

El significante *GRIETA* no alude a un fenómeno histórico; es el indicio de una mutación discursiva: preservar la enseñanza de la historia más allá del cliché

Diego Alberto Beltrán.

Facultad de Humanidades y Artes. UNR. Facultad de Psicología. IUNIR.

diegoabeltran@yahoo.com.ar .

Abstract

This article is part of the research project “Cliché statements and the decline of the reflexive subject in neo-proprietary societies: a genealogy of the term 'crack'” and the previous project “Cliché statements, substitute language and the decline of the reflective subject: an instrumental case study”. The term crack is not an analytical concept but rather a symptom of the ideological emptiness that peripheral countries such as Argentina are going through. In this paper I intend to make a brief genealogy of the emergence and types of use of this term in the historical and journalistic publications of Jorge Lanata on the one hand and a theoretical understanding of said use on the other. What divides the “crack” mutates throughout Lanata's production: two countries, two sides in a society, two sections in the same political party. What remains stable is the substance of the division: the field of values and anti-values. The general hypothesis that guides the research is that the signifier "crack" makes what is inherent in any society exceptional and pathological: political conflict. Part of testing this hypothesis, we place ourselves in a paradigm or epistemic perspective different from the one born in modernity.

Keywords

Crack, scene, ultra-history, community, values, image

Resumen

Este artículo forma parte del proyecto de investigación “Los enunciados cliché y la declinación del sujeto reflexivo en las sociedades neopropietaristas: una genealogía del término ‘grieta’” y del proyecto anterior “Los enunciados cliché, el lenguaje sustitutivo y la declinación del sujeto reflexivo: un estudio instrumental de caso”. La práctica discursiva de explicar la dinámica política y social argentina a partir del término “grieta” y sus enunciados derivados se extendió de los medios masivos de comunicación al ámbito académico. El término grieta no es un concepto analítico sino un síntoma de la vacuidad ideológica que atraviesan países periféricos como la Argentina. En este escrito pretendo realizar una breve genealogía del surgimiento y tipos de utilización de este término en las publicaciones históricas y periodísticas de Jorge Lanata por un lado y una comprensión teórica de dicha utilización por otro. Lo que divide la “grieta” va mutando a lo largo de la producción de Lanata: dos países, dos bandos en una sociedad, dos secciones en un mismo partido político. Lo que permanece estable es la substancia de la división: el campo de los valores y de los anti-valores. La hipótesis general que guía la investigación es que el significante “grieta” torna excepcional y patológico lo que es inherente a cualquier sociedad: el conflicto político. Para probar dicha hipótesis nos situamos en un paradigma o perspectiva epistémica diferente a la nacida en la modernidad.

Palabras clave

Grieta, escena, ultra-historia, comunidad, valores, imagen

0. Introducción

Desde una concepción lineal del tiempo de tipo abrahámica que comprendería una creación del mundo y su desarrollo teleológico consiguiente hasta el fin del mundo o desde una concepción lineal del tiempo de tipo occidental moderna que toma prestada la estructura religiosa anterior; el conflicto (social, político) y la dosis de violencia que conlleva es solo un largo trago amargo que nos lleva a un futuro paraíso en el más allá o en el propio mundo terrenal. Para el positivismo comtiano el conocimiento es visto como una forma de solucionar los conflictos sociales una vez que se extienda el pensamiento positivo frente a los pensamientos teológico y metafísico [1]. El estadio positivo es un estadio científico en el que no caben disfunciones como la oleada revolucionaria europea de 1848 o una torre de Babel en la cual se hablen lenguajes diferentes. Para el materialismo histórico el desarrollo de la historia a partir de la comunidad primitiva y el

desarrollo de las desigualdades socio-económicas y la estructura social segmentaria alcanzaría su resolución con una sociedad sin clases y sin Estado aquí, como en el caso de Comte, terminaría lo que Marx llamaba “pre-historia humana”. **Es decir, desde esta perspectiva el conflicto (social, económico, cultural) es sólo una fase histórica específica que finalizará cuando se hayan superado determinados condicionamientos.** Para los historiadores griegos la escena histórica no es un drama sino que sucede según el logos que tiene un movimiento cíclico. La diferencia paradigmática, hablando en términos kuhnianos, es profunda:

Los historiadores griegos estudiaban y relataban “historias” que giraban en torno de un gran acontecimiento político. A partir de la profecía judía y la escatología cristiana los padres de la Iglesia desarrollaron una teología de la historia, orientada hacia los sucesos suprahistóricos de la creación, la encarnación, el juicio final y la redención. El hombre moderno imaginó una filosofía de la historia secularizando los principios teológicos en el sentido de un progreso en dirección a un cumplimiento y aplicándolos a un número, en permanente crecimiento, de conocimientos empíricos, que ponen en cuestión tanto la unidad de la historia universal como la del propio progreso [2].

