

II CICLO DE CONFERENCIAS

LIBERTAD Y TOTALITARISMO: Individuo frente al poder

A través de los autores

WALTER BENJAMIN

SIMONE WEIL

GIORGIO AGAMBEN

RAYMOND ARON

II CICLO DE CONFERENCIAS

LIBERTAD Y TOTALITARISMO: Individuo frente al poder

A través de los autores

WALTER BENJAMIN
SIMONE WEIL
GIORGIO AGAMBEN
RAYMOND ARON



IDEAS EN ACCIÓN



FRIEDRICH NAUMANN
STIFTUNG Für die Freiheit.

Países Andinos



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS
BOUVARIUM

Contenido

LA LIBERTAD EN TIEMPOS DE CATÁSTROFE:

TRAS LAS HUELLAS DE WALTER BENJAMIN 11

Resumen 12

Introducción 13

I. Tras las huellas de Walter Benjamin 15

II. La libertad como el ejercicio 17

de una política de «iluminación profana» 17

III. La libertad en el ámbito privado:

una vida en búsqueda de sentido 25

Conclusión: Benjamin como precursor
de constelaciones filosóficas 29

SIMONE WEIL: DESGARRO Y DESARRAIGO.

PENSANDO UN TIEMPO OMINOSO 37

Resumen 38

Un itinerario espiritual ante la fatalidad.

Notas biográficas sobre la autora. 40

El problema de la fuerza, la opresión y la inevitabilidad
totalitaria. 42

Sociedad opresiva y totalitarismo 44

Nihilismo militante y negación de las tradiciones 46

La Fuerza y el amor 47

Para comprender lo político desde el desgarro.

¡Nos toca arraigarnos! 52

El desgarro (*Malheur*) 55

El desarraigido 57

Notas finales. Rescatar la política para el bien. 61

GIORGIO AGAMBEN: LIBERTAD Y TOTALITARISMO

EN SU ESCISIÓN RADICAL 67

Resumen 68

Introito 69

Dos imperativos 69

La vida hecha sustrato 70

Turner à gauche 73

El campo y la vida desnuda 74

La necesidad, la fosa 75

Resquicios y rupturas 76

REPÚBLICA Y RELIGIONES SECULARES DESDE EL

PENSAMIENTO LIBERAL DE RAYMOND ARON 83

Resumen 84

Introducción 85

i. Idea de libertad 86

ii. Las religiones seculares 88

Presentaciones

Los populismos, socialismos y neototalitarismos son hoy la amenaza más cruenta a la democracia liberal y a su sistema de garantías de derechos humanos, especialmente en países de América Latina. En la actualidad, la libertad es desplazada en manos de líderes aclamados por sus pueblos que, en nombre de una utopía y de propuestas identitarias, instauran sistemas hostiles a la libertad individual.

Es por ello que Cedice Libertad, la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos, con la colaboración del Instituto de Investigaciones Históricas Bolívarum de la Universidad Simón Bolívar, se han unido en esta alianza para producir conocimiento y reflexión en torno a estos temas que agobian a la región, por medio de autores que en su trabajo académico e intelectual lucharon contra la opresión, y fueron presentados en el **II Ciclo de Conferencias Libertad vs. Totalitarismo: El individuo frente al poder**.

De la mano de connotados profesores como Jesús Ojeda, Flor Izcaray, Carolina Guerrero y Ramón Escobar, se fueron revelando los escritos y vida de Walter Benjamin, Simone Weil, Giorgio Agamben y Raymond Aron, unos más populares que otros, pero grandes pensadores todos.

En esta publicación podrán acceder a las conferencias de manera más extensa, y esperamos puedan compartirlas y divulgarlas como una forma de rescatar y resignificar la libertad.

**EL CONSEJO DIRECTIVO
DE CEDICE LIBERTAD**

Las páginas que el lector tiene en sus manos exploran elementos conceptuales trazados por cuatro filósofos de la libertad, cuyas perspectivas políticas novedosas nos revelan que existe potencia libertaria en el individuo para enfrentar la irrupción totalitaria de nuestro tiempo.

Desde el pensamiento político de Walter Benjamin, Simone Weil, Giorgio Agamben y Raymond Aron, estos textos interrogan la complejidad de discernir los peligros que circundan hoy a la vida en libertad, el deber cívico y existencial de detener los proyectos de dominación colectivista y demás dinámicas totalitarias, así como las posibilidades de reafirmar la autonomía del individuo aún en medio de la catástrofe.

Gracias a la sinergia tejida entre Cedice Libertad, la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos, el Instituto de Investigaciones Históricas Bolívarium y la Coordinación del Postgrado en Ciencia Política de la Universidad Simón Bolívar, estas ideas políticas han sido difundidas en el II Ciclo de Conferencias «Libertad y totalitarismo: el individuo ante el poder», celebrado en mayo de 2021. Quedan ahora plasmadas en esta publicación.

CAROLINA GUERRERO

DIRECTORA DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES

HISTÓRICAS BOLIVARIUM

UNIVERSIDAD SIMÓN BOLÍVAR

En la región hemos observado cómo las jóvenes y frágiles democracias han sufrido en los últimos años atentados contra el Estado de Derecho y violaciones sistemáticas a los derechos humanos. El preludio a este acontecer ha sido estudiado desde la academia pero no siempre difundido de manera crítica hacia las audiencias más jóvenes, sobre todo en América Latina. Es por ello que el ciclo de conferencias Totalitarismo y Libertad: el individuo frente al poder, organizado por Cedice Libertad, solidifica una propuesta que desde la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos hemos buscado realizar de la mano de un socio comprometido con la promoción de las ideas de la libertad. En su segunda edición, este ciclo de charlas magistrales con docentes de la Universidad Simón Bolívar, Central de Venezuela, Católica Andrés Bello, han compartido con estudiantes de toda América Latina las sesiones de manera libre.

Con este proyecto, consolidado en esta publicación, se disemina desde la filosofía los trabajos de intelectuales que analizaron las libertades individuales, la responsabilidad y el pensamiento crítico, pensamientos vigentes y necesarios en la actualidad. Reitero mi agradecimiento a Cedice Libertad y a todos los involucrados por hacer este proyecto posible.

JÖRG DEHNERT

**DIRECTOR DE LA FUNDACIÓN FRIEDRICH NAUMANN
PAÍSES ANDINOS**

La libertad en tiempos de catástrofe: tras las huellas de WALTER BENJAMIN

Prof. Jesús Ojeda¹

Resumen

El artículo tiene como objetivo principal mostrar la actualidad de las «huellas» filosóficas y experienciales dejadas por Walter Benjamin, en torno al tema de la libertad. Se hará una indagación de este concepto tanto en el ámbito político como en el privado. En el primer caso, veremos cómo el filósofo ejerce la libertad a través de una política de «iluminación» sobre tres fenómenos catastróficos: el decaimiento de la simbología romántica, la pérdida del aura en el arte reproducido masivamente, y el «olvido» como consecuencia de una carga historicista y un sesgo progresista de lo histórico. La propuesta benjaminiana es que al iluminarse adecuadamente las interioridades de las commociones culturales o sociales se pueden extraer, de sus escombros, las pistas necesarias que permitan la «redención» de una sociedad. En cuanto al segundo ámbito de la libertad, se analizarán sus manifestaciones en la vida personal de Benjamin. Aquí mostraremos que el filósofo planteará, desde sus experiencias, que los gustos, aficiones o pequeños proyectos individuales deben ser «inmunes» al control fascista, porque son los espacios fundamentales de la existencia en los que se afianzan la autonomía, el disfrute y la búsqueda de sentido.

Descriptores: libertad (política-personal), iluminación, símbolo-alegoría, historicismo, catástrofe, huellas, fascismo.

Introducción

Una de las épocas que ha tenido fuertes repercusiones en todos los ámbitos ha sido, sin duda alguna, la comprendida entre las dos Guerras Mundiales. En ella se pudo presenciar tanto la capacidad destructiva del hombre como su sabiduría práctica para resistir los embates de Marte. Los hombres vivieron experiencias radicales como el fascismo, el nazismo con lamentables consecuencias como el holocausto, la negación de la libertad y el menoscabo de la condición humana. La situación fue tal que obligó a la creación de diferentes tipos de instituciones que sirvieran de muros de contención.

En este lapso histórico surgieron como testigos de excepción algunos pensadores que fueron exiliados por oponerse a los dispositivos de残酷 o por dar cuenta de los mecanismos de poder y de propaganda ideológica de los totalitarismos. Incluso están aquellos que sacrificaron sus vidas para defender la libertad y la diversidad. Uno de ellos fue Walter Benjamin, quien analizó esta etapa de manera crítica, minuciosa, creativa y que por su condición de judío y fustigador de los desafueros fue víctima de la persecución fascista que lo llevó al suicidio.

Es, precisamente, a este filósofo que dedicaremos nuestro artículo cuyo objetivo central es mostrar la pertinencia y vigencia de sus huellas en torno a la libertad, en sus dos ámbitos: el público y el privado. Para llevar adelante este propósito hemos dividido la investigación en tres apartados. En el primero, haremos un recorrido por las catástrofes por las que pasó el autor con la finalidad de explicitar las dos huellas profundas que nos dejó como acicate para enfrentar la realidad compleja actual: el despliegue de la libertad política para detener las dinámicas totalitarias y el cultivo de la autonomía privada, en un tiempo de catástrofe.

En el segundo apartado veremos la concepción benjaminiana de la libertad política que se formula a través del concepto de «iluminación profana». El presupuesto de fondo que la orienta es que las propias si-

tuaciones catastróficas, de crisis o decadentes tienen en sus senos las soluciones que se necesitan para la ‘redención’ de una sociedad. Lo que corresponde, entonces, es enfilar la proa hacia las peligrosas fluctuaciones para luego sumergirse en ellas. Benjamin iluminó varios aspectos culturales y sociales de su tiempo, dentro de los cuales nosotros presentaremos tres en función de ilustrar la metodología o heurística empleada por el autor: la decadencia del simbolismo romántico y su salida en la alegoría; la pérdida del aura en las obras de arte debido a la reproducción masiva y su aporte al nacimiento de una nueva sensibilidad y percepción combativas; la catástrofe de la historia progresista e historicista y su redención mesiánica.

Finalmente, en el tercer apartado indicaremos cómo Benjamin manifestó la libertad en su ámbito privado, vale decir, cuáles fueron las vías por las que canalizó el sentido de su vida intelectual y cotidiana, en la época totalitaria o de peligro que le tocó padecer. Dentro de ellas resaltaremos el espíritu heterodoxo frente a las influencias teóricas; la creatividad interpretativa y contextual en el uso de citas o fragmentos de pensamientos de autores consagrados; la afición por un coleccionismo signado por el placer y despegado de una visión crematística; la experiencia lúdica de un paseante (*flâneur*) en busca de fantasmagorías o sueños sociales y, finalmente, el suicidio como clausura de la subjetividad en aras de la libertad.

La metodología que utilizaremos para desarrollar los apartados es el de la hermenéutica, en su sentido amplio. Interpretaremos los textos de Benjamin con la salvedad de que no lo haremos de una manera literal o apegado estrictamente a la concatenación de sus conceptos y propuestas teóricas. Más bien, utilizaremos cierta libertad exegética para enfocarnos en lo que el filósofo alemán nos sugiere o ‘reclamaría’ para nuestros tiempos. El tema de la libertad se encuentra poco manifiesto en comparación con la profusión explicativa de otros asuntos como el lenguaje, el aura, la alegoría, el mesianismo o la mercancía. Sin embar-

go, pensamos que el empeño por la defensa permanente de la libertad política y por la que se debe cultivar en el ámbito privado recorre, de manera axial, todo su trayecto intelectual y vivencial.

I. Tras las huellas de Walter Benjamin

La palabra huella viene del latín *fullare*: hollar, pisar². Cuando la impresión del pie deja una estampa o hendidura, entonces, se habla de una huella y cuando ésta es considerada como indicio, señal o vestigio para descubrir alguna cosa, se llama rastro que, analógicamente hablando, puede ser una guía efectiva para activar la memoria y la inventiva. Con estas pistas semánticas y dentro de la tradición literaria y filosófica, nos valdremos del concepto de huella en su carácter metafórico productivo, oportuno y eficaz para dar cuenta del pensamiento de Walter Benjamin. Más allá de fundadas objeciones, este autor ha dejado unas estelas que son dignas de ser seguidas por su pertinencia y frescura, en estos tiempos aciagos.

Partimos de la idea de que Benjamin nos dejó dos profundas huellas, o sería mejor decir, rastros en los que se sintetizan sus luchas intelectuales y sus experiencias de vida. Un rastro nos señala el rumbo de cómo ejercitar, en un tiempo de catástrofes, la libertad política para extraer de estas circunstancias los elementos necesarios de la redención social. El otro indicio nos plantea cómo se han de vivir las calamidades personales sin perder la autonomía, el deleite en las actividades cotidianas y la búsqueda de un determinado sentido de la vida. Para Benjamin, «el universo es un lugar de catástrofes permanentes»³. El concepto *catástrofe* viene del griego *catá*: hacia abajo con *strofe*: dar vueltas y cuyos significados son: vuelta final, punto de inflexión, trastorno funesto, commoción violenta como un sismo, desenlace dramático. Para el filósofo, se trata de un suceso, acontecimiento o hecho que trastoca, de forma sustancial, la vida de una persona, de un grupo o una sociedad.

Una doble dimensión catastrófica sufrió Benjamin. En cuanto a su contexto político, este filósofo judío, en sus 48 años de existencia (1892-1940), fue testigo de la Primera Guerra Mundial, de la crisis de la política tradicional alemana, del ascenso de Hitler al poder y de los síntomas del holocausto cuyo desenlace ominoso anticipó de forma admirable. Se exilió en París (1933) y es expatriado e internado en un campo para refugiados cerca de Nevers, en Francia (1939). Finalmente, se suicidó en Port Bou, una localidad catalana (1940) al ver que su tentativa de pasar a España, para escapar de la persecución de la Gestapo, fue rechazada por las autoridades fronterizas.

Desde el punto de vista personal tenemos que indicar que vivió la penuria económica que, como escribió en una de sus cartas, le rodeaba «como el agua al pez»⁴. Su obra *El origen del drama barroco alemán*, escrita en 1925, que presentó para su habilitación como docente, fue rechazada. Fue incomprendido por familiares, parejas y por la mayor parte de los representantes de la cultura que, en esos tiempos, tenía mucha influencia social y política. Hasta los amigos fueron quisquillosos al cuestionar sus posturas filosóficas y teológicas. Lo acompañó siempre el «jorobadito», esa figura de una canción popular que, como «inquilino de la vida desfigurada»⁵, estropea todos los proyectos humanos. También resonaba en su mente las palabras que le decía su madre en la infancia, después de una travesura: «la torpeza te envía saludos»⁶. Habría que resaltar que algunas ‘calamidades’ fueron debidas a su carácter o a sus ‘ineptitudes’ en las relaciones sociales.

Frente a las catástrofes, Benjamin no asumió una actitud pasiva o derrotista, por el contrario, dio muestra de entereza al ir a contracorriente tanto de su propia realidad como de los eventos nefastos naturalizados de su entorno. Fustigó las trampas políticas escondidas tras elaboraciones discursivas y, sobre todo, se plantó firmemente contra aquello que impidiera al ser humano expresar plenamente su libertad. Así, se valió de la figura de «Avisador del fuego» (*Feuermelder*)⁷ con la

conciencia de que tenía que alertar sobre los peligros que se cernían sobre la sociedad: fascismo, olvido histórico, estado de fragmentación y de excepción. Pero también asumió la función de anunciador, manifestando que era necesario que todos los individuos asumieran su cuota de mesianismo de cara a sus tocantes realidades. Con tino, Jürgen Habermas ha sintetizado estas ideas al expresar que Benjamin trata de «descifrar dos cosas; a saber, tanto la repetición destructiva de la vieja fatalidad como, también, una fuerza original dirigida contra esa modernidad destructiva, una fuerza original [salvación y protección] que habría de ser capaz de torcer esa fatalidad»⁸.

Pensamos que las huellas que nos deja Benjamin a través de los vaivenes de su vida y lo fragmentario de su itinerario filosófico pueden iluminar las dos interrogantes que todavía penden, como espadas de Damocles, sobre nosotros: cómo ejercer la libertad en el ámbito político y cómo expandir la autonomía en la esfera privada, sabiendo que ambas están cercadas por las catástrofes ético-políticas.

II. La libertad como el ejercicio de una política de «iluminación profana»

En toda su trayectoria intelectual, Benjamin asumió un talante político caracterizado por un denodado «interés» por la realidad que, fiel a su sentido etimológico, es un actuar consciente entre (*inter*) o en medio de las cosas. Se propuso captar todo lo que tiene valor en una etapa de crisis, por lo que mantuvo una osadía intelectual constante en función de revelar los mecanismos de ocultación y de manipulación que minan la vida social, en todos sus aspectos. Esta pretensión reveladora, como sostiene acertadamente Terry Eagleton, no se da en Benjamin «a partir de las buenas cosas del pasado, sino de las malas del presente»⁹. Nada de añoranza de paraísos idos o de ideales estériles sino un compromiso con el aquí y ahora. Así, no se ha de lamentar la condición de desposeimiento del mundo en el que se vive sino, más bien, considerar que su en-

gañosa esterilidad ‘visible’ contiene las semillas de su propia salvación. En las fisuras de las ruinas se cuelan las pistas, las expiaciones que rear- madas o desarmadas pueden dar lugar a salidas sorprendentes. Tiene razón Adorno cuando afirma que Benjamin «procura la superilumina- ción de los objetos por amor de sus ocultos contornos»¹⁰. Lo importante es saber iluminar adecuadamente los espacios políticos en sus estigmas decadentes, controlados o cerrados; no se trata de una política de con- frontación sino de una política de inmersión en las ruinas.

Las iluminaciones a las que se refiere Benjamin, en oposición a las religiosas, son profanas (*profane Erleuchtung*) y son revelaciones que permiten captar la existencia de cosas que resultan liberadoras en momentos históricos de ruptura por lo que se trata de unas verdade- ras potencialidades con las que cuentan todos los seres humanos. En sus dinámicas irradiadoras muestran el trabajo poético de las imáge- nes transformadoras, la unión de elementos en apariencia distantes, el encuentro desde los cuales se producen una revelación y un impulso de reconversión del tiempo histórico. Además, nos dirá el filósofo, se esta- blecen conexiones entre el sueño, la ebriedad, el despertar, la inervación, el cuerpo, la imagen. En fin, se conjugan la teoría con la praxis dentro de una radicalidad de la libertad y experiencia estética. Es «una tarea infi- nita (*unendliche Aufgabe*)»¹¹, pero todo es posible desde la influencia de- cisiva del surrealismo. En el fondo lo que Benjamin nos propone es tener una actitud igual a la de un «dilettante» que, «partiendo de su propio condicionamiento, [contempla] de una forma constantemente renovada a la humanidad, cuya represión y liberación constituyen las formas»¹².

