Deleuze, Gilles: *En medio de Spinoza*, Buenos Aires: Cactus, 2003

Fiori, Giorgio: *Vida de Antonio Gramsci*, Buenos Aires: Peón Negro, 2009.

Hirschman, Albert, O.: *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo previos a su triunfo*. Barcelona: Península, 1999.

Portantiero, Juan Carlos: *Los usos de Gramsci*, México: Grijalbo, 1999.

Stegmayer, María y Cuesta, Micaela: “Comentario bibliográfico sobre Lo impropio, el último libro de Diego Tatián” en *Revista Estudios. Centro de estudios avanzados, Universidad Nacional de Córdoba*. En evaluación

Tatián, Diego: *Lo impropio*, Buenos Aires: Excursiones, 2012.

Tatián, Diego: seminario “Spinoza y la política”, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), 30 y 31 de agosto de 2012.