Cuando Thomas Kuhn se disponía a dar un curso de mecánica clásica en 1947 decidió comenzar por los más lejanos antecedentes y se puso a estudiar la “Física” de Aristóteles. En un principio consideró al estagirita un mal físico pero luego, pensando en la validez de sus obras en el campo de la lógica o de la biología se preguntó si no estaba leyendo erróneamente a los libros de la “Física”. En un momento tiene un insight y se da cuenta que el concepto de movimiento de Aristóteles era muy diferente al propuesto por la mecánica newtoniana que estudia el cambio de locación de los cuerpos y las fuerzas que actúan sobre los mismos. Para Aristóteles el movimiento era el proceso de pensamiento, el nacimiento, desarrollo, vejez y muerte de los seres vivos [3]. Seguramente en esta reflexión nos encontramos con las bases de la futura noción de “paradigma”. La física aristotélica, desde esta perspectiva, no era mejor ni peor que la galileana: era diferente. **El enfoque que se va a seguir en este artículo es analizar el discurso más banal sobre**

la dinámica política, cultural y social de Argentina, (es decir, las explicaciones que tienen como eje al pseudo-concepto “grieta”) desde un “paradigma grecorromano” que tiene como ventaja tratar al conflicto social no como una anomalía o patología sino como parte del logos natural y cíclico. Es decir, no hay un fin predeterminado en la historia a partir del cual la lucha política pueda ser erradicada o superada. El discurso banal es adoptado progresivamente por el discurso académico. En “Polarizados. ¿Por qué preferimos la grieta aunque digamos lo contrario?” se trata al significativo grieta como una categoría sociológica, económica y política equivalente a “polarización”, “brecha” o “enfrentamiento” [4]. El 6 de Febrero del 2022 el Diario Clarín Digital publica una encuesta de políticos que fomentan la “grieta” o el “diálogo” realizada por la consultora Solmoirago. Hay una FORMA MENTIS muy específica por la cual los diálogos siempre son armónicos o pacíficos y las oposiciones desgarradoras. Pero esta FORMA MENTIS está arraigada en un conjunto de la población y/o de los medios de comunicación de tipo trans-ideológico que obtura la comprensión de los eventos y procesos políticos como algo más que fallas en la postura “pacifista” o “violenta” de sus autores. El término grieta y los enunciados anudados a este aluden a dos representaciones temporales aparentemente contradictorias. Si partimos de la pregunta ¿Qué había antes del agrietamiento o de esta falla de San Andrés de tipo sociológico? O, también, inquirimos por el tipo de comunidad armónica anterior al desgarramiento social o por una comunidad futura donde no haya tal grieta; nos encontramos con que el discurso banal-cotidiano sobre la dinámica política se ve asediado por dos concepciones temporales diferentes. Por un lado el tiempo mítico de la Edad de Oro plena de armonía y felicidad con un arrojamiento a la historia y un camino de caída constante y una desintegración de lo bueno y óptimo. Por otro lado, nos encontramos con una esperanza escatológica en un futuro donde no haya conflictos ni separaciones entre los distintos sectores de la sociedad argentina. En este otro caso nos adscribimos a un tiempo iluminista en el que el desarrollo de una razón progresiva junto con el desarrollo científico nos lleva a un salto cualitativo histórico en el cual encontramos la añorada Edad de Oro perdida en la concepción del tiempo anteriormente descrita [5]. En cualquiera de estos dos tiempos la “grieta” o el fenómeno que esta encubre (el conflicto inherente a cualquier sociedad humana) es concebido como algo patológico.

1. Propositiones teóricas

Adoptamos como escenario general de nuestra hipótesis de investigación la tesis de Thomas Piketty: el retorno en el siglo XXI de un tipo de capitalismo patrimonial similar al de los siglos XVIII y XIX en el que el aumento de la renta del capital supera ampliamente la tasa de crecimiento económico generando una sociedad de Antiguo Régimen o, en términos del economista, régimen neopropietarista [6]. Este tipo de sociedad no posee la ideología estamental prerrevolucionaria de su antecesora y ya no le es operativa la ideología propietarista y meritocrática desde la cual la desigualdad se justifica por el mayor talento y esfuerzo de los ricos; llegándole a los pobres el beneficio general de esta acumulación de capital en forma indirecta [7]. El régimen neopropietarista y el cambio en el patrón de acumulación que le dio origen aún buscan representaciones o imaginarios que les sean funcionales.