Los casos iluminados por Benjamin son múltiples: la experiencia, la historia, la relación símbolo-alegoría, el drama barroco, el teatro de B. Brecht, el surrealismo, entre otros; aparte de sus análisis esclarecedores de literatos representativos. De estos puntos solo nos detendremos en: 1) la decadencia romántica del símbolo y la apertura en la alegoría; 2) la pérdida áurica en las obras de arte debido a la reproductibilidad y el na-

cimiento de una nueva sensibilidad y percepción combativas y 3) la catástrofe de la historia progresista e historicista y su redención mesiánica a través de un «cepillado a contrapelo». Estas cuestiones están plasmadas, respectivamente, en tres obras importantes del autor: *El origen del drama barroco alemán*¹³, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*¹⁴ y *Sobre el concepto de historia*¹⁵.

El símbolo (*símbolon*), desde la perspectiva del romanticismo, tiene tanto un carácter orgánico-viviente como uno designativo-representativo. Además, expresa lo insondable, lo necesario y la idea hecha sensible. A través de su uso se buscaba la síntesis perfecta entre el significante y el significado en consonancia con un ideal de reconciliación y totalidad. En el símbolo se ve el todo en un instante y dicha concurrencia simultánea de todos los elementos semeja a la percepción de los antiguos que advertían ciertas señales divinas en instantes cruciales.

En opinión de Benjamin, la confusión¹⁶ en el uso vulgar del símbolo es gracias al romanticismo que puso a correr un concepto usurpador que ya no tiene nada de auténtico. En su manifestación ha separado la forma y la materialidad (el contenido) por lo que ha perdido su temple¹⁷ y su capacidad dialéctica para mantener la tensión de ambos elementos. Esto ha traído como consecuencia que la obra de arte se distorsione desde sí misma, pervirtiendo la función de nutrirse e incidir en la realidad. Por otro lado, lo simbólico se aleja de la historia por privilegiar la atemporalidad (todo en un instante) y con su ideal de perfección humana se descalifica para aprehender las contradicciones o las manifestaciones diacrónicas. E, incluso, «la unidad de objeto sensible y suprasensible [...] se distorsiona en una relación entre manifestación e idea»¹⁸. Todos estos aspectos llevaron al símbolo a perder su capacidad transformadora y vital.

La «alegoría» es lo que, según Benjamin, va a emerger después de la ‘muerte’ del «símbolo» dentro del canon fragmentado de la escritura. Al contrario del clasicismo y el romanticismo que desestimaban a

la alegoría como recurso estético, el barroco la reconoció positivamente en tanto valor de lo concreto (fragmento) que es capaz de conectarse con la totalidad. El barroco se caracteriza por un agravamiento de una crisis histórica. Da cuenta de un período en el que los europeos toman conciencia, ante la avasallante modernidad, del trastorno de la preeminencia del orden religioso del mundo que regía en la época medieval. El hombre barroco ahora se asoma al abismo y advierte una insondable separación entre el cielo y la tierra. Siente que el futuro se vacía del más mínimo aliento y es transportado hacia una «catarata»¹⁹ o conducido hacia una violencia catastrófica. En este sentido, los dramas barrocos son alegorías de estas profundas experiencias urgidas por los cambios; exhiben un mundo sin orden ni héroes; un mundo subyugado por los atormentados por la culpa o por la melancolía de los hombres de Estado, de los tiranos y de los mártires.

A Benjamin, como dice Gershom Scholem, «le interesaba e importaba sobre todo salvar el honor filosófico de una categoría determinante de la tragedia y el mundo barroco en general»²⁰, aunque afronta el concepto de alegoría de una forma asistemática en la tercera parte de su obra sobre el drama barroco. La alegoría no es, en el pensamiento benjamíniano, un modo lúdico de producción de imágenes ni tampoco una habilidad constructiva en función del lucimiento, de la clarificación o recreación literaria. En otros términos, la expresión alegórica no es un recurso literario o tropo compositivo anclado en el artificio.

La alegoría se caracteriza, más bien, por ser una forma de expresión narrativa o descriptiva. En el dominio del pensamiento está determinada por la fragmentación²¹ (al igual que las ruinas en el dominio de las cosas) y franqueada por la desintegración, la transitoriedad y la decadencia. Se asienta «con mayor permanencia allí donde caducidad y eternidad chocan más frontalmente»²². Esto significa que se mueve en un contexto de secularización, en un ámbito signado por el vaciamiento de la trascendencia y la arbitrariedad en su correspondencia con las

cosas. En vez de sintonizar con el ideal de la perfección humana prefiere ‘empujar’ la existencia humana por la pendiente de la historia, es decir, la movida por las pasiones, por los instintos a manera de accesorios²³ (*die Requisiten*) del destino.

Pero lo más importante para Benjamin es que esta arbitrariedad y transitoriedad de la alegoría son signos o indicación de un mundo redimido. Además, es la *vía appia* de una autocomprensión histórico-natural, esto es, de la «introducción de la historia en el escenario»²⁴ desde una fundamentación crítica. Todas estas cualidades de la alegoría son las que explican su pertinencia, actualidad y el hecho de se hayan dado obras gráficas, literarias y figuras más auténticas y acabadas que produjo el Barroco. Autores como Gracián, Calderón, Shakespeare son ejemplos emblemáticos.

Si pasamos ahora a la iluminación del mundo artístico encontramos que Benjamin sostiene que, a través de la historia, han existido en torno a cualquier obra de arte importante dos polos interpretativos contrapuestos que compiten en la determinación de su valor. Están aquellos que consideran que una obra vale, dentro de un acto ritual, como testimonio o documento vivo. Otros, por el contrario, creen que su valor viene dado por ser un factor que desata una experiencia profana y objetiva, vale decir, un tipo de experiencia estética de la belleza independiente de una vivencia mágica, de una explicación sobrenatural o de una determinación de lo humano desde lo sobrehumano²⁵.

Dentro de este marco estético general, Benjamin sostiene que a partir de la segunda mitad del siglo xix se inicia un proceso de metamorfosis en la que se empieza a pasar de un arte aurático con un valor para el culto a uno profano con un valor de exhibición o de experiencia. Y en el inicio del siglo xx se da la verdadera inflexión, el momento de transformación estructural: la reproductividad técnica ocupa un lugar central y propio de los procedimientos artísticos. A raíz de este fenómeno emerge una situación conflictiva entre un acontecimiento único y uno signa-

do por la repetición por lo que desaparece el aura que, en la obra de arte tradicional, es una característica distintiva.

El aura, que es un término que Benjamin tomó de la tradición *mística*²⁶ y con el que quiere expresar el carácter irrepetible y perenne de la singularidad (unicidad) de una obra artística. Dicho carácter proviene de que su valor reside en ser el lugar, en un momento único, donde acontece una revelación de lo sobrenatural (epifanía) que permanece en ella metonímicamente. Solo es posible un acercamiento a este fenómeno mediante un ritual determinado. Así, únicamente una obra aurática, con valía para el culto es auténtica, no admite una copia de sí misma porque de darse este caso se produciría una profanación. En fin, el aura proviene de una aparición única que confiere una autoridad simbólica; es un «entretejido muy especial de espacio y tiempo: aparecimiento único de una lejanía, por más cercana que pueda estar»²⁷. En sentido amplio, el aura es todo aquello que fascina de la obra de arte.

Detrás de la pérdida del aura, Benjamin descubre un cambio en la percepción estética que repercute en el papel de la imagen y en el proceso cognitivo. Igualmente, el valor narrativo de la historia se trastoca en un hecho noticioso o en una información de valor efímero por la magia de la reproducción. Incluso, la conciencia basada en la experiencia es remplazada por una construcción virtual (artificial) de la realidad. Aun cuando la reproducción mecánica socave el aura no debe confundirse este carácter reproductivo con un proceso de «fetichismo que encuentra su forma más exacerbada precisamente en la repetición»²⁸. Es importante precisar que la «repetición (*Wiederholen*) no es igual a la reproducción (*Reproduzieren*); y puede decirse que en los escritos de Benjamin son antitéticas»²⁹. Cada objeto reproducido recibirá un valor que dependerá del contexto, de la sensibilidad y conocimiento del individuo que lo aprecie o utilice, de este modo, lo reproducido se vuelve único.

Lo más significativo para Benjamin es que desde la pérdida es que surge lo nuevo: un arte sin aura. En este sentido, hay que dejar la de-

pendencia parasitaria del arte con el ritual y con la fiel valoración histórica, esto es, ya no se trata de comulgar místicamente con el aura y su función, sino de «una vez desacreditadas y puestas al alcance de todos, situarse ante ellas en una actitud semejante al «distanciamiento» que, con respecto a su teatro, demandaba Brecht»³⁰. Desde esta distancia es posible experimentar la potencialidad de «lo sin aura» en las diversas o renovadas cataduras de la vida sobre todo en las relacionadas con la afirmación y el florecimiento de la libertad. Esto supone valerse de la nueva sensibilidad perceptiva distraída, subliminal, táctil e inconsciente³¹ para contrarrestar el fascismo. El arte, en el pensamiento benjamíniano, debe tener un carácter liberador cuando, desde una perspectiva materialista y mesiánica, se persigue una continuidad redentora con las voces acalladas del pasado que, en el presente, el fascismo insiste en mantener en esa condición.

Es en el cine «con su acción de *shock*»³² donde Benjamin cifra una de sus esperanzas históricas y estéticas por considerarlo como un arte apropiado para la lucha o el freno del poder. En este sentido, se deben contrarrestar adecuadamente los usos de los recursos cinematográficos en función de intereses ideológicos funestos como el caso de la directora alemana de cine Leni Riefenstahl³³ que, a través de «El triunfo de la voluntad» y «Olimpia», impuso con imágenes persuasivas un culto a Hitler. Como realizadora oficial del III Reich introdujo, con esas dos monumentales películas de carácter documental, la «estética en la política» con gran resonancia y significación gracias a los enormes avances tecnológicos del cine como poderoso medio de comunicación. Escenificó la política a través de la presentación de un ideal de fuerza, ritualizando ciertos valores y unificando los conflictos ideológicos en una figura carismática.

En la misma tónica, piensa Benjamin, se ha de utilizar el potencial de la reproductibilidad técnica del cine en cuanto a la imposición abierta de la propagación masiva³⁴, al estilo de Charles Chaplin. El objetivo

es combatir el fascismo que es una práctica cuya traza consiste en lograr «la interiorización de su lógica, es decir, en el consenso alcanzado en nuestra cultura de que el costo es inevitable»³⁵ y en la que no se les da a los individuos sus derechos, sino la oportunidad de sentirse expresados por el Führer, como médium. En su aplicación emancipadora, el cine puede crear una demanda³⁶ que se adelanta al tiempo de su satisfacción posible: se haría una presión efectiva. Por otra parte, se afianza la acción democrática al hacer uso adecuado de los aparatos de comunicación y, por último, prepara a los individuos para su «función recobrada de sujetos de su propia vida social y de su historia»³⁷. En definitiva, se «politiza la estética».

El tercer aspecto que es iluminado por Benjamin es la historia. La visión histórica que encuentra el autor en su trayectoria analítica es una fecundada por un historicismo que «se contenta con establecer un nexo causal entre los sucesos que se siguen unos a otros»³⁸ y se atribuye el derecho de ser universal. Además, plantea una visión lineal o evolucionista del «curso de la historia» y, en su condición de ciencia, estudia los hechos asépticamente y los recoge de manera aditiva dentro de un tiempo homogéneo y vacío. Se fundamenta en el progreso para el cual las comunidades arcaicas representan ‘etapas atrasadas’, que tienen poco o ningún interés actual, fuera de su descripción objetiva. Es una historia contada desde la verdad de los vencedores o de las «víctimas triunfalmente transfiguradas [en] héroes para el uso público que los movimientos nacionales y Estados [hacen] de la historia»³⁹.

De acuerdo con Benjamin, a este tipo de historia que neutraliza y detiene lo absolutamente inesperado⁴⁰ es necesario pasarle el «cepillo a contrapelo» para descubrir, como el «ángel de la historia», «una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar»⁴¹. El cepillar permite descubrir que el pasado se mantiene vivo y que se pueden seguir «las huellas de los actores anónimos»⁴². Es solo recurriendo al materialismo histórico y la teología que se recupera

cada energía explosiva existente que se encuentra oculta en un momento preciso y que no es otra cosa que el tiempo ahora (*jetztzeit*) «que hace saltar el *continuum* de la historia»⁴³. Las astillas (*Splitter*) de este «tiempo [pleno o] mesiánico son los episodios de rebelión»⁴⁴ contra el progreso. Se trata de experiencias únicas en las que se producen relaciones privilegiadas entre el pasado y el presente y secretos compromisos de encuentros entre generaciones.

En el pasado yacen los olvidados, los marginados, los humillados que reclaman sus derechos y que exigen ser redimidos. En el presente «están los esperados sobre la tierra»⁴⁵ a los que se les ha conferido una «débil fuerza mesiánica» para rescatar los hechos pretéritos en sus «momentos de peligro», esto es, mantener activa la memoria contra el olvido que es una reacción más amplia y estructural. Así, como acertadamente apunta Reyes Mate, la «política ostenta el primado sobre la historia. Los hechos son algo que nos golpea; asirles es tarea de la memoria»⁴⁶ que es un despertar que trae del pasado la «chispa» de la esperanza.

III. La libertad en el ámbito privado: una vida en búsqueda de sentido

Al igual que mostramos la huella dejada por Benjamin en torno al ejercicio de la libertad política queremos, ahora, desplegar su rastro relacionado con las «prácticas» de la libertad en el ámbito privado, con las que el autor buscó darle un sentido a su vida, en un tiempo aciago. Aquí analizaremos cinco de ellas que se caracterizan por señalar, como hilos de Ariadna, las posibles, imperceptibles, dichosas o drásticas salidas de un laberinto totalitario. Estas son la independencia teórica, el uso creativo de citas (fragmentos de pensamientos), la afición colecciónista, el pasear lúdico-crítico y el suicidio: aspectos vivenciales en los que funciona el imperativo de que ningún cerco fascista debe impedir que un individuo realice sus gustos, aficiones o pequeños proyectos. En otros términos, las acciones privadas significativas deben ser ‘irrenunciables’

en vista de que aspiran a fortalecer el disfrute, la independencia y la búsqueda de sentido.

Empecemos por indicar que Benjamin pasó todas las teorías que influyeron en él por el crisol de la heterodoxia y algunas hasta sufrieron un verdadero proceso de metamorfosis. Integró visiones filosóficas que, desde el punto de vista de sus críticos y admiradores, llevaban a la ambigüedad o a una ‘mezcolanza’ infecunda de ideas. Al respecto, su amigo Gershom Scholem llegó a sostener que lamentablemente esa posición ‘equívoca’ lo convertía en «un teólogo extraviado en el reino de lo profano»⁴⁷. A lo que Theodor Adorno y el dramaturgo Bertolt Brecht respondieron, decepcionados, que más bien lo hacía un «marxista extraviado en el reino de lo sagrado». Se podría decir, en síntesis, que toda la obra benjaminiana fue «siempre proclive a tropezar en todas las censuras y a salirse de todas las ortodoxias»⁴⁸.

El punto es que Benjamin se nutrió de varias fuentes ideológicas (históricas, filosóficas, literarias) pero, fundamentalmente, se ‘apropió’ de conceptos tanto del marxismo como del judaísmo. Del primero tomó materialismo histórico, revolución, lucha de clases, proletariado, fetichismo y otros. Del segundo, asumió redención, mesianismo, tiempo ahora (*Jetztzeit*), *Tikún* (reparación, corrección, regulación). Todos fueron cargados con nuevos matices semánticos y contextualizados en suelos ajenos a sus usos tradicionales u ortodoxos.

A manera de ejemplo de estos cambios, tenemos que para Benjamin el materialismo histórico deja de estar relacionado solamente con la evolución de los modos de producción para, junto a la teología⁴⁹, tener un carácter heurístico⁵⁰ en el sentido de ser una idea directriz para descubrir o desvelar cosas, en diversos ámbitos. En lo atinente a las revoluciones ya no son cambios violentos de sistemas con la mirada puesta en un futuro promisor ni tampoco son la «locomotora de la historia mundial», sino que deben ser el freno de las catástrofes del pasado que se reavivan en el presente. Dicho con imágenes alegóricas de Benjamin: «las

revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren»⁵¹. Finalmente, la lucha de clases no se fundamenta, exclusivamente, en el antagonismo o en las conquistas de «cosas materiales toscas» sino que ahora se toma con igual importancia, dentro de las acciones políticas, algunos «talantes» psicológicos más allá del odio o el sentido de revancha: la confianza (*Zuversicht*), la valentía (*Mut*), el humor, la astucia (*List*) y la incondicionalidad⁵².

En cuanto al mesianismo habría que decir que, en el pensamiento benjaminiano, no está referido a un «ungido» carismático o teocrático que se espera para asegurar la salvación y la felicidad. Se trata, más bien, de una «fuerza secreta» conferida de manera débil⁵³ a todos los seres humanos para responder ahora (*Jetztzeit*) a los reclamos del pasado «que no se satisfacen fácilmente, como bien lo sabe el materialismo histórico»⁵⁴. En este sentido, como observa con justeza Giacomo Marrano, se habla de «mesianismo sin espera»⁵⁵.

Detrás de todos estos deslizamientos semánticos estaba la intención de Benjamin de mostrar que la interrelación de materialismo y teología era necesaria para dar cuenta de la posibilidad de redención en las entrañas de una realidad fragmentada y signada por mecanismos de ocultación y de control. Una complementariedad dialéctica que se encuentra expuesta por el autor en la alegoría del autómata jugador de ajedrez (materialismo histórico) que siempre triunfa frente a su rival (cualquier sistema). El éxito se debe a que un enano escondido (teología) controla las jugadas⁵⁶.

La misma libertad para valerse de teorías tradicionalmente opuestas y de conceptos enraizados históricamente se refleja también en los usos que Benjamin hace de las citas (fracciones de pensamientos). Realiza con ellas, como bien lo expresa Beatriz Sarlo: «las corta y las repite, las mira desde distintos lados, las copia varias veces, las parafrasea y las comenta, se adapta a ellas, las sigue como quien sigue la verdad de texto; las olvida y las vuelve a copiar»⁵⁷. Entre otras creativas funciones, tam-

bién «les hace rendir un sentido, exigiéndolas»⁵⁸. La selección y reubicación de citas «confiere al presente una brizna del pasado, gracias a un enlace no mítico que salva»⁵⁹, de manera creativa y comprometida, ambos tiempos. En efecto, al establecerse nuevos contextos de relación y de interpretación se proyectan inesperadas imágenes que, en la mente de los individuos, pueden producir cambios en sus percepciones, preferencias y, por ende, incidir en sus acciones políticas.