* En este escenario, y en el caso argentino, un síntoma ad hoc es la apelación a la “unidad de los argentinos” y, sobre todo, a “salvar la grieta que nos divide”.

* En nuestro contexto el término “grieta” opera como un pseudo-concepto repetido de manera irreflexiva para dar cuenta de los conflictos políticos en Argentina.

*Dicho término (y los enunciados construidos en torno al mismo) no opera como un concepto explicativo de los conflictos socioeconómicos y/o ideológico-políticos nacionales sino como un significante reificador del conflicto: la inmanente conflictividad política a cualquier sociedad histórica es vista como un accidente anómalo atribuible a una excepcionalidad nacional.

La “naturalidad social” del conflicto entre clases, estamentos o sectores de un grupo humano era tenida en cuenta por el historiador romano Tito Livio, por el historiador griego Polibio y por Nicolás Maquiavelo en los comienzos de la era moderna [8]. Tanto en su opúsculo sobre el principado como en su más extenso tratado político “Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio” busca paradigmas de dinámica política a poner en práctica para la Italia contemporánea [9]. La materia social puede ser moldeada por una forma de una sola vez (aquí tenemos a su estudio sobre el principado) o por el azar de los tumultos (aquí nos encontramos con el estudio de las constituciones mixtas como la romana). Maquiavelo se inclina por este último tipo de arquitectura institucional como preferencia personal. Las repúblicas que analizaba Maquiavelo eran regímenes de

órdenes o estamentales. En ellas cada estamento tenía lo que anacrónicamente podríamos conceptualizar como porción de “soberanía estatal” [10]. Para Polibio de Megalópolis, historiador griego residente en Roma tras la derrota que esta infringe a Macedonia en el 168 AC, los regímenes de gobierno simples transitan un derrotero histórico cíclico: las formas sanas monarquía – aristocracia – democracia degeneran cada una en su contraria; tiranía – oligarquía – olocracia y con la última forma desviada se retoma el ciclo desde la monarquía. La república romana vence el tiempo cíclico natural al crear un régimen mixto cuyos principios integrados se oponen limitándose entre ellos y evitando la entropía política [11]. Podríamos advertir aquí, a riesgo de ser anacrónicos, un pensamiento “sociológico” e incluso “sistémico”: a Polibio no le preocupa, al igual que Maquiavelo y Tito Livio, la “desunión” entre la plebe y el senado sino que dicha desunión pueda ser expresada en términos político-institucionales. Es decir, que las conquistas de la plebe queden expresadas en instituciones para que los siguientes conflictos sean manifestados en términos legales y con menor incertidumbre. La unidad no se da en el ámbito de la comunidad o comunión original ultra-histórica sino en un campo agonal en el que el conflicto queda regulado por la ley que admite la desunión. **No es la unidad en la comunidad sino la unidad “sistémica” en el ámbito social-político lo que evita el conflicto destructivo.** La utilización del término grieta y sus enunciados derivados evidencian la falta de un paradigma político/analítico que dé cuenta activamente de la crisis ideológica dejada por la caída del Welfare State y el ascenso de los regímenes propietaristas [12]. Analizaremos el derrotero del término GRIETA teniendo en cuenta que presupone una escena primordial de una comunidad armónica y sin conflictos desde la cual se infiere una caída en la historia a partir de un “agrietamiento” del tejido social. Esa escena “pre-grieta” está ubicada en lo que Georges Dumézil denomina ámbito de la ULTRAHISTORIA.

2. Metodología

El método que utilizaremos será el genealógico en el sentido de buscar la emergencia y procedencia del término grieta, los enunciados que la incluyen como núcleo semántico y su dispersión en una región histórica [13]. Por otra, será el arqueológico en el sentido de que ese “a priori histórico” emerge a partir de determinadas condiciones de aparición [14]. En el tercer capítulo de “Signatura rerum” Giorgio Agamben cita dos conceptos: “a priori histórico” de Marcel Mauss y “ultrahistoria” de Georges Dumézil. Analizaremos el

derrotero del término grieta desde estas categorías teóricas. Dumézil llama “franja de ultrahistoria” a un esquema o estructura contrafáctica que opera en la historia [15]. Desde esta última perspectiva, el término grieta alude a una escena original nunca acaecida en la historia argentina. Dumézil, a partir de la mitología comparada de pueblos descendientes de los indoeuropeos, infiere los “prototipos comunes” que configuran el relato histórico de los inicios de cada uno de estos herederos. El historiador de las religiones intenta separarse del rótulo de estructuralista que, según él, para bien o para mal no le corresponde. En esta franja de ultrahistoria hay una “Ideología de las Tres Funciones” que no adquiere una concreción sociológica en ninguno de los descendientes pero que organiza la percepción de lo que podríamos llamar nómeno histórico. En la franja de la ultra-historia hay esquemas y sucesos organizados a partir de esquemas que no se concretan en la historia pero que inciden en ella. El método seguido es el mismo que emplea la gramática comparada indoeuropea. El presupuesto general de ella es que en un grupo de lenguas determinado se comprueban semejanzas que no es posible atribuir a la geografía (por la considerable distancia entre las lenguas que comparten la semejanza), ni a la historia de la que faltan datos, ni a propiedades generales de la mente humana (al referirse las semejanzas al aspecto fonético y no al semántico) ni a coacciones fisiológicas que operarían sobre la acústica y la articulación [16]. Jean-Claude Milner indica que los requisitos de la gramática comparada son tres:

- los datos relevantes corresponden a la forma fónica
- el criterio de búsqueda no es el de la semejanza sino el de la correspondencia
- la unidad mínima para el criterio de correspondencia no es la palabra sino el fonema.

De esta manera, el fonema indoeuropeo es un estenograma o representación gráfica de una serie de correspondencias entre fonemas, la palabra indoeuropea es el resultado de una serie de correspondencias entre palabras de diferentes lenguas analizadas en fonemas y el indoeuropeo como lengua organiza dichas correspondencias en raíces y morfemas [17]. La diferencia entre el sistema de correspondencias fonéticas llamado indoeuropeo o, como lo llama Milner, “estenograma” y la ideología de las tres funciones estudiada durante largos años por Dumézil es que el indoeuropeo es aún actuante en sus lenguas afluentes y la ideología de las tres funciones persiste en forma fantasmática en pueblos que ya no pueden (o nunca pudieron) justificarla sociológicamente. En un caso el

estenograma parece aludir a una propiedad de la physis de esas lenguas y en la ideología trifuncional solo encubre/recubre otra estructura sociológica. **En lo que respecta a la escena ultra-histórica tratada en esta investigación, señalamos que la construcción de oraciones, sintagmas o enunciados explicativos con la palabra grieta aluden a una escena nunca vivenciada/experimentada o accesible por vía documental o arqueológica.** La palabra grieta alude a algo que se agrieta porque estaba anteriormente unido: la idea de una comunidad idílica cuyas partes u órganos estaban integradas armónicamente es la franja de ultra-historia que está detrás de la grieta. Es decir, no existe una comunidad original quebrada por agentes destructivos foráneos o por grupos oscuros de la misma comunidad: desde esta perspectiva la grieta que separa a sectores de la sociedad argentina es un concepto comodín que se utiliza para explicar o sobre-determinar cualquier conflicto político (o, quizá, el conflicto en un consorcio o entre dos vecinos) sin reflexionar en el término utilizado. Esta falta de reflexión lo transforma en un término cliché con escena virtual o sin contexto real.

3. Brevíssima genealogía del término

La cita que viene a continuación corresponde a un artículo de tapa publicado el 16 de abril de 1989 en el diario Página 12. El título del artículo es LA GRIETA:

¿Cómo le llaman ustedes?- me dice hace unas semanas un periodista francés- Grieta- deletrea. También nosotros tenemos una grieta allá. Es una grieta casi imposible de cerrar. Hoy Uruguay construye un puente. Este país de tres millones de habitantes, que en un pestañeo parece el Buenos Aires del cuarenta, en el que los policías pueden torturar mientras silban un tema de Viglietti, se prepara para darle una lección de honestidad al planeta. El anteúltimo golpe de Estado en Uruguay sucedió a principios de siglo, y tuvo que darse con el único apoyo del Cuerpo de Bomberos, a tal punto la vocación civil de este país con pocos jóvenes, demasiados emigrados y muchos viejos que los domingos se sientan al sol en la 18 de Julio y mantienen intacta la capacidad de indignarse frente a los atropellos. Primero fue la colecta de firmas y luego la ratificación de las firmas, y a esa altura el Sistema se frotó los ojos para saber si todo aquello era cierto. Y los uruguayos fueron a ratificar: contaron firmas como los niños cuentan papelitos, con la alegría de saber que todas las partes son necesarias. [18].