Es indudable que detrás de esta pasión por las citas subyace un gesto de coleccionista. Incluso, se podría sostener que la vida de Benjamin está marcada por su afición a coleccionar ‘cosas’: postales, pensamientos, libros sobre todo infantiles. Esto lo convierte en un «inquilino del interior»⁶⁰ (el refugio de la libertad y el arte) que plasmó sus pesquisas en un ensayo⁶¹ y reflexiones sueltas. Comparó la acción de coleccionar con una visión filosófica ya que se produce en ambos una dialéctica entre el desorden de la memoria y el orden que exige una selección y ordenamiento de cosas (o ideas). También sostuvo que el coleccionismo es una especie de alegoría temporal: relación dialéctica pasado-presente permeada por lo lúdico. Igualmente es una postura estética por cuanto se transfiguran los objetos al sacarlos de sus cercos económicos y son vistos desde las perspectivas del disfrute y la innovación. En términos del propio Benjamin, al coleccionista «le cae en suerte la tarea de Sísifo de quitarle a las cosas, poseyéndolas, su carácter de mercancía. Pero les presta únicamente el valor de su afición en lugar del valor de uso»⁶². Era tal la inclinación de Benjamin al coleccionismo que llegó a decir, que si él «pudiera hojear de nuevo [su] colección de tarjetas postales podría llegar a encontrar en ella alguna explicación de [su] vida posterior»⁶³.

Cuando pasamos de un mundo interior a uno exterior nos encontramos con la «acción de pasear» que tiene, en la concepción benjamiana, igualmente un sentido liberador. Benjamin fue un consumado paseante (*flâneur*) devenido entre la multitud aun cuando contaba, para trasladarse, con escasos recursos económicos. Así, lo vemos reco-

ririendo París, Moscú, Barcelona, Nápoles, visitando amigos, bibliotecas, tiendas de objetos antiguos y todo aquello que se encontrara en el horizonte de sus gustos. Aunque no se ha olvidar que algunos de estos trasladados geográficos los hizo en condición de exiliado. El filósofo era del criterio de que existen en las ciudades pequeñas historias subterráneas, cosas presentes conectadas con el pasado de manera analógica y fantasmagorías que son imágenes ocultadoras o sustituidoras de realidades al ser «cor(r)elatos intencionales de vivencias»⁶⁴. En fin, vegetan ruinas que pujan por exteriorizar sus verdades que solamente un paseante curioso y desinteresado puede captar en los instantes de revelaciones monádicas y azarosas.

En este aspecto, el *flâneur* se parece, como acertadamente Terry Eagleton ha recogido del pensar benjamíniano, a un «formulador de alegorías, porque ambos meten la mano al azar en el saco de los objetos para elegir algunos para su consagración, de los cuales saben que en sí mismos son arbitrarios y efímeros»⁶⁵. El paseo, entonces, puede ser una forma de filosofar si prevalece la necesidad de recordar, de entender y de experimentar lo que pasa en las interioridades de una sociedad, más allá de la moda y las Exposiciones Universales. El propio Benjamin al respecto nos dice que: la embriaguez anamnética con la que el *flâneur* «marcha por la ciudad no solo se nutre de lo que a éste se le presenta sensiblemente ante los ojos, sino que a menudo se apropiá del mero saber, incluso de los datos muertos, como de algo experimentado y vivido»⁶⁶.

El último sendero de libertad en Benjamin que nos queda por ver es su suicidio que, como apuntamos más arriba, ocurrió en 1940. Pensamos que tal acto marca la máxima expresión de su espíritu libre. Como dice Hannah Arendt en el breve texto *Nosotros: los refugiados*, el suicidio «es la última y suprema garantía de la libertad humana»⁶⁷. Benjamin fue fiel a su concepción de que la libertad debe trascender siempre las inmanencias cerradas sean éstas de carácter político, intelectual, sociológico o de otra índole. En este caso tuvo la percepción, para algunos

críticos equivocada, de que no existía una salida por lo que tomó una decisión drástica en la que, probablemente, consideró innegociables su vida física, intelectual y sus 'placenteras aficiones'. Esto explicaría, en parte, su gran preocupación por resguardar, de la mirada fascista, sus últimas producciones teóricas, todavía inconclusas.

Conclusión: Benjamin como precursor de constelaciones filosóficas

Hicimos un recorrido en torno al concepto de libertad en Benjamin con la plena conciencia de que cualquier intento de analizar su pensamiento debía ir en paralelo con la idea de que no se podían dar interpretaciones definitivas o abarcadoras. Esto porque nos enfrentamos a un autor complejo. En primer lugar, abordó un amplio repertorio de temas: el drama alemán, el Romanticismo, la historia, el lenguaje, la traducción, el cine, la fotografía, París, el marxismo, la narración, la crítica literaria, la historia, entre otros. Todos de una manera original, fragmentaria y polémica. En segundo término, se movió estilísticamente entre la prosa, el fragmento, los aforismos, las alegorías y las citas y, en función del contexto y sus intereses, se situó entre los de la narrativa, la crítica literaria, la historiografía o la filosofía. Es, precisamente, desde esta profusión de opciones que consideramos que Benjamin es un «precursor» en el uso del método de la constelación que, en sentido amplio, se expresa como la «manifestación de una teoría epistemo-crítica practicable»⁶⁸ en la que se diluye la dualidad sujeto-objeto y se crean imágenes transformadoras.

Una constelación, que en su etimología significa grupo (*cum*) de estrellas (*stella*) que forman una figura típica, tiene en el caso de Benjamin la función de alegoría para dar cuenta de dispares realidades, cosas, seres humanos comunes, pensadores, literatos y acontecimientos que puestos en relación de una forma inusual o creativa permiten aproximarse e interpretar grandes figuras: la sociedad moderna, la historia,

la mercancía, el arte y el lenguaje. Tiene razón Arendt cuando advierte que a Benjamin le interesaba la correlación entre «una escena callejera, una especulación en el mercado de cambios, un poema, un pensamiento, con la línea oculta que los mantiene unidos y le permite al historiador o al filólogo reconocer que todos deben situarse en el mismo período»⁶⁹. Cada enfoque de la realidad exigió de Benjamin mucha imaginación para lograr constelaciones críticas, y esto a partir de la constatación de que «el siglo XIX acarrea el giro decisivo que tuvo lugar en el siglo XX»⁷⁰. En este proceso productivo lo impulsaba tanto la idea de que las cuestiones examinadas revelan sus secretos no a un dominio racional totalizador sino a un acercamiento fragmentario como la certeza de que sus reflexiones filosóficas no iban a tener, a corto plazo, los efectos transformadores requeridos en su sociedad.

Tratamos de aplicar, en este artículo, el mismo criterio de constelación al propio pensamiento benjaminiano para abordar el tema de la libertad, en los ámbitos político y privado. Relacionamos aquellos conceptos que consideramos imprescindibles para lograr cierta 'figura' interpretativa: huella, iluminación, alegoría, memoria, cine. Estamos conscientes de que es el lector el que dará el veredicto final de si se logró o no el objetivo propuesto.

Pensamos que el estilo peculiar de Benjamin de aproximarse a lo intrincado de la vida pública e individual marcó un derrotero en el que se conjuga el compromiso intelectual, la actitud crítica, la persistencia por desentrañar lo oculto o desvelar lo olvidado, la osadía de relacionar teorías consideradas contradictorias, la apertura frente a las objeciones y, sobre todo, la firmeza para defender la libertad en todos sus contornos existenciales. Algunos de estos atributos han perdido, en una sociedad escéptica como la actual, su fuerza persuasiva. No obstante, consideramos que de ponerse en práctica estas virtudes, comprenderíamos mejor nuestra situación de 'catástrofe' y actuaríamos con mayor tino político. No se trata de imitar a un autor de forma mecánica sino de 'tomar en

serio' la situación con la clara conciencia de que una vida sin totalitarismos es una responsabilidad ineludible, y que las catástrofes son puntos de partida para la renovación y la libertad.

Por otro lado, la permanente actualidad de Benjamin va depender en que audaces intérpretes elaboren nuevas constelaciones a partir de los múltiples fragmentos dejados por el filósofo alemán, tanto en sus obras como en las reflexiones en torno a su vida. Esto supone superar los prejuicios ideológicos (políticos, éticos o religiosos) y romper determinados cercos academicistas que bloquean enfoques arriesgados o novedosos. Algunas interpretaciones clásicas han arraigado sus ortodoxias con tal fuerza que el pensamiento benjaminiano ha quedado atrapado en el falso y paralizante dilema metafísico o marxista o ha sido execrado por sus posturas frente a la violencia, el capitalismo y la socialdemocracia o colocado 'en remojo' por sus coincidencias nada convenientes con autores como Carl Schmitt y Georges Sorel. Esto ha traído como consecuencia el que se haya fosilizado su espíritu combativo e innovador y, también, proscripto o marginado a todos aquellos que defendieron una visión disidente. La buena noticia es que ninguna aproximación a Benjamin puede ser tan elocuente que «dome» las fuerzas expansivas y transformadoras de las imágenes que emanan de sus obras.

NOTAS

1. MSc en Filosofía, mención Filosofía y Ciencias Humanas. Profesor e investigador del Instituto de Filosofía de la Universidad Central de Venezuela. En culminación de sus estudios doctorales en Filosofía, en la Universidad Simón Bolívar. Coeditor (junto con Omar Astorga y Carlos Kohn) del libro *La democracia radical* (Caracas, La Hoja del Norte, 2015). Entre sus publicaciones destacan «La solidaridad, un problema filosófico», «Bondades e infortunio de la democracia deliberativa», «La confrontación Habermas-Walzer»
2. CORRIPIO, Fernando, *Diccionario etimológico general de la lengua castellana*, Barcelona, Editorial Bruguera, 1973, p. 235.
3. BENJAMIN, Walter, *El libro de los pasajes*, Trad. Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera, Fernando Guerrero, Madrid, Ediciones Akal, 2005, p. 137.
4. BENJAMIN, Walter, Scholem, Gershom, *Correspondencia 1933-1940*, Trad. Francisco Rafael y Lupiani González, Madrid, Editorial Trotta, 2011, p. 26.
5. BENJAMIN, Walter, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Trad. Roberto J. Vernengo, Caracas, Monte Ávila Editores, 1970, p. 233.
6. Cf., ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Trad. Claudia Ferrari y Agustín Serrano de Haro, Barcelona, Editorial Gedisa, 2001, p. 166 y ss.
7. Cf., AMENGUAL, Gabriel, Cabot, Mateu y Vernal, Juan, *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Editorial Trotta, 2008, p. 63.
8. HABERMAS, Jürgen, *Más allá del Estado nacional*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Editorial Trotta, 1998, p. 138.
9. EAGLETON, Terry, *Walter Benjamin. Ohacia una crítica revolucionaria*, Trad. Julia García Lenberg, Madrid. Ediciones Cátedra, 1998, p. 26.
10. ADORNO, Theodor W., *Crítica cultural y sociedad*, Trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Ediciones Ariel, 1969, p. 130.
11. ABADI, Florencia, *Conocimiento y redención en la filosofía de Walter Benjamin*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2014, p. 10.
12. BENJAMIN, Walter, *La metafísica de la juventud*, Trad. Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1993, p. 111.

13. BENJAMIN, Walter, *El concepto de crítica de arte en el romanticismo – «Las afinidades electivas» de Goethe – El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*, Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Editor digital: Titi Villus (Madrid, Abada Editores, 2020). A partir de aquí *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán* será citado de manera independiente.
14. BENJAMIN, Walter, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Trad. Andrés E. Welkert, México, Editorial Itaca, 2008. Las citas las tomaré de esta versión.
15. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Trad. Bolívar Echeverría, Colombia, Ediciones Desde abajo, 2010. En adelante utilizaré esta edición para las citas.
16. BENJAMIN, Walter, *El origen del ‘Trauerspiel’ alemán*, op. cit., p. 245.
17. *Ibíd.*
18. *Ibíd.*, pp. 245-246.
19. *Ibíd.*, p. 176.
20. SCHOLEM, Gershom, *Walter Benjamin y su ángel*, Trad. Ricardo Ibarlucía, Laura Carugati, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 22.
21. BENJAMIN, Walter, *El origen del...*, op. cit., p. 302.
22. *Ibíd.*, p. 293.
23. *Ibid*, p. 226.
24. MAURA, Eduardo, *Las teorías críticas de Walter Benjamin*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2013, p. 122.
25. Cf., BENJAMIN, Walter, *La obra de...*, op. cit., pp. 52 y ss.
26. SCHOLEM, Gershom, *Walter Benjamin y...*, op. cit., p 25.
27. BENJAMIN, Walter, *La obra de...*, op. cit., p. 47.
28. EAGLETON, Terry, *Walter Benjamin*. O..., op. cit., pp. 55-56.
29. *Ibíd.*
30. ARANGUREN, José Luis, *La cultura española y la cultura establecida*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, p. 77.
31. Cf., BENJAMIN, Walter, *La obra de...*, op. cit., p. 94.
32. *Ibid.*, p. 95. Cursiva de Benjamin.
33. Cf., ROMERO, Aníbal, *Fascismo, Democracia y teoría política*, Caracas, Editorial Panapo de Venezuela, 2004, pp. 181-193.
34. Cf., BENJAMIN, Walter, *La obra de...*, op. cit., p. 100.
35. MATE, Reyes, *Contra lo políticamente correcto. Política, Memoria y justicia*, Buenos Aires, Editorial Altamira, 2006, p. 52.
36. Cf., BENJAMIN, Walter, *La obra de...*, op. cit., p. 89.

37. ECHEVERRÍA, Bolívar, *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*, Bogotá, Ediciones desde abajo, 2010, p. 110.
38. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la...*, op. cit., p. 70 [Tesis Xva].
39. HABERMAS, Jürgen, *Identidades nacionales y postnacionales*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Editorial Tecnos, 1994, p. 88.
40. Cf., HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Trad. Manuel Jiménez Redondo, Buenos Aires, Taurus Ediciones, 1989, p. 22.
41. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la...*, op. cit., p. 24 [Tesis IX].
42. GALLY, Adolfo, *Historia a contrapelo. Una constelación*, México, Ediciones Era, 2006, p. 80.
43. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la...*, op. cit., p. 29 [Tesis XIV]. Cursiva del autor.
44. LOWY, Michael, *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura de las tesis «Sobre el concepto de historia»*, Trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 161.
45. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la...*, op. cit., p. 20 [Tesis II].
46. MATE, Reyes, *Por los campos de exterminio*, Barcelona, Anthropos Editorial, 2003, p. 126.
47. LILLA, Mark, *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*, Trad. Nora Catelli, Caracas, Editorial Melvin, 2005, p. 106.
48. ARANGUREN, José Luis, *La cultura española...*, op. cit., p. 80.
49. Cf., BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la...*, op. cit., p. 19.
50. SCHOLEM, Gershom, *Walter Benjamin y...*, op. cit., p. 23.
51. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la...*, op. cit., p. 41 [Tesis XVIIa].
52. *Ibid.*, p. 21 [Tesis IV].
53. *Ibid.*, p. 20 [Tesis II].
54. *Ibidem*.
55. MARRANO, Giacomo, *La pasión del presente. Breve léxico de la modernidad-mundo*, Trad. Carlos Cuéllar, Barcelona, Editorial Gedisa, 2011, pp. 97-98.
56. BENJAMIN, Walter, *Tesis sobre la...*, op. cit., p. 19.
57. SARLO, Beatriz, *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 28.
58. *Ibidem*.
59. LEIBOVICI, Martine, «En la grieta del presente: ¿mesianismo o natalidad. Hannah Arendt, Walter Benjamin y la historia», en *Al Margen*, marzo-junio, 2007, p. 205.

- 60.** BENJAMIN, Walter, *Poesía y capitalismo. Iluminaciones 2.* Trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus Ediciones, 1980, p. 183.
- 61.** Cf., «Historia y colecciónismo: Eduard Fuchs», en Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Trad. Jesús Aguirre, Madrid, Taurus Ediciones, 1973.
- 62.** BENJAMIN, Walter, *Poesía y capitalismo...*, op. cit., p. 183.
- 63.** BENJAMIN, Walter, *Personajes alemanes*, Trad. Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1995, p. 55.
- 64.** BENJAMIN, Walter, *El libro de...*, op. cit., p. 803.
- 65.** EAGLETON, Terry, *Walter Benjamin. O...*, op. cit., p. 53.
- 66.** BENJAMIN, Walter, *El Libro de...*, op. cit., p. 422. El concepto de *flâneur* es mucho más complejo de lo que en este trabajo hemos expuesto. La razón de nuestra ‘simplificación’ era resaltar, exclusivamente, los aspectos positivos de la condición de «paseante» y su relación con la libertad personal de Benjamin. Para una ampliación del tema véase «El *flâneur*» en Walter Benjamin, *Poesía y capitalismo...*, op. cit., pp. 49-83.
- 67.** ARENDT, Hannah, *Escritos judíos*, Trad. Eduardo Cañas, Miguel Candel, R.S. Carbó y Vicente Gómez, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2009, p. 357.
- 68.** MAURA, Eduardo, *Las teorías críticas...*, op. cit., p. 77.
- 69.** ARENDT, Hannah, *Hombres en tiempos...*, op. cit., p. 171.
- 70.** MAURA, Eduardo, *Las teorías críticas...*, op. cit., p. 186.

**SIMONE WEIL:
Desgarro y desarraigo.
Pensando un tiempo ominoso**

Prof. Flor Izcaray

Resumen

Este trabajo busca aportar novedosas coordenadas desde la filosofía política de Simone Weil, para trascender los modelos comprehensivos de la ciencia política convencional y hallar nuevos sentidos de la comprensión. El argumento central que se expone es la idea arendtiana de lo inagotable de su naturaleza, así como su significado ontológico para la libertad. Asunto en el que también abona Weil para radicalizar los senderos epistémicos de una fenomenología del dolor que integre gnoseología y experiencia.

Como se alcanzará a leer en esta interpretación, Simone Weil fue una pensadora de su tiempo que no se detuvo, durante su breve marcha, en buscar incesantemente la verdad. Dejó penetrantes, potentes y desafiantes ideas. Con este trabajo se pretende entonces entrar en su texto -sin alterarlo como acontecimiento-, para hallar los contextos y las estructuras de pensamiento que buscó modificar en nuevas ideas políticas y sobre lo político.

De igual modo, se agrega a esta revisión la significación política de la propuesta weiliana en el sentido de practicar el no-olvido del mundo o la indiferencia a la humanidad sufriente. De allí su indiscutible aporte a los estudios sobre los fenómenos totalitarios. Para ello, se revisan dos nociones centrales en su filosofía: desgarro (*malheur*) y desarraigado. A partir de ellas, se van entrelazando conceptos como fuerza, poder, libertad, política, espíritu y bien absoluto.

Descriptores: Simone Weil, filosofía política, comprensión, libertad, totalitarismo.

*Nunca se vio el individuo tan a merced de una colectividad ciega, y nunca se vieron los hombres más incapaces no solo de someter sus acciones a sus pensamientos, sino hasta de pensar.*²

Este escrito está inspirado en los *tiempos* difíciles que nos ha tocado vivir. Y más allá de lo complicado, lo que nos genera mayor perturbación, es el aprieto de comprenderlos. Sobre todo, en su más temible contemporaneidad. Pues lo sufrimos como el momento liminar que es.

Como bien dice Hannah Arendt en su ensayo de *Comprendión y Política*, «La comprensión, a diferencia del disponer información y del conocimiento científico correctos, es un proceso complicado que nunca termina y mediante el cual, en un proceso de cambio y variación constantes, llegamos a aceptar la realidad y a reconciliarnos con ella, esto es, tratamos de encontrarnos a gusto con el mundo.»³ Esto es mi más franco deseo: comprender, para amar al mundo que me tocó vivir.

En esta exploración de candiles en la que me he empeñado desde hace un tiempo para plantarme [casi que existencialmente] frente a esta inenarrable tiniebla intelectual, he conseguido tesoros soterrados por las convenciones. Por esto que me he atrevido en llamar *la modelista politológica*. Frente a autores y propuestas teóricas que se hallan enmudecidas ante tanta cosa extraña e inadvertida que hoy *sobrevuela* nuestra creación política, urgen expresiones e intermedios interpretativos distintos. Es así como Simone Weil entra en esta escena que hoy vengo a mostrarles.

En un caso que me resulta un tanto afín a Walter Benjamin, su obra aun es de reciente compilación o sistematización en editoriales a las cuales podemos ir teniendo acceso. Su prosa no es positiva ni busca crear modelos ilusorios sobre una política normativa o del deber ser. Es una especie de **fenomenología del dolor** que alberga una época signada por *pulsiones totalitarias* e impulsos de proyectos de dominación que desafían la vida en libertad.

Con Weil el reto epistémico es distinto. Primero por su compromiso inquebrantable con la búsqueda de la verdad. Segundo, por su apuesta metodológica de no alejarse de la radicalidad del pensamiento y de las ideas. Y, por último, por asentar el pensamiento en la experiencia. Esto la llevó a lo que hoy la identifica como una autora de difícil encierro metodológico: buscó pensar lo político desde una inclinación espiritual.

Es allí donde me propongo presentarles hoy las nociones de desgarro (*malheur*) y desarraigamiento como categorías válidas sobre lo político. Porque parte de la actual dificultad de las teorías clásicas para abordar la comprensión del peligro de la libertad individual ante la irrupción totalitaria.

Para compartir con ustedes esta reflexión, ordené los siguientes elementos:

- Un itinerario espiritual ante la fatalidad. Notas biográficas sobre la autora.
- El problema de la fuerza, la opresión y la inevitabilidad totalitaria.
- Para comprender lo político desde el desgarro. ¡Nos toca arraigarnos!
- Comprensión y libertad.
- Notas finales. Rescatar la política para el bien.

Un itinerario espiritual ante la fatalidad. Notas biográficas sobre la autora.

Simone Weil es de esas pensadoras que nos lanzan al riesgo de desmontar planteamientos y cuestionar creencias y convenciones. Al leer sus textos uno siente una directa sacudida en las seguridades epistémicas. Al leer sobre su vida, esa genial coherencia entre sus postulados filosóficos y la búsqueda mística a través de acciones y experiencias, no advertimos más que su genialidad y su cabal búsqueda de la verdad.

Como muchos de sus estudiosos nos advierten, Weil vivió siempre en ese límite que para algunos pudiera resultar una pérdida de la

cordura, pero resulta que no es más que la apuesta que ella hizo contra la indiferencia, la mentira y la incoherencia. Más bien vivió en un permanente asombro ante el sufrimiento del mundo. Porque a cambio de ser vista como una especie de santidad, quiso dejar su aporte para que el mundo dejara de ser uno dominado por la fuerza e insensible ante el dolor y la belleza.

Es esta la interpretación que hoy les vengo a compartir. Una especie de aventura espiritual justo en un momento insoportable y de extraordinaria realidad histórica. Desastre, catástrofe y desafío indetenible a nuestro destino: la libertad.

Simone Weil nace en París el 3 de febrero de 1909 en una familia de clase media con un nivel cultural muy elevado y una especial sensibilidad para el arte y la música. Los Weil eran judíos agnósticos, plenamente asimilados y ajenos a su tradición de origen.

En su formación intelectual vale destacar la gran importancia de su encuentro con Alain, Émile Chartier⁴, su maestro en el instituto, quien la ayudará a entrar en contacto con la filosofía griega, especialmente con Platón, y despertará en ella su temprana preocupación política. Como escribe Simone Pétrement, amiga y biógrafa de Simone Weil, en la clase de Alain comienza su filosofía. Aunque, con tan solo dieciséis años, ya parecía haber elegido su camino: la rebelión contra el orden social, la severidad respecto a los poderes y la elección de los pobres por compañeros.

Nunca dejó de compaginar su reflexión filosófica, su misticismo y la actividad social y política. Desde muy temprana edad asumió el estremecimiento ante el mundo. Tanto para comprenderlo como para sufrirlo y amarlo. Desde sus primeros escritos (1925) hasta sus reflexiones finales (1943), tuvo agudeza premonitoria.

El avance de Hitler y las experiencias históricas de resistencia ante el poder opresivo. La caída del movimiento obrero alemán, la subordinación de los partidos comunistas occidentales al aparato estatal

soviético, su incisiva crítica al estalinismo y al fascismo, la convirtieron en una pensadora adelantada en denunciar el poder totalitario. Sus planteamientos proféticos hoy resultan asombrosos, pues a su muerte en el año 1943 en Inglaterra, no se asomaban siquiera muchos de los desenlaces que luego vivió la humanidad.

De su principal y honda crítica quiero destacar la que observó en su famoso tránsito por la fábrica y todo su despliegue por el mundo de los obreros sobre el problema de la técnica y el régimen de la producción como temibles causas de opresión. Y describiendo esta **nueva forma de opresión**, definió unos rasgos que nos pueden ayudar a pensar nuestro momento:

- Impersonal
- Instrumental
- Carente de toda finalidad que no sea la fuerza

Weil buscó en la expresión de la desgracia callada, el cansancio, el miedo, la humillación y la angustia, la languidez de las facultades mentales a las que conduce la moderna servidumbre. Así quiero revelar sus palabras: *en la fábrica, me confundía en los ojos de todos, incluso en los míos ... con la masa anónima. Y de este modo, la desdicha de los otros entró en mi carne y en mi alma.* Desde su propia vivencia se desveló por alarmarnos sobre la peor de las pesadillas del hombre: **dejar de pensar para creer que no se sufre.**

Luego de este desgarro, avanza en la noción de desarraigo, para confirmar sus peores augurios sobre la imposibilidad de contrarrestar el Estado totalitario. No le queda más que radicarse en el camino del alma como el más seguro punto de intersección entre la perfección divina y la desgracia de los hombres.

El problema de la fuerza, la opresión y la inevitabilidad totalitaria.

Empiezo pues a implicar mi contemporaneidad en los textos y expresiones weilianas. En una especie de ejercicio del *ángel benjamíniano*

de la historia. Pues si el siglo xx fue el de la novedad totalitaria, el que hoy vivimos nos es más la imposibilidad de voltearnos hacia el futuro.

Seguimos viendo la continuidad espantosa de *una única catástrofe que amontona infatigablemente ruina tras ruina*. Y es por eso por lo que nunca debemos dejarnos de preguntar sobre el pasado: ¿qué voces no hemos escuchado, que nos mantenemos repitiendo la misma catástrofe?

Vivir este momento tan existencial, sacar de él una experiencia epistémica y además no sufrir desencanto, es una tarea colosal (discúlpeme el cliché). Sobre todo, por el agotamiento sistemático e indetenible de muchos significados, categorías y nociones que hoy palidecen ante la abrumadora *deshumanidad* y su instrumental de la biodominación⁵.

Partiendo de la experiencia histórica de los totalitarismos, podemos tomar a diversos autores que han dedicado sus reflexiones y estudios a buscar el sentido propio de la política y nuestras acciones como ciudadanos y supervivientes. Sin descuidar la revisión de lo que es propiamente político, es necesario considerar el papel de la violencia, la fuerza y el conflicto.

Autoras como Arendt y Weil que no dejan de incorporar al pensamiento y al amor por el mundo como el sentido mismo de la política. De allí su insistencia en la correspondencia entre la experiencia, la búsqueda del sentido y la forma en que comprendemos.

Ambas autoras ven en la vida común, en el encuentro con el otro y en nuestra facultad de pensar los motivos de la política, tanto para una vida libre como por la búsqueda de un mundo menos despreciable. Derribar la indiferencia frente al otro, denunciar la cosificación de las personas y no callar ante el terror totalitario, son los impulsos que *radicalizan* la noción misma de la política.

Quizá el punto de no coincidencia es el cómo acercarnos al sufrimiento del mundo, que Weil ve como inevitable. Mientras Arendt no

incorpora la compasión, la filósofa francesa la rescata como un cigoñal entre el espíritu y el accionar político⁶.

Se trata de la inquietud sobre el *amor mundi* agustiniano y los efectos «del olvido del mundo»⁷ convertido en experiencias totalitarias. Así lo testimonian estas palabras: «Hallarse uno referido al mundo y concernido por sus asuntos, es propio de la ‘condición humana’, que es una condición política; y la forma negativa de esta relación es una suerte de impoliticidad, que Arendt llama acosmia o carencia de mundanidad (*unweltlichkeit*).»⁸

Sobre este asunto del vacío existencial y la exaltación de la violencia y el terror es que se montan proyectos opresivos con pulsiones totalitarias.

Sociedad opresiva y totalitarismo

En la sociedad opresiva de la que habla Weil es fácil levantar mitos. Sobre todo, porque el poder se cimenta en la reversión de la relación medios-fines y se exalta al que manda y al obediente sumiso. Todo queda supeditado a la alimentación de la opresión que apaga lo individual, desde las ciencias hasta el aparato de dominación material. Y así Weil hace una temprana advertencia que hoy es una realidad:

No debemos extrañarnos entonces de la aparición de regímenes ‘totalitarios’ sin precedentes en la historia. Suele decirse que la fuerza es incapaz de domar al pensamiento; pero para que esto sea cierto, tiene que haber pensamiento. Donde las opiniones infundadas suplen las ideas, la fuerza lo puede todo. (...) es la ausencia de pensamiento libre la que hace posible que se impongan por la fuerza doctrinas oficiales totalmente desprovistas de significado. A decir verdad, un régimen así incluso logra aumentar de forma considerable el entontecimiento general, y hay poca esperanza para las generaciones que hayan crecido en las condiciones que dicho

régimen suscita. En nuestros días, toda tentativa para embrutecer a los seres humanos encuentra a su disposición medios poderosos.⁹

En totalitarismo los hombres renuncian a sí mismos por el poder de las cosas. Los medios poderosos oprimen, mientras que los débiles se vuelven enteramente inoperantes. Nada más contundente y verdadero que lo que escribió Weil sobre lo abrumadora que resulta la vida de los individuos en sociedades tomadas por la fuerza totalitaria. Y eso que no llegó a testimoniar el desenlace de las experiencias totalitarias de su tiempo; y ni qué decir del nuestro.

Hago paráfrasis. Cuando los oprimidos han buscado congregarse y sumar capacidades para ejercer una influencia *real*, estas agrupaciones, sea en partidos o en sindicatos, *llegan a reproducir en su seno todas y cada una de las degeneraciones del régimen* que juraban reformar o derribar.

Desde la típica organización burocrática, acentuando la desastrosa inversión de la relación medios y fines que abona el terreno del desprecio del individuo. Asimismo, la separación entre el pensamiento y la acción, que exalta el mecanicismo y se vale del entorpecimiento como instrucción, hasta perfeccionar la mentira y la propaganda para *suplantar* verdad.

Lo único que salva cualquier esfuerzo político es una cooperación de poderosos y débiles en una **descentralizada vida social**. Por supuesto, que esto debería provocar sacudidas en una civilización erigida en la rivalidad, la lucha, la guerra. Weil ve esto como un sueño imposible. Pareciera que solo queda el destino de oprimir con la esperanza de liberar.

Aprovecho este momento para compartir un texto del que podemos extraer algunas provocadoras lecciones y posibilidades. Sobre todo, por el esfuerzo organizacional, moral y existencial de acciones para «(...) desacoplar un poco los engranajes de la máquina que nos tritura; aprovechar la menor ocasión de despertar un poco el pensamiento dondequiera que sea posible; promover todo lo que sea capaz, en el ám-

bito de la política, la económica o la técnica, de dar aquí y allá al individuo una cierta libertad de movimientos al interior de las cadenas que le impone la organización social.»¹⁰

Nihilismo militante y negación de las tradiciones.

*Ideológicamente hablando, el nazismo comienza sin una base tradicional y sería mejor tomar conciencia del peligro que entraña esta negación radical de cualquier tradición, que ha constituido el principal rasgo del nazismo desde el principio (...).*¹¹

Quise incorporar el asunto del vacío para adelantar una de las nociones weilianas que hoy les presento: el desarraigo. Y antes quiero dejar unas precisiones.

Lo llamo nihilismo militante es para diferenciarlo del nihilismo epistemológico que nos puede ayudar a hurgar en las convenciones y voltear la mirada a tesoros ocultos de la comprensión. Pues comprender es nuestro mayor acto de libertad.

Cuando hago referencia al escepticismo militante me refiero al que se proyecta como una especie de sustrato ideológico a partir del cual se ha tejido todo un dispositivo cultural e intelectual, que ha permeado la vida social para el desencanto y la furia colectiva. Hoy muchos profesan el nihilismo y se autoproclaman nihilistas con orgullo y militancia.

Cuando notemos los gravísimos problemas civilizatorios en el plano cultural, moral y político pensemos en la peligrosa implicación de la copa vacía y de lo innoble que hoy toma al poder en diversos sitios de la humanidad. Ese argumento existencial de lo definitivo, del borrón y la cuenta nueva. Aquella *torsión heideggeriana* del no retorno. El ser sin fundamento, el no-sujeto manipulable por un Dios definitivo y bloqueador. El ser de lo indefinido, cuyo horizonte es el abismo¹². Deján-

donos un delicado equilibrio: la libertad «plena» de una vida mortal sin la urgencia de lo trascendente ni exigencia de redención.

Esto último es de una importante implicación para la política. Sobre todo, cuando nos referimos al mal extremo de los totalitarismos frente a la política como nuestra mejor posibilidad para una vida común, libre, digna y plural. Por eso una pista importante es que **seamos conscientes de las complicaciones del nihilismo** como fundamento para el pensamiento político y su horizonte.¹³

Lo que quiero aprovechar es dejarles la tesis de que los totalitarismos se erigen y sostienen del derrumbamiento de toda tradición y de la extracción de las raíces espirituales de las sociedades. Creando de este modo el desarraigo weiliano que veremos más adelante.

El hombre deja de buscar su sentido y se dedica a enfrentar el peligro de una destrucción absoluta. Opta, de este modo, por convertirse en una máquina devastadora. La mentira empieza a ser atractiva frente al desmoronamiento de las estructuras sociales y políticas. Sobre todo, porque se refiere a ciertas experiencias y anhelos fundamentales.¹⁴

La Fuerza y el amor

En este punto ya es hora de empezar a destacar los aportes de Simone Weil sobre la noción de la fuerza.¹⁵

En su lectura sobre la Ilíada, Weil enfoca a la fuerza como el «héroe central» de toda transformación política, social y existencial. La fuerza de los hombres que somete a los hombres. Destacando que estas relaciones de la fuerza modifican el alma humana: la arrastra, la ciega, la doblega. Por supuesto, *aquella fuerza que mata de manera sumaria y grosera*.

De igual modo Weil habla de aquella fuerza que no mata, al menos por ahora. Aquella que transforma al hombre en piedra. De este modo llega otro contundente pilar del aporte de esta autora al estudio del totalitarismo: **La cosificación del hombre**.

Del poder de transformar un hombre en cosa matándolo procede otro poder, mucho más prodigioso aun: el de hacer una cosa de un hombre que todavía vive. Vive, tiene un alma, y sin embargo es una cosa. Ser muy extraño, una cosa que tiene un alma; extraño estado para el alma. ¿Quién podría decir cómo el alma en cada instante debe torcerse y replegarse sobre sí misma para adaptarse a esta situación? No ha sido hecha para habitar una cosa, y cuando se ve obligada a hacerlo no hay ya nada en ella que no sufra violencia.¹⁶

Se trata de aquella frase que usa Giorgio Agamben de los *muertos vivientes*¹⁷, pues ni esclavo se llega a ser en el intento totalitario de desalmarnos. Pues lo que se busca, en palabras de Weil, es *la pérdida de toda vida interior*. Por ello su insistencia en el pensamiento y el alma como la mayor resistencia ante las pulsiones totalitarias que se ocultan en todas las sociedades.

El que posee la fuerza avanza en un medio no resistente, sin que nada, en la materia humana que lo rodea, pueda suscitar entre el impulso y el acto ese breve intervalo en que se aloja el pensamiento. Donde el pensamiento no tiene cabida, ni la justicia ni la prudencia existen. Por eso los hombres de armas actúan dura y locamente. [...] Al usar su poder nunca piensan que las consecuencias de sus actos los obligarán a inclinarse a su vez. [...] De esa manera aquellos a quienes la fuerza es prestada por la suerte perecen por contar demasiado con ella.¹⁸

Por supuesto, no debemos dejar de reconocer el propio límite de la fuerza, y por lo tanto también de los totalitarismos. No son del todo invencibles. Pues al intentar una y otra vez ir más allá de la fuerza de que disponen, ignoran que es limitada. Quedando despachados sin recursos al azar, y las cosas dejan de obedecerles ya. De aquí esta magistral cita de Weil:

Esta sanción de un rigor geométrico, que automáticamente castiga el abuso de la fuerza, fue el objeto primero de meditación entre los griegos. [...] pero Occidente la ha perdido y ya ni siquiera tiene en sus lenguas palabras para expresarla; las ideas de límite, de medida, de equilibrio, que deberían determinar la conducta de la vida, solo tienen un empleo servil en la técnica. No somos geómetras más que ante la materia; los griegos fueron primero geómetras en el aprendizaje de la virtud.¹⁹

Es cierto que, en sistemas basados en la violencia, *el vencedor del momento se siente irreducible*. Pero no perdamos de vista que inevitablemente les llega el destino: el crimen termina aplastando a los que toca, y ocurre que vencedores y vencidos terminan en la misma miseria. Y aquí deja Weil otra luz:

Un uso moderado de la fuerza, que es lo único que permitiría escapar al engranaje, demandaría una virtud más que humana, y tan rara como el mantenerse digno en la debilidad. Por otra parte, la moderación no carece siempre de peligro; pues el prestigio, que constituye más de las tres cuartas partes de la fuerza, está formado ante todo por la soberbia indiferencia del fuerte por los débiles, indiferencia tan contagiosa que se comunica a aquellos que son su objeto. Pero de ordinario no es el pensamiento político el que aconseja el exceso.²⁰

Quiero en este punto destacar de la filósofa francesa la importancia de las paradojas y aporías en estos procesos de comprensión que no se agotan en los modelos teóricos. Pues si al mismo tiempo reconoce la importancia de la razón en la política, advierte sobre el peligro de que «las palabras razonables caigan en el vacío».

Nos topamos también con la terrible realidad de la guerra y las posibilidades del pensamiento. Sobre todo, porque se interpela con la noción de la muerte: «el pensamiento se vuelve incapaz de pasar de un día a otro sin atravesar la imagen de la muerte. (...) El alma sufre violencia todos los días. Cada mañana el alma se mutila de toda aspiración, porque el pensamiento no puede viajar en el tiempo sin pasar por la muerte. Así la guerra borra toda idea de fines, hasta la de los fines de la guerra. Borra el pensamiento mismo de poner fin a la guerra.»²¹ Sin necesidad de un bombardeo ni la inminencia de una tanqueta a su lado, dígame si vivir en la Venezuela de hoy no le genera esta misma angustia.

Igual siempre nos queda nuestra fuerza humana de la liberación. Y llegan más contradicciones y dilemas. La propia búsqueda de nuestra liberación encierra formas trágicas, extremas y de destrucción. Acá dos frases geniales de Weil:

...no puede creerse que todas esas cosas cesen de morder el alma si la embriaguez de la fuerza no las ahoga...

*Es necesario, para respetar la vida de otro cuando se ha debido mutilar en sí mismo toda aspiración a la vida, un esfuerzo de generosidad que rompe el corazón.*²²

El totalitarismo dibuja un cuadro uniforme de horror. Si para Arendt es banal, para Weil es monótono e incoloro. No obstante, gracias a nuestra imaginación y libertad interna, buscamos siempre momentos luminosos, que habitan en el alma.

El alma que se despierta así, en un instante, para perderse pronto bajo el imperio de la fuerza, se despierta pura e intacta; no aparece en ella ningún sentimiento ambiguo, complicado o turbio, solo el coraje y el amor tienen lugar. A veces un hombre descubre así su

alma deliberando consigo mismo, cuando ensaya, [...] sin ayuda de los dioses ni de los hombres, enfrentar completamente solo su destino. Los otros momentos en que los hombres descubren su alma son aquellos en que aman (...).²³

Weil trabaja otra noción clave siempre en política y más aún con las experiencias totalitarias: el poder. Para ella, el poder solo constituye un medio. Son las cosas y no los hombres los que imponen los límites y sus leyes. Para acabar con la opresión hay que acabar con las fuentes que la generan: monopolios, secretos mágicos, armamentos, moneda... y Weil sentencia una esperanza: «(...) la concentración del poder y la agravación de su carácter tiránico no tendrían límites si no los hubiera por suerte en la naturaleza de las cosas.»²⁴

Como bien señala esta autora, la opresión no es algo providencial. Más bien es creada y necesitada por la vida social donde se invierte la relación medio-fin. Pero el poder choca también consigo mismo, con la facultad de controlar. Ella dice que ninguna mente puede abarcar un cúmulo de ideas a la vez. Y aquí acaba con los soñadores totalitarios cuyos discursos colectivistas atraen, pero traiciona: el poder colectivo es una ficción.

Las facultades de examinar, comparar, pensar, decidir, combinar son en esencia individuales, y por ende lo mismo ocurre con el poder, cuyo ejercicio es inseparable de dichas facultades; en el fondo, el poder colectivo es una ficción.²⁵

Mucho para *un* solo hombre, que deberá tener una capacidad individual única en inteligencia, capacidad de trabajo y firmeza de carácter. Y sobre todo dependerá de «las condiciones objetivas de control», y aquí un elemento clave que determina la ruina totalitaria: se ensancha más de lo que puede controlar; manda más de lo que puede imponer;

gasta más de lo que tiene. Y así lo que queda es el parasitismo, derroche y desorden. ¡No sé si esto les suena familiar!

Ante un régimen opresivo Weil no tiene tabú alguno en asegurar que **la fuerza es un elemento que debe estar presente en la política**, pues con las experiencias totalitarias quedaron palpables las posibilidades malignas del hombre, como condición previa de cualquier pensamiento político moderno. A Weil le resultan inevitables y existenciales. Este es un importante aporte de su reflexión.

Igualmente habla de una no-fuerza que es más enérgica que la fuerza. Es exterior, viene de abajo hacia arriba como todo lo que crece (y no de arriba hacia abajo como la gravedad). Es el amor en forma de justicia. Porque **también el amor lucha y hace la guerra**. Pues sin amor solo hay vileza. De hecho, a la filósofa francesa le decían la pensadora guerrera. Y aquí conecto con la frase de Albert Camus sobre la espada y el espíritu. El amor como fuente de quien empuña el acero contra el mal. Es la valentía contraria a la brutalidad de la fuerza armada.

La aceptación del vínculo inevitable entre el amor y la guerra es una perspectiva claramente weiliana. Cuando la razón empuña la espada es para odiar al vicio y amar a la virtud. Así es la palabra de Dios, como la espada de este doble filo: parte el alma en dos, el bien y el mal.

Cierro este acápite con estas palabras hermenéuticas de Roberto Esposito que me resultan esclarecedoras para comprender más de cerca a Weil: «Amar la realidad significa entender que toda la realidad -incluida la lluvia y el granizo e incluso el viento más frío- es amor.»²⁶

Para comprender lo político desde el desgarro. ¡Nos toca arraigarnos!

Simone Weil como pensadora nos ofrece una combinación sublime, extraña, extravagante y única. Acepta el mal como semilla de toda creación, de todo nacimiento, de toda nueva posibilidad. De allí que no aplana la posibilidad de una catástrofe en una época histórica. Y deja

una pregunta que voltea varios supuestos gnoseológicos y morales de nuestra manera de aceptarnos y comprendernos como seres finitos que están en la mundanidad.

En la obra weiliana encuentro algunas similitudes con Arendt en cuando a la búsqueda de la verdad y los caminos de comprensión como nuestras auténticas facultades humanas que nos hacen seres ontológicamente libres. La diferencia es que Weil no ubica en dos planos el pensamiento y las necesidades humanas. Más bien las ubica como parte de nuestra más íntima fuerza para la libertad:

Mientras el hombre soporta tener el alma llena de sus propios pensamientos, y de sus ideas personales, está enteramente sometido hasta en sus más íntimos pensamientos a la coerción de las necesidades y al juego mecánico de la fuerza. Y yerra si cree que es de otro modo. Pero todo cambia cuando, en virtud de una atención auténtica, vacía su alma para dejar que entren en ella los pensamientos de la sabiduría eterna. Entonces lleva en sí las mismas ideas a las que está sometida la fuerza.²⁷

Es por nuestra capacidad de pensar que estamos por encima de todo colectivismo («las colectividades no piensan»). Tenemos la capacidad de juzgar y así sobrevolar la contienda social. Weil dice que «(...) la sociedad menos mala es aquella en la que el común de los hombres se encuentra obligado la mayor parte del tiempo a pensar actuando, tiene mayores posibilidades de control sobre el conjunto de la vida colectiva y goza de mayor independencia.»²⁸

Weil apuesta a la razón y al pensamiento como las únicas facultades que nos hacen libres y nos regala la inagotable posibilidad de una sociedad no opresiva, pues representa *la suprema dignidad del hombre*. La humanidad albergaría menos peligros si la política fuese menos instrumental y más pensativa.

Y por ello aprovecho esta cita de Arendt que nos viene ajustada a nuestra situación política en esta experiencia totalitaria:

Entre las graves dificultades que presenta la comprensión de esta nueva forma de dominio -dificultades que son, al mismo tiempo, prueba de que nos enfrentamos a algo nuevo y no a una simple variante de la tiranía- está la de que no solo todos nuestros conceptos políticos y definiciones son insuficientes para entender los fenómenos totalitarios, sino que también nuestras categorías de pensamiento y criterios de juicio parecen explotarnos en las manos en el momento que intentamos aplicarlos.²⁹

Es icónica la frase de Arendt de que no tenemos que comprender al totalitarismo para saber que vivimos una experiencia totalitaria, ni mucho menos para luchar en su contra.

Nuestros procesos de comprensión son inagotables y no se acotan a la propiedad de información y ni al logro de conocimientos científicos correctos. Ni mucho menos se refiere a resultados definitivos, o soluciones únicas y «finales». De allí que Arendt pone a la comprensión en el tono de lucha contra los totalitarismos, si es que no queremos quedarnos en la mera supervivencia.

Pues como bien legó Claude Lefort, el totalitarismo es un peligro siempre latente, no es histórico ni solucionable, o una victoria programática. Los elementos que lo sustentan no dejan de existir. Toca el desafío de trascender etiquetas y epifenómenos. Y destacar que la manera en que buscamos comprender forma parte del propio acto de libertad o del propio fenómeno totalitario. De ahí que **toca hacer metapolítica**.

Sin el esfuerzo de comprender, nos deshumanizamos, perdemos la búsqueda de sentido y gana el nihilismo militante. Nos volvemos incapaces de orientarnos en el mundo y de seguir construyéndolo. Cierro así con estas palabras de Hannah Arendt:

Se trata de la única brújula de la que disponemos. Solo somos contemporáneos hasta donde llega nuestra comprensión. Si queremos sentirnos a gusto en este planeta ... debemos intentar participar en el interminable diálogo con la esencia del totalitarismo.³⁰

En lo que sigue, abordaré las dos categorías weilianas centrales que tomé para hilarlas en un camino propio de comprensión sobre nuestra experiencia política en totalitarismo: *desgarro* y *desarraigo*. Ambas, para ubicar elementos que nos lleven a *echar raíces*, en el mismo sentido que Camus interpretó uno de los últimos escritos de Simone Weil.

El desgarro («Malheur»)

Podemos decir que Simone Weil fue una pensadora que siempre se identificó con la *humanidad sufriente*. Una de las cualidades más útiles para nuestros días, es la de significar sus reflexiones filosófico-políticas más notables y reveladoras, pues desnudó con sorpresiva premonición un siglo de «tecnopatías» que hoy vemos vigentes con la actual biodominación.

Una desgracia demasiado grande coloca al ser humano por debajo de la piedad: asco, horror y desprecio. La piedad desciende hasta una cierta altura, pero no más abajo. ¿Cómo hace la caridad para descender más abajo?³¹

Pues es necesaria una representación del mundo que parta de la necesidad de Dios, para soportar el vacío y la muerte. Weil dice que eso entraña dolor y amor al mismo tiempo. Lo que debemos es procurar llenarlo de esperanza y nunca arrojarse al vacío moral.

En esta categoría debe calzarse la noción del mal en Weil como una clave para la comprensión del totalitarismo, en su dimensión de peligro no extingible:

*El mal es ilimitado, pero no infinito. Solo lo infinito limita lo ilimitado. [...] No se tiene la experiencia del bien si no es realizándolo. No se tiene la experiencia del mal si no es impidiéndose su realización, o, si ya se ha realizado, arrepintiéndose de ello. Una vez hecho, al mal ya no se le conoce, porque el mal rehúye la luz.*³²

En este punto llegamos a una visión distinta sobre la política desde el *malheur* weiliano, y es el contraste con visiones positivas de ilusión versus el desgarro del mundo sufriente. Nuestra autora dice que cuando caemos en ilusiones y soluciones únicas y definitivas, podemos sentir que es una realidad. Así mismo ocurre con el mal. Dice: «Cuando se está en el ámbito del mal, uno no lo siente como mal, sino como necesidad, o aun como deber. Una vez hecho, el mal se presenta como una especie de deber. La mayoría de los hombres poseen el sentimiento del deber para ciertas cosas malas (...). En sus casos, el bien se halla a la altura del mal, y es un bien carente de luz.»³³

Que podamos comprender que todo crimen, que todo acto malvado, es un traspaso al prójimo de una degradación interior, es una novedad para valorar de qué va el mal extremo del totalitarismo y sus actores principales. Solo observando y experimentando el sufrimiento puro, podemos valorar nuestra pureza interior. En palabras de Weil:

*El mal es al amor lo que el misterio a la inteligencia. Igual que el misterio obliga a la virtud de la fe a ser sobrenatural, así hace el mal con la virtud de la caridad. Tratar de buscar compensaciones y justificaciones al mal es tan perjudicial para la caridad como tratar de exponer el contenido de los misterios en el terreno de la inteligencia humana.*³⁴

Entonces se trata de una especie de **metodología del desgarro para comprender fenómenos totalitarios** que nos pide una inmersión en la

condición suficiente de nuestro tiempo, donde el malestar humano alcanza su desnudez. Porque es en la desdicha (*malheur*) donde se revela la verdad (*vérité*). Este es un principal precepto weiliano. Veamos en el acecho de las experiencias límite, en la persecución y el desamparo, en el éxodo y el exilio los ejes que Weil propone para discernir sobre las profundidades insondables de la existencia.

*El mar no es menos bello a nuestros ojos porque sepamos que a veces los barcos zozobran. Por el contrario, resulta aún más bello. Si modificara el movimiento de sus olas para salvar a un barco, sería un ser dotado de discernimiento y capacidades de elección y no ese fluido perfectamente obediente a todas las presiones exteriores. Es esa obediencia perfecta lo que constituye su belleza.*³⁵

Por ello la potencia del pensamiento de Weil para pensar sobre totalitarismo y su potencia siempre presente en la naturaleza humana. Porque no hace falta que veamos campos de concentración, un gulag o la Gestapo, para advertir que nos sentimos acorralados y viviendo al límite de la vida digna y plena de ser vivida. Y por eso la opción que Weil nos deja para la supervivencia: **el ejercicio de una vida espiritual auténtica.**

El desarraigo

Con la noción del desarraigo Weil nos alerta sobre la enfermedad más peligrosa de toda sociedad. Es tal que apaga la inteligencia, desgasta todo valor nutritivo, resta la imaginación y vacía nuestra búsqueda de sentido de toda verdad. También todo aquello que nos hace huir: éxodo, destierro y crimen.

La sobrevaloración a lo material, la insaciable búsqueda de la conquista y el apego exacerbado al dinero, son signos de este desarraigo con el que Weil nos ayuda a comprender los quiebres acumulados de la

modernidad. A la que agrega la degeneración moral que va llevándonos una erudición sin alma.

Se trata del abismo al vacío y su llenura oportunista de mentira y propaganda. Porque la búsqueda sostenida de las pulsiones totalitarias termina en la destrucción de nuestro más significativo pasado y arraigadas tradiciones.

Por ello Weil nunca dudó en decir que cuando una sociedad se aboca a la lucha, al clamor de los gritos, no hay más que dolor y desarraigo. La libertad consistirá entonces en la posibilidad de llenar el vacío de la existencia de sentido y de raíces. No lo contrario.

Acá merece la pena compartirles un término usado por Arendt que veo conexo al desarraigo weiliano. Es el de la *acosmia*, que en párrafos anteriores mencioné.

Aunque es una expresión usada por Arendt para explicar la condición judía, me resulta iluminadora para el asunto de cómo apreciamos políticamente nuestra situación en el mundo. ¿Cuáles son los referentes desde donde nos valoramos como sujetos políticos que interpretamos, comprendemos y accionamos ante los acontecimientos, sea para enfrentarlos, sea para incendiarlos? Sea si pensamos el sentido de la política en la libertad o si creemos que la política es un artificio para la dominación.

Arendt usó la palabra *acosmia* para narrar la relación con un mundo cada vez más incomprendible. Una humanidad que pareciera expulsar lo ajeno y todo lo que no consigue *echar raíces* ni llegar a percibir en su plenitud. Donde solo se halla soledad y desmoronamiento de las redes de sentido para interpretar los acontecimientos.

En este desplome de sentidos, los totalitarismos se montan en un aparato propagandístico para la mentira y el fanatismo. De allí su conveniencia en las ideologías y no en las ideas. Su aprovechamiento del terror y del miedo para humillar y convertir en cosas a las personas y

abonar el embrutecimiento para crear dependencia material y prescindir de la capacidad humana de juzgar y pensar.

Por ello el énfasis de Weil en «la contemplación mística». Lo cual debe gozar de un método con rigor y precisión. Su llamado es a que aumentemos la sabiduría divina sobre el orden de las cosas del alma. Lo cual no es insignificante. Pues **en la valoración sobre lo sagrado es que descansa toda política para el bien**. Así lo dejó en sus propias palabras:

Aun cuando [algo] me resulte enteramente sagrado, no me resulta sagrado bajo cualquier tipo de relación, bajo cualquier circunstancia. No me resulta sagrado en tanto sus brazos son largos, en tanto sus ojos son azules, en tanto sus pensamientos son mediocres. Tampoco, si fuera duque, en tanto duque. Tampoco, si fuera traperos, en tanto traperos. Ninguna de todas esas cosas retendría mi mano.

Lo que la retendría es saber que si alguien le saca los ojos, se le desgarraría el alma al pensar que se le hace daño.

Desde la más tierna infancia y hasta la tumba hay, en el fondo del corazón de todo ser humano, algo que, a pesar de toda la experiencia de los crímenes cometidos, sufridos y observados, espera invenciblemente que se le haga el bien y no el mal. Ante todo es eso lo que es sagrado en cualquier ser humano.

El bien es la única fuente de lo sagrado. Únicamente es sagrado el bien y lo que está relacionado con el bien.³⁶

Allí ubica Weil nuestra facultad humana de la libertad: en esa parte del corazón que grita contra el mal. Pues se trata de todo contacto con la injusticia a través del dolor. Y donde esta autora hace el llamado de que busquemos una inspiración auténtica.

Lo difícil y desafiante es hallar en el fondo de la desdicha, del desgarrro una inspiración adecuada al genio, a la ilustración, al espíritu de una nación, una sociedad, una civilización, y sobre todo a las necesidades y aflicciones de su gente. Es así como Camus se las ingenia con la expresión «echar raíces» para expresar los escritos de Weil que apuntaron al rescate de la política hacia el bien. **Y el bien absoluto en el sentido espiritual de la palabra.**

Con ello nos podemos ubicar en ese interés *apasionado por los seres humanos*, que solo podemos lograr si nos ponemos en el lugar del otro.

La otra vía que les asomo y que queda para una exploración que debemos hacer, es el desarrollo del *sentido intuitivo de la historia*: buscar aquellos pensamientos no expresados (y aquí nos conectaríamos con la filosofía de la historia que Walter Benjamin propuso para romper con todo historicismo).

Mientras abrimos esas otras compuertas para la comprensión de lo inédito del acontecimiento, nos quedamos con esa búsqueda de las verdades eternas, el consuelo de la amistad y los sentimientos de amor ante el sufrimiento del mundo. Este camino que Weil transitó para atar fuerza y espíritu como motores de una política para el bien absoluto. No me queda más que dejarlo en sus propias palabras:

El espíritu de la verdad está hoy casi ausente de la religión, de la ciencia y de todo el pensamiento. Los males atroces en que nos debatimos, sin llegar siquiera a experimentar toda su tragedia, proceden enteramente de eso. [...] El remedio es hacer que vuelva a descender entre nosotros el espíritu de verdad; ante todo en la religión y en la ciencia, lo que implica su reconciliación.³⁷

Se trata de un llamado a no olvidar que un rasgo fundamental del fenómeno totalitario es la indistinción moral que se forja para unir nación, partido e ideología: se borran las fronteras entre el crimen y lo nor-

mal, se revierte el bien y el mal. Lo que abona a una sociedad incapaz de juzgar a sus organizaciones políticas y donde la mayor derrota moral y espiritual es que todos podemos formar, en algún momento y sin notarlo ya, parte del engranaje de la maquinaria totalitaria.

Nos toca como deber moral ser tan categóricos como Weil y Arendt. En esta situación todo está puesto a prueba: nuestra imaginación y nuestras categorías de pensamiento y de acción políticos. Y ante esto no hay método político que lidie con el horror de una maquinaria de crimen ubicuo. No hay solución política ni justicia que ampare el tamaño de la catástrofe existencial. La malignidad recurre a la normalidad: no hay monstruos de ultratumba, sino funcionarios y cabezas de familia que no se sienten criminales sino trabajadores normales que siguen sus propios cánones de eficiencia y reconocimiento.

Notas finales. Rescatar la política para el bien.

Todo lo que, en el interior del alma y en las relaciones humanas, escapa al imperio de la fuerza, es amado, pero amado dolorosamente por el peligro de destrucción continuamente suspendido.³⁹

Podemos pues escuchar en Weil filones enteros de cavilación de primera magnitud. Vemos de qué dimensión va, cuando dejando el plano terrenal a los 34 años, legó toda una obra que hoy nos es tan útil para comprender esta experiencia cada vez más alejada de la dimensión espiritual. Aquella en la que busquemos la verdad y una vida en libertad.

Casi nadie pudiera incomodarse si se habla de la filosofía política de Weil, pues la envergadura de los problemas que dejó planteados hoy muestra indudablemente su vigor e importancia.

El impulso epistémico que movió a Weil durante su breve vida, la llevó a buscar un espacio para la vida interior. Un ámbito que no pudiera ser colonizado, fagocitado o anulado por las propagandas, *la reproducti-*

vidad técnica y las manipulaciones de la conciencia y la opinión pública. Con Weil queda claro la importancia de cultivar un espacio interior de fuerza espiritual, sobre todo en esta humanidad sufriente.

Quiero parafrasear a nuestra autora de hoy con la dimensión mística. Llevando al inmenso esfuerzo de escuchar «la voz de Di-s». Que no es más que nuestra propia voz. Que además es enteramente desinteresada de *las cosas propias*. Se trata de la escucha a fondo de nuestra conciencia profunda y libre. Es esto lo que en Weil se fija como un objetivo espiritual.

En ello también se asoma las nociones weilianas del bien absoluto, la belleza y la gracia. Desafiando los aspectos procedimentales de la política y de la democracia como sistema de gobierno. Pues ni la democracia, ni el poder de la mayoría ni el voto *per se*, son bienes. Representan medios que deben buscar el bien. El procedimiento democrático no legitima nada en este orden: no existe un a priori de la legitimación.

Así como lo sagrado es tal porque se relaciona con el bien, la legitimidad de cualquier decisión o proyecto político va en este mismo tono. No importa tanto la manera de legitimar una verdad como el mal extremo o el bien absoluto que sea capaz de generar.

De la capacidad de pensar, escuchar la propia voz y afinar la atención, es clave destacar la gran significación política de lo que Weil dejó escrito sobre la importancia de lograr inspiración (política) en una sociedad o lograr el replanteamiento de una noción de finalidad colectiva (que no colectivismo) colide con el asunto de la educación y la pedagogía de las ideas como problemas políticos y sociales sustantivos de la humanidad.

NOTAS

1. Magister, tesista del Doctorado de Ciencias Políticas de la USB e investigadora del Instituto de Investigaciones Históricas Bolívarium de la Universidad Simón Bolívar (USB).

2 Simone Weil: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. Ediciones Godot. Colección Exhumaciones. 2014. Argentina. Pág. 87

3. «Comprensión y política (las dificultades de la comprensión)» (págs. 139-170). En: *Los hombres y el terror y otros ensayos*. Págs. 139-170. RBA Pensamiento, Serie Filosofía. 2012. Barcelona. Pág. 139.

4. Por ser de una meridiana influencia en el pensamiento de Weil, dejo reseñada acá algunas de las bibliografías revisadas de Chartier, enfatizando su aporte central en la configuración del discurso republicano y el impulso de una política basada en la lógica de la implicación ciudadana en la vida democrática, en lugar del poder instrumental y la dominación. Más aun, hemos de exaltar como una base gnoseológica fundamental su propuesta de la *radicalidad del pensamiento* y las ideas (que no ideologías), así una especie de meta-pedagogía donde no vale una instrucción recipiendaria sino la importancia de enseñar a

pensar y tener voz propia. Sin la autodeterminación política del hombre, sin una educación civil y civilista y sin una cultura de la razón, no es posible una República existencialmente libre. Quiero recomendar de manera central su libro, *El ciudadano contra los poderes*. Editorial Tecnos. Madrid. 2016.

5. Término que recién estoy elaborando para dejar expreso los recientes estribos que desbordan la noción de biopolítica. A propósito de la insistencia en acabar con la política como la escena de encuentro del ser humano con la comunidad, que florece gracias a la pluralidad del mutuo aparecer de los unos ante los otros. Una vez más, ante la irrupción de la técnica, el destino del hombre pulsa la pregunta eterna sobre su sentido y posibilidad. Solo que ahora el miedo es el primero en aparecer, sin mediación alguna.

6. Como diría Camus, la búsqueda de la fuerza con el espíritu, la espada y el amor.

7. Tomo esta expresión de la siguiente idea: «Se trata de un olvido del mundo, heredero de la suspensión fenomenológica del mundo, por demás infructuosa, porque el hombre tiene 'la propiedad paradójica de un ser viviente, que puede retirarse del mundo sin poder abandonarlo o

trascenderlo jamás³³.» Marco García De La Huerta: «Totalitarismo y dictadura» (p.p. 43-64), en: Miguel Vatter y Horst Nitschack (editores): *Hannah Arendt: sobrevivir al totalitarismo*. LOM Ediciones- Goethe-Institut Chile. 2008. Pág. 45.

8. *Ob. Cit.* Pág. 44. Me parece justo advertir que el término «impolitici-dad» para nada tiene que ver con la noción de «impolítico» de Roberto Esposito. Es usado como ausencia de lo político, la no mundanidad, sociedad despolitizada, indiferente a los asuntos públicos.

9. Simone Weil: *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*. *Ob. Cit.* Pág. 99.

10. *Ob. Cit.* Pág. 102.

11. Hannah Arendt: «Aproxima-ciones al 'problema alemán'» (Págs. 13-34), en: *Los hombres y el terror y otros ensayos*. RBA Pensamiento, Serie Filosofía. 2012. Barcelona. Pág. 16.

12. Por supuesto que esto apenas es una lectura muy particular y provisio-nal, que para nada despacha ni cierra el camino siempre abierto de la com-prensión y de la filosofía.

13. Si desean explorar el tema del nihilismo y su significación política en un mundo complicado por las ideolo-gías y sus lógicas totalitarias, les

recomiendo una lectura que me ubicó en esta problematización: *El hombre rebelde*, de Albert Camus [El hombre rebelde. Título original: *L'Homme révolté*, 1951. Traducción: Josep Escué Editor digital: Titivillus ePub base 1.2. En: www.lectulandia.com <https://drive.google.com/file/d/1xVgOA6XJWPYUyfzq5Om8XvJuGJdnoYiw/view>]. En este texto pueden conseguir la implicación de la ideología con el crimen. La resis-tencia a la idea de Dios y la rebeldía de los hombres, desbaratando el patrón valo-rativo del bien y el mal, dejando solo la eficacia de la fuerza y el consenti-miento del mal como solución política única.

14. «Podríamos decir que, hasta cierto punto, el fascismo ha añadido una nueva variación al viejo arte de la mentira, la variación más diabólica: la de mentir la verdad.»

Hannah Arendt: «Aproximaciones al 'problema alemán'», *Ob. Cit.* Pág. 21.

15. Véase *La Ilíada o el poema de la fuerza*. En: http://www.convention-bautista.com/yahoo_site_admin/assets/docs/Weil_Simone_-_La_Iliada_O_El_Poema_De_La_Fuerza.351224702.PDF

16. *Ob. Cit.* Pág. 2.

17. Para esta noción, recomiendo la lectura de su texto: *Homo sacer I. El*

- poder soberano y la nuda vida.* Pre-Tex-
tos. Valencia, España. 1998.
18. *Ob. Cit.* Pág. 8.
19. Ídem.
20. *Ob. Cit.* Pág. 11.
21. *Ob. Cit.* Pág. 13.
22. *Ob. Cit.* Pág. 14. Agrego a esta
nota la siguiente observación. En
este punto se conecta con el tema de
aniquilar el alma y de cómo en nombre
de dioses se forman totalitarismos: los
dioses excesivos y la muerte de Dios,
el nihilismo militante, las ideologías
y las religiones, y por eso Weil habla
del dios vacío. Pueden buscar la onto-
teología debilitada de Weil si desean
ahondar en este asunto. Les recomien-
do el artículo de Christian Guillermo
Gómez: «La noche más oscura:
Simone Weil, la experiencia mística
y la desdicha; hacia una ontoteología
debilitada.» En: *Revista de Filosofía.*
(Universidad Iberoamericana) 137:
139-153, 2014.
23. *La Ilíada o el poema de la fuerza.*
Ob. Cit. Págs. 15-16.
24. Simone Weil: *Reflexiones sobre
las causas de la libertad y de la opresión
social.* Ediciones Godot. Colección
Exhumaciones. 2014. Argentina.
Pág. 42.
25. *Ob. Cit.* Pág. 44.
26. Roberto Esposito: *El origen de
la política. ¿Hannah Arendt o Simone
Weil?* Ediciones Paidós, España, 1999.
Pág. 116.
27. Simone Weil: *Echar raíces.*
Editorial Trotta. Madrid. 1996.
Pág. 222.
28. *Reflexiones sobre las causas de la
libertad y de la opresión social.* *Ob. Cit.*
Pág. 81.
29. «Los hombres y el terror» (págs.
124-138). En: *Los hombres y el terror y
otros ensayos.* RBA Pensamiento, Serie
Filosofía. 2012. Barcelona. Pág. 132.
30. Hannah Arendt: «Comprensión y
política», *Ob. Cit.* Pág. 170.
31. Simone Weil: *La gravedad y la
gracia.* La edición de este libro ha
recibido una subvención del Ministe-
rio de Cultura de Francia. Colección
Estructuras y Procesos. Serie
Religión. Título original: *La pesanteur
et la grâce.* Librairie Plon, 1947, 1988.
Carlos Ortega Bayón, para la tra-
ducción, introducción y notas, 1994
Editorial Trotta, S.A., 1994. Madrid.
Pág. 36.
32. *Ob. Cit.* Pág. 65.
33. *Ob. Cit.* Pág. 66.
34. *Ob. Cit.* Pág. 67.
35. Simone Weil: *A la espera de Dios.*
Editorial Trotta. Quinta edición.

Traducción de María Tabuyo y Agustín López. Madrid. 2009. Pág. 83.

36. Simone Weil: *La persona y lo sagrado*. Escritos de Londres (1942). En mimeo. Traducción de Alejandro Kaufman. Sin más datos bibliográficos. Pág. 142. En: file:///C:/Users/user/Downloads/4034-Texto%2odel%2oart%C3%ADculo-12391-1-10-20130318.pdf

37. Simone Weil: *Echar raíces*. Editorial Trotta. Madrid. 1996. Pág. 201.

38. Les dejo para la reflexión esta nota de Arendt: «(...) cómo nos comportamos y cómo soportamos el padecimiento de enfrentarnos a una población en la cual los límites que separan a los criminales de las personas normales, a los culpables de los inocentes, han quedado desdibujados que nadie será capaz de afirmar [si está tratando con] un héroe secreto o con un antiguo asesino de masas.» Hannah Arendt: «Culpa organizada y responsabilidad universal.» En: *Los hombres y el terror y otros ensayos*. Ob. Cit. Pág. 41.

39. *La Ilíada o el poema de la fuerza*. Ob. Cit. Pág. 19.

GIORGIO AGAMBEN: libertad y totalitarismo en su escisión radical

Prof. Carolina Guerrero¹

Resumen

Giorgio Agamben parte de la afirmación hecha por Walter Benjamin según la cual el estado de excepción se habría convertido en regla, para argumentar que todo Occidente está transfigurado en un gran campo de concentración. Ese señalamiento constituye, a mi juicio, una generalización indolente respecto a aquellas sociedades que en efecto padecen la especificidad de la violencia radical totalitaria. No obstante, la reflexión de Agamben ahonda en torno a los resquicios a través de los cuales el individuo puede y debe ejercer su libertad, aun en medio de semejante fenómeno político. Con base en tales premisas, en estas líneas abordo la irreductibilidad de la libertad del individuo en tiempos de catástrofe totalitaria.

Descriptores: Giorgio Agamben, libertad, totalitarismo, biopolítica, estado de excepción, nuda vida.

Introito

En las siguientes líneas referiré las nociones de biopolítica, estado de excepción y nuda vida que instrumentaliza Giorgio Agamben, en su concepción acerca de la realidad totalitaria de nuestro tiempo. Lo haré con el propósito de mostrar, desde esa perspectiva, las posibilidades para la reafirmación de la libertad individual aún en medio de la catástrofe del totalitarismo.

Este filósofo italiano (Roma, 1942) fue discípulo de Martin Heidegger y traductor de la obra de Walter Benjamin. En su abordaje de la filosofía de la libertad, su indagación gravita la reflexión sobre biopolítica a partir de Foucault, el estado de excepción teorizado de manera disímil por Carl Schmitt y Walter Benjamin, el pensamiento político de Simone Weil (sobre el cual desarrolló su tesis doctoral) y Hannah Arendt, y la idea de «apertura del ser» legada por Heidegger.²

Dos imperativos

La modernidad occidental solo ha producido un estado de excepción permanente. Es la tesis central del pensamiento político de Giorgio Agamben. Desde ese escenario, en términos metafóricos emerge el campo de concentración, como una nefasta cotidianidad en la cual el Estado encierra al individuo, revelándose aquel como un fenómeno totalitario capaz de reducir la existencia humana a nuda vida, o vida desnuda.

Semejante afirmación debería movernos a desvelar al menos una incógnita: ¿Todo Occidente se ha convertido en un campo de concentración? Creo que la principal responsabilidad del individuo es interrogar la realidad política que lo circunda y ser capaz de identificar la catástrofe totalitaria no solo cuando se está sumergido en ella, sino cuando esa fatalidad límite se aproxima.

Es una tarea sin duda hercúlea, ante el conformismo que expresan los manuales de Ciencia Política y la inercia intelectual, difusores de *checklists* donde compilan las características que, suponen, debería

cumplir determinado espacio para poder ser clasificado como totalitarismo, desconociendo que este fenómeno, además de ser inclausurable, siempre metamorfiza.

En el totalitarismo nazi, por ejemplo, queda clara la noción de nuda vida al idear la eugenesia nacional socialista, orientada a la eliminación de toda «vida indigna de ser vivida».³ Pero en los totalitarismos de nuestra contemporaneidad esa eugenesia ha mutado. Ha tendido a afincarse en la declaración implícita sobre la vida descartable, y ha marcado a toda la existencia humana como algo desligado de la noción de dignidad.

Con Agamben, sostenemos que en la biopolítica moderna, el fenómeno totalitario es aquel que decide sobre el valor o disvalor de la vida en tanto que tal.⁴ Dentro de su maquinaria de violencia, tales proyectos no replican el exterminio basado en la técnica de la muerte, sino que operan a través de la confiscación de los dispositivos pretéritamente creados por la propia sociedad para el cuidado de sí.

Comprender significa ver lo no evidente, hacer cotidiano el ejercicio exhaustivo del pensamiento crítico, resistiéndose a atravesar la realidad totalitaria como cuerpo que vegeta, convertido uno mismo en esa nuda vida que refiere Agamben, propia de quien subsiste en medio de un holocausto⁵ al cual nunca llega a discernir. De allí que la tarea de interrogar, pensar y comprender esté imbricada con una siguiente responsabilidad personal ineludible: descubrir los modos posibles de preservar y reafirmar la libertad individual, a su vez constitutiva de la condición humana, en medio del totalitarismo.

La vida hecha sustrato

Aun cuando la noción de nuda vida brotó de la experiencia del Holocausto, sus orígenes son algo más remotos. Agamben se desplaza a la antigua Roma para encontrar la referencia legal a la nuda vida.⁶ Los romanos habían instituido leyes sobre este asunto, con las cuales aplicaban la sanción extrema de despojar al individuo de toda condición

cívica. Su existencia quedaba disminuida a una suerte de vegetación biológica, sin *vivere libero*, sin condición republicana, como cuerpo posado en medio de la ciudad sin posibilidad de ser reconocido como ciudadano ni ser considerado como sujeto con derecho a tener derechos⁷. De ese modo quedaba expuesto a la voluntad discrecional del soberano de disponer de su existencia desnuda. Una honda contradicción inserta en los orígenes del republicanismo.

En el siglo xx, la expresión *nuda vida* es un eco de sí misma en la obra testimonial de Viktor Frankl⁸. Relata que después de ingresar al campo de concentración, de destrucción y de exterminio, lo único que cada hombre poseía era su existencia desnuda. Su *nuda vida*. Mas ello no representaba exactamente una posesión, sino el sustrato residual del hombre. Disminuido, sin ofrecer resistencia frente a la aparente derrota, se confinaba –sostiene Frankl– a desvalorizar todo aquello que no sumase interés para el mantenimiento de esa subsistencia estrictamente biológica.

A través del testimonio legado por el químico italiano Primo Levi, hebreo, preso en campos de exterminio desde 1944 hasta la derrota nazi del año siguiente, Agamben nos habla del peor efecto de la *nuda vida*. Esto es, la evidencia sobre el *infrahombre*:

El descubrimiento inaudito que Levi realizó en Auschwitz se refiere a una materia que resulta refractaria a cualquier intento por determinar la responsabilidad; ha conseguido aislar algo que es como un nuevo elemento ético. Levi lo denomina «zona gris» (...) Una gris e incesante alquimia en la que el bien y el mal y, junto a ellos, todos los metales de la ética tradicional alcanzan su punto de fusión. Se trata, pues, de una zona de irresponsabilidad y de «impotencia judicandi» (...) que no está situada más allá del bien y del mal, sino que, por así decirlo, está más acá de ellos. (...) Y, sin que logremos decir por qué, sentimos que este más acá tiene mayor importancia

*que cualquier más allá, que el *infrahombre* debe interesarnos en mayor medida que el *superhombre*.⁹*

Aun cuando la zona gris de la cual habla Primo Levi ha servido para descalabrar los fundamentos tradicionales de la ética, provocar la confusión entre bien y mal, y precipitar al individuo a la condición de *infrahombre*, es desde esa zona gris que el individuo cercado por el fenómeno totalitario tiene la potencia de apelar al bien camuflándolo sotadamente detrás del mal. Desde allí ha de capitalizar esa fusión para sortear a sus cancerberos, proeza que solo es posible cuando se ha optado libremente por ejercer el pensamiento crítico y se ha logrado distinguir entre mentir y verdad. Esa es la primera asignatura en el deber de resistir a ser microbiologizado en una sociedad enmascaradamente totalitaria.

Si el totalitarismo tiene la facultad de ejercer la violencia radical para sumir al individuo en nuda vida, la resistencia exige nadar a contracorriente, y no solo en el océano totalitario. Es obvio que el alerta del individuo ante la irrupción de la amenaza totalitaria debe excitarse frente a las corrientes colectivistas y a las doctrinas que persiguen la hegemonía de un poder total y de una ideología única. Lo que no es tan ostensible es el deber de dirigir ese alerta de igual modo hacia los propios dispositivos del liberalismo.

Esto último se debe a que la lucha frente a la realidad totalitaria tiene su peor acertijo en la propia expansión de la autonomía personal. Esta paradoja se desprende del raro efecto de la modernidad: siendo el tiempo que inaugura la libertad, contiene en su origen el germen de su antípoda.

A propósito de ello, Agamben explica que «los espacios, las libertades y los derechos que los individuos conquistan en su conflicto con los poderes centrales preparan en cada ocasión, simultáneamente, una tácita pero creciente inscripción de su vida en el orden estatal, ofreciendo así un nuevo y más temible asiento al poder soberano del que querían librarse». ¹⁰

Es uno de los hechos que confirman que la libertad gravita siempre en medio de una radical incertidumbre. Por tanto, todo individuo, en toda geografía, está llamado a ser el guardián de su libertad, a ejercer la responsabilidad de actuar en su dimensión cívica, a anticiparse a la eventualidad de que una violencia radical disponga de su existencia derribada al plano de la cosificación biológica.

Solo los individuos resueltos a reafirmar su condición como sujetos de libertad abrigan la posibilidad de no ser derrotados ante la inminencia de los campos de concentración de nuestra contemporaneidad. En ellos reside la potencia de contraefectuar al fenómeno totalitario a través de su aparición vigorosa en el espacio público, en búsqueda de emprender la decisiva acción política concertada.

«Tourner à gauche»

La sensibilidad de Agamben frente al campo de exterminio y a otros episodios marcados por la violencia totalitaria signa el modo en que se desmarca del sociólogo francés Michel Foucault, autor del vocablo «biopolítica», expresivo del poder político triunfante en la reducción del individuo a cuerpo, a cosa biológica sobre la cual dicho poder ejerce un imperio total. Para Foucault, la biopolítica no era más que un aparato de control del Estado liberal sobre la vida de las personas,¹¹ sin matizar el hecho de que es precisamente el Estado liberal la forma de institución creada por nuestra cultura para proveer no solo orden, sino también garantías dirigidas al desenvolvimiento de la libertad individual.

La perspectiva foucaultiana oblitera la cultura libertaria de Occidente, generadora de la concepción del poder estatal en tanto limitado, dividido, controlado y disperso, también vigilado por una opinión pública libre y crítica. Gestante asimismo de la convivencia política organizada alrededor del pluralismo, del respeto por las diferencias y por la singularidad del individuo. Aún siendo una creación frágil, que no deja

de estar torpedeada por las corrientes colectivistas, por los enemigos de la libertad e incluso por la irresponsabilidad del individuo, indiferente a su deber republicano de ser garante de su propio orden, ha sido hasta ahora el único producto tangible en la conceptualización del Estado que ha conformado su propia subordinación ante la censura y el poder político de la sociedad, también impedida de arrogarse una autoridad ilimitada.

Como pensador izquierdista, la teorización de Foucault sobre biopolítica evitó girar la mirada hacia el sufrimiento de los individuos víctimas del comunismo. Por ello, Agamben le criticó a Foucault el no haber «trasladado nunca su investigación a los lugares de excelencia de la biopolítica moderna: el campo de concentración y la estructura de los grandes estados totalitarios del siglo xx».¹²

El campo y la vida desnuda

En su perspectiva biopolítica, el filósofo italiano nos muestra «el nexo entre dominio totalitario y esa particular condición de vida que es el campo de concentración».¹³ Para el autor, el campo de concentración surge cuando el estado de excepción (a su vez derivado del estado de necesidad, que da origen a la emergencia), convertido en regla, produce la confusión entre el derecho y el hecho. En ese plano, el individuo queda despojado de toda condición política, sustraído a la nuda vida en medio de un espacio biopolítico absoluto, donde el poder se enfrenta a la vida desnuda sin ninguna mediación.

Tras las huellas de Walter Benjamin¹⁴, Agamben suscribe que el totalitarismo se revela cuando el estado de excepción logra instaurar una guerra civil legal. Ese estado de excepción «es un umbral de indeterminación entre democracia y absolutismo». Posee, además, una naturaleza biopolítica, y en ella el derecho (en términos jurídicos) incluye al «viviente» por medio de su simultánea y paradójica suspensión.¹⁵

El desplazamiento de lo político en aras de lo jurídico para articular la interpretación de fenómenos eminentemente políticos (como el totalitarismo) ha constreñido doblemente al hombre en una camisa de fuerza. Desde los hechos, queda aprisionado por la realidad totalitaria. Desde el derecho, queda también cautivo de las prescripciones normativas institucionalizadas, que lo limitan en su disposición de acceder a su propia acción política en pos de su liberación, de su resistencia frente a la amenaza totalitaria que, en sí misma, se ha convertido en una excepción perpetua.

Y tales normativas no corresponden solo a la arbitrariedad impuesta por los sistemas totalitarios, sino también al derecho emanado de la comunidad internacional supuestamente defensora de la justicia y los derechos humanos. Por esa razón Agamben expone que el estado de excepción traducido en regla diaria es una realidad que emerge y se mantiene en las sociedades democráticas. En las totalitarias todo es ostensiblemente excepción.¹⁶ En las democráticas, todo puede llegar a serlo, en vista de que la libertad nunca está asegurada.

La necesidad, la fosa

¿Cómo se arriba a ese estado de excepción permanente? En resonancia con las ideas de Walter Benjamin, Agamben refiere que es efecto del estado de *emergencia* permanente. Si, como postula Benjamin, el estado de excepción degeneró en regla, entonces debemos notar que su rutinización ha marcado la dinámica cotidiana. Su resultado más nefasto ha sido, a mi juicio, el acostumbramiento de las sociedades ante la catástrofe. Al no suscitar escándalo, la catástrofe se invisibiliza, al punto de no generar solidaridad¹⁷ en los observadores ni resistencia o propósito de rebelión entre las víctimas.

En tiempos de emergencia (y la pandemia presente lo ilustra), la sociedad puede exacerbar la demanda de seguridad al punto de disponerse a sacrificar su libertad y su responsabilidad en aras de percibir una

mayor protección. Ese es el punto en el cual confluyen el paradigma de la seguridad y el estado de excepción. Pero Agamben alerta que una democracia protegida no es democracia. Es, diríamos, el anuncio de la catástrofe. Cuando la seguridad desplaza a la libertad en el paradigma de lo político, ya se ha iniciado el tránsito hacia la aparición del acontecimiento totalitario. El individuo olvida que el tiempo de la necesidad es el tiempo de la excepción. Y la necesidad no se clausura nunca.

En una tónica cercana, el filósofo italiano Roberto Esposito entiende la biopolítica en términos de reducción de la vida humana a lo meramente orgánico o biológico.¹⁸ Por ello no hay forma de desvincular al totalitarismo de la biopolítica. Y si bien Esposito señala que la biologización de la vida bajo el nazismo ha sido la manifestación biopolítica extrema (lo cual es cierto), también debemos rememorar la primera explosión biopolítica ostensible del siglo xx: la gran hambruna roja de Ucrania provocada por el comunismo soviético bajo el mandato de Stalin, que sometió y eliminó a millones de personas sumarizadas como existencia sacrificable y superflua.

Resquicios y rupturas

La biopolítica supone una forma de control que rebasa el ejercicio del poder soberano, para dar cuenta de la intervención de la dominación política en la vida de la sociedad y de los individuos. A partir de allí, la violencia de la biopolítica destruye aquella separación entre lo público y lo privado, aquella frontera entre Estado y sociedad, y aniquila la sagrada esfera de la libertad individual. Es allí también donde el individuo debe reafirmar los valores de su tradición republicana y aquello que Michael Walzer ha denominado una de las mayores contribuciones históricas del liberalismo, consistente en el arte de separar.¹⁹

Cuando se diluye la frontera entre lo público y lo privado, Estado y sociedad, mundo político de mundo religioso, se desvanece también el criterio para distinguir lo permitido de lo prohibido. El estado de ex-

cepción perpetuo suspende principalmente tales distinciones, con lo cual expide una licencia para acometer cualquier tipo de colonización del individuo. Como argumentó Claude Lefort, cuando la distinción entre lo público y lo privado desaparece, tanto el ámbito de lo público como el ámbito de lo privado desaparecen también. Lo que irrumpen en su lugar es *lo social*, como red de múltiples relaciones de dependencia cuyos operarios son gobernados por un aparato de dominación.²⁰ Trasladado a nuestra contemporaneidad, subraya Agamben que «una de las características esenciales de la biopolítica moderna es su necesidad de volver a definir en cada momento el umbral que articula y separa lo que está dentro y lo que está fuera de la vida».²¹

Para Agamben, la biologización de la existencia del hombre, así como la irrupción presente del campo de concentración, son realidades cotidianas indiferenciables. Este autor conceptúa que la conversión de la vida del individuo en nuda vida se da en una «zona de indistinción» entre una vida reconocida y protegida dentro de un Estado de derecho y una que es vida biológica o simple cuerpo. La interpretación de Agamben sobre la biopolítica sugiere que la política comienza a hacerse cargo de la vida biológica de los individuos en aras de «administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales». Y según Agamben, esta configuración totalitaria, emanada de un estado de excepción perpetuo, deshumaniza al hombre al impedirle diferenciar lo justo de lo injusto.

Es en este punto donde observo una de las principales alertas en la reflexión política de Giorgio Agamben sobre los resquicios para reafirmar la libertad individual, aún en medio de la catástrofe. No podemos admitir como cierto que la facultad del totalitarismo para decretar cuál vida será sacrificable pueda paralizar el pensamiento crítico del individuo. Es allí donde reside la posibilidad de resistencia frente a la biopolítica totalitaria. Si el liberalismo se lleva a su extremo máximo, es posible luchar contra el estado de excepción a través del individualismo radical.

Por tanto, sí existe una salida liberal al estado de excepción, aun cuando su manifestación solo consista, en un primer momento, en una pluralidad de gestos de vida feliz desplegada en los intersticios que ninguna dominación totalitaria logra controlar a plenitud.

El problema de la nuda vida reside más en la decisión del individuo en torno a ella, que en la arbitrariedad con la cual pueda manejárla una potestad política totalitaria. Aún sumergido en el campo de concentración que refiere Agamben, el individuo posee, más que existencia desnuda, la potencia política necesaria para escenificar los gestos negadores de la «violencia del derecho», gestos capaces de filtrar los resquicios de los mecanismos de control del sistema totalitario, y expresar así la libertad de una vida feliz, autónomamente definida.²²

Desde su experiencia en Auschwitz, Viktor Frankl nos dice que, incluso en medio del campo de exterminio, al individuo «se le puede arrebatar todo salvo una cosa: la última de las libertades humanas: la elección de la actitud personal ante un conjunto de circunstancias para decidir su propio camino». Es el individuo quien determina si permite reducirse a la condición de juguete de las circunstancias, renunciando, como señala Frankl, «a la libertad y a la dignidad, para dejarse moldear hasta convertirse en un recluso típico».

Y si la sociedad hoy es un gran campo de concentración, como argumenta Agamben, el individuo necesita más que nunca ejercer la responsabilidad de fortalecer su pensamiento crítico, su capacidad para seguir juzgando sobre lo justo y lo injusto, y acerca de aquello que merece repudio y que no ha de ser tolerado. La libertad de resistir ante el proyecto totalitario de reducir la vida humana a existencia desnuda es irrenunciable.

Quien se derrota ante el fenómeno totalitario y solo se aferra a la preservación de esa nuda vida se despoja a sí mismo de su condición humana. Si escenifica el propósito único de sobrevivir como ente biológico, estará condenando a otros, con lo cual, siendo nuda vida, su única

acción será la colaboración con el crimen. Por ello en Auschwitz, Viktor Frankl se repetía esta frase de Dostoyevski: «Solo temo una cosa: no ser digno de mis sufrimientos».

Es esa libertad individual, incluso en circunstancias límites, lo que otorga sentido y propósito a la existencia humana. Cito a Frankl: «¿Qué es en realidad el hombre? Es el ser que siempre decide lo que es. Es el ser que ha inventado las cámaras de gas, pero también es el ser que ha entrado en ellas con paso firme».

Una de las tragedias que penden sobre el individuo y las sociedades ante el fenómeno totalitario es la dificultad de identificarlo y la propensión a negarlo como realidad presente. Ante ello, una de las aproximaciones que le toca emprender al individuo es interrogar, desde su pensamiento crítico, cuál es el estado del alma en medio de esa situación límite. Me refiero al alma en el sentido que emplea Simone Weil,²³ cuyo legado filosófico fue profusamente estudiado por Giorgio Agamben. Desde la pregunta por el alma es factible advertir la distinción entre una criatura viva transfigurada en cosa y un individuo que aún es mucho más que un organismo biológicamente vivo, y que enfatiza día a día su responsabilidad política hacia el mundo en común y en especial hacia sí mismo.

Desde Agamben, entendemos esa responsabilidad como una resistencia que ha de trasmutar en acción libertaria, en ruptura respecto al aparente triunfo del fenómeno totalitario:

Frente a este oscuro panorama del estado de excepción pareciera que las únicas o efectivas medidas son la aceptación resignada de la situación, la crítica pesimista estéril o el letargo político por la pérdida de todos los marcos referenciales orientadores. Sin embargo, para Agamben las «salidas» deben ser otras. Piensa que si dentro de esa zona de indistinción tenemos la vida nuda²⁴, entonces contra sus campos de concentración se debe anteponer la vida feliz como

potencia (...). Una vida suficiente «y absolutamente profana, que haya alcanzado la perfección de la propia potencia y de la propia comunicabilidad, y sobre la cual la soberanía y el derecho no tengan ya control alguno»²⁵, que apuesta a una comunidad integrada por singularidades que no reivindican una identidad específica sino que se despliegan (al pluralismo libertario de) sus proteicas posibilidades en común. Este reto vitalista que lanza Giorgio Agamben (...) exige (...) cambios de enfoque y comportamiento.²⁶

Ante la realidad política del presente, ¿acaso el derrotero de la vida humana es solo la cosificación ocasionada por la biopolítica del totalitarismo? Con Agamben, la respuesta es no. Si existen, como en efecto establece Weil, los momentos luminosos, momentos breves y divinos en los cuales los hombres tienen un alma, existe siempre la posibilidad de reafirmar la vida humana más allá de lo biológico, aun cuando parezca que no hay posibilidad de extinguir la fuerza totalitaria. Es en medio de esa constatación que ha de ser interrogada la posibilidad de pervivencia de la potencia política del individuo libre ante la recurrencia histórica del campo de concentración.

Como comienzo, al individuo le corresponde aprender a aceptar los peligros que acarrea asumir la libertad propia.

NOTAS

1. Profesora titular de la Universidad Simón Bolívar. Doctora en Ciencias Políticas. Directora del Instituto de Investigaciones Históricas Bolivarium de la USB. Coordinadora del Postgrado en Ciencia Política de la USB (2016-2019), donde fue cofundadora del Área de Teoría Política del Programa Doctoral. Sus publicaciones se centran en la historia de las ideas y la filosofía política, con énfasis en estudios sobre liberalismo y republicanismo.
2. A sus 22 años, Agamben actuó en el film *El evangelio según San Mateo*, de Pier Paolo Pasolini. Su rol fue el apóstol Felipe. No es solo una anécdota, sino un indicio sobre la exploración intelectual de este autor, que transita los campos de la filosofía política, la literatura, la estética, la lingüística, las artes.
3. Cf. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (Valencia, Pre-Textos, 2006), p156.
4. Lo que yo señalo como *fenómeno totalitario* Agamben lo refiere en esa frase como *soberano*. Ver *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Op. Cit., p180.
5. Para una genealogía del término «holocausto» y las razones por las cuales este autor lo rechaza, ver Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III* (1999), Trad. Antonio Gimeno Cuspinera (Valencia, Pre-Textos, 2000), párrafos 1.9s.
6. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Op. Cit.
7. La expresión «derecho a tener derechos» es de Arendt. Sumariza parte de la dinámica del republicanismo, como organización de la convivencia alrededor del principio de la igualdad del individuo como sujeto de libertad. Cf. Hannah ARENDT, *La condición humana* (Barcelona, Paidós, 2005) y *Responsabilidad y juicio* (Barcelona, Paidós, 2007)
8. Viktor FRANKL, *El hombre en busca de sentido* (Barcelona, Herder, 2015). Frankl, vienes y hebreo, capitalizó su oficio de psiquiatra para ejercer una reflexión crítica en su experiencia como preso en campos de concentración nazis entre 1942 y 1945, con lo cual aportó una posibilidad de comprensión, de lectura crítica sobre un fenómeno oscuramente visible e inteligible por la mayoría de los espectadores contemporáneos o del tiempo posterior, y por sus propias víctimas.
9. Giorgio AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz*, Op. Cit, párrafo 1.6.

10. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Op. Cit., p154.
11. Michel FOUCAULT, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad del saber* (Buenos Aires, Siglo xxi Editores, 2008)
12. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer*, Op. Cit., p13.
13. Giorgio AGAMBEN, *Homo sacer*, Op. Cit. p151.
14. Cf. Walter BENJAMIN, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Trad. Bolívar Echeverría (Bogotá, Ediciones Desde Abajo, 2010).
15. Giorgio AGAMBEN, *Estado de excepción*, Op. Cit., pp25s.
16. En una mirada hacia una experiencia histórica específica, Agamben interpreta que «todo el Tercer Reich puede ser considerado, desde el punto de vista jurídico, como un estado de excepción que duró doce años». (en *Estado de excepción*, Op. Cit., p25)
17. Utilizo el término «solidaridad» en el sentido expuesto por Jesús OJEDA en su ensayo «En torno al dilema ético de la solidaridad» (Caracas, 2018). Supone el auxilio y apoyo puntual a un individuo o a un grupo, con miras a ayudarlo a superar una situación de fragilidad (dominación o dependencia) mediante su empoderamiento y la conquista de su autonomía.
18. Roberto ESPOSITO, *Immunitas. Protección y negación de la vida* (Buenos Aires, Amorrortu, 2005)
19. Michael WALZER, «El liberalismo y el arte de la separación», en *Pensar políticamente* (Barcelona, Paidós, 2010)
20. Claude LEFORT, *Democracy and political theory*. Trad. de David Macey (Cambridge, Polity Press, 1988)
21. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Op. Cit., p166
22. Jesús OJEDA, «La política en tiempos de peligro: El estado de excepción y la vida feliz en Giorgio Agamben» (Caracas, 2019)
23. Simone WEIL, *La fuente griega* (Madrid, Trotta, 2005)
24. Giorgio AGAMBEN, *Medios sin fin. Notas sobre política*, Trad. Antonio Gimeno Cuspinera, (Valencia, Pre-Textos, 2001), p16.
25. Giorgio AGAMBEN, *Medios sin fin*, Op. Cit., p97.
26. Jesús OJEDA, «La política en tiempos de peligro: El estado de excepción y la vida feliz en Giorgio Agamben», Op. Cit., p7.

República y religiones seculares desde el pensamiento liberal de RAYMOND ARON

Ramón Escobar Alvarado¹

Resumen

Este ensayo destaca las razones por las que es importante leer hoy a Raymond Aron. El pensamiento del intelectual francés es un legado de honestidad intelectual, libertad y de opiniones casi proféticas del porvenir. Su idea de libertad tiene una perspectiva social y, además, se vincula con la igualdad, ya que cierto nivel de pobreza lleva a la servidumbre. Para Aron, el nacionalsocialismo y el comunismo, más que ideologías, eran actos ciegos de fe, religiones seculares. Su ocaso no conduciría al nihilismo sino a la primacía de valores políticos universales. La libertad solo puede ser garantizada a través de democracias liberales.

Descriptores: Raymond Aron, liberalismo, libertad, totalitarismo, religiones seculares

Introducción

En las primeras clases de Derecho a los estudiantes se les enseña que la república es una forma de Estado opuesta a la monarquía. De acuerdo con esta perspectiva, el término «república» alude a un asunto de forma, excluye el fondo e, inclusive, lo procedural. No tiene que ver con el sistema político (democracia liberal, autocracia y totalitarismo) ni con la formas de gobierno (parlamentario presidencial y semi-presidencial).

No obstante, a diferencia de lo que se les enseña a los futuros abogados, una república se define por temas de fondo. Se trata de una comunidad cuyo objetivo es proteger y expandir la libertad de sus miembros, nadie tiene capacidad de oprimir arbitrariamente a otro, impera el estado de Derecho y una cultura cívica de justicia, debate y tolerancia. Esta es la visión clásica de república que fue expuesta, entre otros, por Maquiavelo.

Una república en el sentido clásico del término se rige por valores liberales, como el Estado de Derecho, el pluralismo, la solidaridad y el constante temor por la fragilidad de la libertad. Su sentido es la libertad. Un Estado solo es república si es una democracia liberal.

La noción liberal de la libertad, magistralmente explicada por Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad*, abarca la libertad negativa y la libertad positiva. Mientras la primera es ausencia de restricciones que nos impidan hacer lo que queremos, la segunda consiste en la capacidad de cada quien de ser su propio amo, es decir, de no ser esclavo de nada ni nadie.

En nuestra época, los populismos autocráticos son la mayor amenaza contra la república. Al compás del himno de la soberanía popular se ha aniquilado la libertad. Muchas democracias son hoy lo opuestos a la libertad. Las sociedades de nuestro tiempo tienen el reto de transformarse en repúblicas en el sentido clásico del término, es decir, en comunidades en la que impere la libertad, la justicia, la igualdad, la solidaridad y el estado de Derecho.

La obra de unos de los pensadores más importantes del siglo xx, Raymond Aron, nos enseña las manera en que nuestras sociedades actuales pueden cumplir con ese reto. En las próximas líneas explicaré dos de las razones por cuales considero que es importante estudiar hoy a Raymond Aron. En primer lugar, quiero destacar su idea realista de libertad y, en segundo lugar, sus argumentos demoledores contra lo que él llamó «religiones seculares».

I. Idea de libertad

Raymond Aron nació en París un 14 de marzo de 1905. Se doctoró en Filosofía de la Historia en 1930 y se dedicó a la docencia universitaria. Su aporte a las ciencias sociales comprendió una amplia gama de temas: filosofía política, sociología, relaciones internacionales y periodismo. Años más tarde, François Furet lo catalogó como el más sabio de los profesores en toda la historia de Francia.

Al igual que varios de los pensadores liberales del siglo xx, Raymond Aron, quien vivía en Alemania cuando Hitler ascendió al poder, fue marcado por la Segunda Guerra Mundial. Sufrir la amenaza totalitaria fue determinante para crear en él la convicción de que para un pensador liberal toda labor intelectual requiere un ejercicio de comprender la idea que adversa y de tratar de ver el mundo a través de la perspectiva del otro. Quizás por esta razón Marx fue uno de sus autores preferidos.

Su pensamiento es un legado de honestidad intelectual, libertad y de opiniones casi proféticas del porvenir. Jamás tuvo el cinismo de Sartre, quien justificó los campos de concentración de Stalin en razón de la utopía comunista. Tampoco puede atribuirsele algo similar a la reprochable contribución de Carl Schmitt y Martin Heidegger en la construcción de la ideología nacionalsocialista.

Según Aron, la condición de intelectual implica un compromiso inquebrantable con la defensa de la libertad. Así lo explica en su libro más célebre, *El Opio de los Intelectuales*. A diferencia de varios intelec-

tuales contemporáneos, él no se dejó seducir por los totalitarismos. Fue anti-comunista y anti-nazista en un momento en que el primero de estos dogmas era profesado por gran parte la élite intelectual del mundo y que era posible que el nazismo lograra apoderarse del mundo.

Para Raymond Aron, la esencia de la libertad es social: uno es o no libre siempre con respecto a otro. Por esta razón, la libertad siempre invoca una relación de poder y, además, se vincula de forma directa con la igualdad: al llegar a cierto nivel la pobreza se traduce en servidumbre.

En una época en la que el sufrimiento producido por la gran depresión económica era una memoria reciente, el pensador francés no estaba en desacuerdo con el *Welfare State*. Su idea de libertad abarca el derecho a no ser objeto de coerciones –es decir: libertad negativa– sino también la capacidad que permite ejercer la libertad. ¿De qué sirve la libertad de poder estudiar la profesión que deseo si ni siquiera tengo la capacidad para ser aceptado en una universidad? Para Aron son importantes tanto la libertad en sí misma como la capacidad que nos permite disfrutar la libertad.

La perspectiva realista, liberal del gran profesor francés es crítica de dogmas ideológicos. Por una parte, refutó de forma magistral el dogma marxista según el cual la eliminación de la propiedad conduciría a la eliminación del dinero y esta, a su vez, acabaría con la opresión del proletariado y conduciría a un mundo libre en el que no existe la política. A esto se le suma que uno de sus principales aportes es haber demostrado, mediante data científica, que el capitalismo había mejorado de forma sustancial la calidad de vida y la libertad de los miembros de las democracias liberales.

Por otra parte, disintió de la tesis de Hayek de acuerdo con la cual la planificación estatal siempre conduce al totalitarismo. Para demostrar su postura, el profesor francés utilizaba los ejemplos del *New Deal* norteamericano y las políticas de planificación de los gobiernos laboristas en Gran Bretaña. Ni Estados Unidos ni Gran Bretaña se transforma-

ron en totalitarismos. Y estos hechos, según Aron, derrumbaban la tesis de Hayek.

No obstante, Aron compartía la idea de Hayek de que la democracia es un medio –no un fin– y no puede reducirse a los modos y plazos de elección de los gobernantes. Esta, además, no excluye el totalitarismo, como la autocracia tampoco excluye el liberalismo. El envejecimiento de una democracia puede conducir a un totalitarismo (por ejemplo: la elección de Hitler en Alemania) y un autoritarismo puede aplicar ciertas políticas liberales (por ejemplo: la liberalización económica en la Chile de Pinochet).

De acuerdo con el gran profesor francés, la democracia y la libertad mantienen una relación bidireccional. El ejercicio de la libertad, por su parte, engrandece nuestras virtudes. Por el contrario, vivir en una tiranía no solo impacta nuestras esfera política, sino que envilece todos las dimensiones de nuestra vida: nuestros valores humanos esenciales se erosionan y dan paso a la servidumbre; así, por ejemplo, el nazismo remplazó las virtudes cívicas de la Alemania de Einstein y colocó en su lugar valores militaristas –disciplina, acción y dedicación–².

II. Las religiones seculares

Raymond Aron vivió en una época de totalitarismos, guerras mundiales y amenazas de destrucción nuclear, y dedicó su vida a luchar por dos pasiones: la libertad y el republicanismo francés. El gran profesor estaba convencido que los retos fundamentales de nuestra época no serían resueltos en términos de izquierda o de derecha. En uno de sus más lúcidos ensayos, *Las Religiones Seculares*, explica que el nacionalsocialismo y el comunismo, más que ideologías, eran actos ciegos de fe.

En *Introducción a la Política*, Aron explica que una revolución no se define por el conflicto de clases sociales que la genera, sino por la toma del poder por una nueva élite. La ideología es solo un instrumento que las revoluciones utilizan para dominar a las masas. Y su efecto no es la

libertad sino la servidumbre. La historia demuestra que los totalitarismos son lo opuesto a la república. La esencia de los sistemas totalitarios es la utilización del terror como mecanismo de dominación de todos los aspectos de la vida; la de la república es la expansión de las libertad, la igualdad, la solidaridad y el estado de Derecho.

Aron consideraba que, para minimizar el riesgo autoritario, las repúblicas debían depurar sus valores democráticos. Para él, la libertad es esencial y la soberanía ocupa un segundo plano, debido a que a menudo es utilizada como pretexto para justificar la opresión. Nuestra época de sociedades de masas, individuos aislados y sin identidad es campo fértil para autoritarismos que, en nombre de la soberanía, aniquilan la libertad.

El tiempo le dio la razón al gran profesor francés: el marxismo y el nacionalsocialismo, contra los cuales luchó toda su vida, no son más que religiones seculares. Ambas prometieron un paraíso en la tierra. El del marxismo es una sociedad mundial sin clases en la que reina la igualdad y no existe la política; el del nazismo, el imperio universal del Tercer Reich y de una nación cuya raza es «superior». Tanto una como el otro suponen un acto de fe que en la práctica acarrearon los episodios más abominables de la historia.

En el caso del marxismo, el dogma se transforma en un fin en sí mismo y su dimensión es totalizante: la realidad únicamente puede ser explicada a través del materialismo histórico. Según ese credo, la historia no es más que una cadena causal de hechos y el enemigo a destruir es la sociedad burguesa.

El dogma del nazismo era la superioridad biológica de la raza germanica. El *führer* se erigió en su mesías y su voluntad era el parámetro que determinaba el bien y el mal. Inclusive, el propio Carl Schmitt, cuya genialidad intelectual es incuestionable, llegó a afirmar que la palabra de Hitler era fuente de Derecho. Tal afirmación es una prueba contundente de que los intelectuales más destacados del mundo pueden re-

nunciar al compromiso de sensatez y comprensión que Aron postulaba o, en otras palabras, pueden ser parte de lo que Hannah Arendt llamó la banalidad del mal.

Raymond Aron era consciente de las fallas del capitalismo y, por tanto, en una época en el que era posible un mundo post-capitalista, predijo con bastante exactitud nuestro mundo actual. Sabía que el futuro no dependía del destino ni, menos aún, de la tesis marxista causa-efecto. Estaba convencido de que, tarde o temprano, las élites autoritarias se desgastan y que su dependencia en las masas las hace vulnerables. La fe asociada a las religiones seculares siempre las erosiona su credo y las conduce a al fracaso.

El efecto del ocaso de las religiones seculares no sería el nihilismo sino el rescate de nuestra dimensión plural y de la primacía de valores políticos universales, comunes tanto a la izquierda como de derecha³.

Sin embargo, los movimientos colectivistas seguirían representando un seria amenaza contra la libertad. Por eso, según el más sabio de los profesores franceses, la libertad excluye los credos de las religiones seculares y solo puede ser garantizada a través de democracias liberales; es decir, a través de repúblicas, en el sentido clásico del término.

NOTAS

1. Abogado, Universidad Católica Andrés Bello (UCAB); Magister en Jurisprudencia Comparada, New York University School of Law; Magister en Derecho Internacional Privado y Comparado, Universidad Central de Venezuela. Profesor de Derecho Internacional Privado, UCAB; investigador de CEDICE Libertad; y cursante del Doctorado de Ciencias Políticas de la Universidad Simón Bolívar.
2. Véase: Raymond ARON: «The Secular Religions», en: *The Dawn Of Universal History* (New York, Edit. Basic Books, 2002), p. 169.

3. *Ibidem*

FUENTES

- Raymond ARON: «The Secular Religions», en: *The Dawn Of Universal History*. New York, Ed. Basic Books, 2002.
- *The Opium of the Intellectuals*. New York, Norton, 1962.
- *Democracy and Totalitarianism*. New York, Praeger, 1968.
- *Thinking Politically: Liberalism in the Age of Ideology*. Kindle Edition.
- *An essay on freedom (Perspectives in humanism)*, New York, World Pub. Co, 1970.

**II CICLO DE CONFERENCIAS:
LIBERTAD Y TOTALITARISMO:
INDIVIDUO FRENTE AL PODER**

1^a edición, 2021
CEDICE Libertad, 2021

COORDINACIÓN

EDITORIAL

Rocío Guijarro
Carolina Guerrero

DISEÑO

ABV Taller de Diseño
Carolina Arnal
Daniela Alcalá

© Centro de Divulgación
del Conocimiento Económico
«CEDICE»

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY
Depósito Legal: 2021001159
ISBN: 978-980-434-028-4
Caracas, Venezuela 2021

Con el auspicio de:



**FRIEDRICH NAUMANN
STIFTUNG** Für die Freiheit.

CEDICE LIBERTAD

Av. Andrés Eloy Blanco (Este 2)
Edificio Cámara de Comercio
de Caracas. Nivel Auditorio,
Los Caobos, Caracas, Venezuela.
Teléfono: +58 212 571-3357
Correo: cedice@cedice.org.ve
www.cedice.org.ve
Twitter: @cedice
RIF: J-00203592-7



El Centro de Divulgación el
Conocimiento Económico, A.C.
Cedice Libertad, tiene como objetivo
principal la búsqueda de una sociedad
libre, responsable y humana. Las
interpretaciones, ideas o conclusiones
contenidas en las publicaciones de
Cedice Libertad deben atribuirse
a sus autores y no al instituto, a sus
directivos, al comité académico o
a las instituciones que apoyan sus
proyectos o programas. Cedice
Libertad considera que la discusión
de las ideas contenidas en sus publi-
caciones puede contribuir a la
formación de una sociedad basada
en la libertad y la responsabilidad.
Esta publicación puede ser reproducida
parcial o totalmente, siempre
que se mencione el origen y el autor,
y sea comunicado a Cedice Libertad.

Los populismos, socialismos y neototalitarismos son hoy la amenaza más cruenta a la democracia liberal y a su sistema de garantías de derechos humanos, especialmente en países de América Latina. En la actualidad, la libertad es desplazada en manos de líderes aclamados por sus pueblos que, en nombre de una utopía y de propuestas identitarias, instauran sistemas hostiles a la libertad individual.

Es por ello que Cedice Libertad, la Fundación Friedrich Naumann Países Andinos y la colaboración del Instituto de Investigaciones Históricas Bolívarum de la Universidad Simón Bolívar, se han unido en esta alianza para producir conocimiento y reflexión en torno a estos temas que agobian la región, por medio de autores que en su trabajo académico e intelectual lucharon contra la opresión, y fueron presentados en el **II Ciclo de Conferencias Libertad vs. Totalitarismo: El individuo frente al poder.**

De la mano de connotados profesores como Jesús Ojeda, Flor Izcaray, Carolina Guerrero y Ramón Escobar, se fueron revelando los escritos y vida de Walter Benjamin, Simone Weil, Giorgio Agamben y Raymond Aron, grandes pensadores todos.

EL CONSEJO DIRECTIVO DE CEDICE LIBERTAD



FRIEDRICH NAUMANN
STIFTUNG Für die Freiheit.

Países Andinos



INSTITUTO DE
INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS
BOLÍVARUM