Hay una *grieta* y un puente para salvarla. En 1989, en Uruguay, se realiza una campaña de recolección de firmas y luego un referéndum para intentar revocar la ley 15.848 denominada “Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado” promulgada en 1986. La misma concede inmunidad a las fuerzas militares y policiales que cometieron asesinatos, torturas y desapariciones de presos políticos durante el período dictatorial 1973-1985 [19]. En el último párrafo del artículo Lanata dice que los uruguayos en forma lenta y silenciosa construyen un puente que, quizá, llegue a la otra orilla del Río de la Plata. Al intentar esto el 16 de abril de 1989 (el plebiscito se pierde y la ley permanece) “han sonreído con orgullo ante la grieta” [20]. Hay un lado de la falla en la que se sitúa el componente cívico-militar que se siente identificado con la dictadura y el lado opuesto de la falla que sufrió en carne propia el estado de excepción. Este segundo grupo, en el que también se encuentran quienes se identifican con el estado de derecho sin restricciones, organizan el acopio de firmas para pedir un referéndum a los efectos de revocar la Ley de Caducidad en función del mecanismo vigente en la constitución de 1967. ¿Desde qué posición u observatorio privilegiado “se mira con orgullo la grieta”? Se infiere de la lectura de este artículo cierta posición de “terceridad” que permite salvar la grieta. Dicha posición no es una tercera posición del espectro socio-político sino una posición previa a la grieta: es la posición de la ultra-historia. Precisamente, la sociedad uruguaya es descripta como una comunidad fuera de lo común. Aparece aquí en forma implícita una distinción conceptual desarrollada por *Ferdinand Tönnies* en su obra “Comunidad y Sociedad” de 1887 [21]. Tenemos grandes urbes y sociedades con gran densidad demográfica que han claudicado en materia de derechos humanos. En el momento de la publicación de esta contratapa del diario Página 12, en la Argentina regía la Ley de Obediencia de Devida (1987) y Ley de Punto Final (1986) del gobierno de Ricardo Alfonsín y en pocos meses estarían listos los indultos de Carlos Menem. Sin embargo hay un pequeño país con una pureza de origen, lectores informados/reflexivos y con una gran capacidad de indignación que dará una sorpresa a sociedades más urbanizadas e industrializadas o con mayor crecimiento material:

A casi veinte años del viaje a la Luna, uno de los países más pequeños de América latina decide convocar a un referéndum para discutir si se debe autorizar el asesinato. En solemne reunión, otros países vecinos ya dijeron que sí, que depende, qué el futuro, que todo es según el cristal [22].

Uruguay, como la Argentina y una gran parte de los países de América Latina, tuvo una larga dictadura (1973-1985) y estuvo sujeto al Plan Cóndor. La imagen que aquí aparece no es el producto de una representación social al estilo de Serge Moscovici [23] o Emile Durkheim [24] sino, más bien, una polis inexistente. Es decir, no hay una representación de cierta comunidad en la que aparecen rasgos o características subrayadas y articuladas de tal manera que dicha construcción mantiene un hiato con lo real sino, más bien, una suerte de imago “a priori” que elude el trabajo de representación. Los uruguayos de Jorge Lanata “miran con orgullo” la *grieta* que se desarrolla en las sociedades más grandes y la miran desde una polis antigua o, como diría *Tönnies*, COMUNIDAD. Este significante alude a un agrupamiento social armónico, sin fisuras, en donde la oposición schmittinana amigo-enemigo está expulsada hacia el exterior. En una de las acepciones del significante *grieta* el “agrietamiento” está en los otros países. Ahora bien; en los casos argentino y francés referidos por Lanata en esta contratapa del diario Página 12 de 1989 la grieta está dentro del país.

3.1. Comunidades imaginadas

Para Lanata hay una escena ultra-histórica equivalente a lo que podríamos llamar (en función de su propia definición de comunidad) como “anti-comunidad”. En el principio era el caos griego y ese principio no varía, no hay pasaje a un orden basado en la idea de comunidad. El caos está partido desde siempre en sectores divididos por “grietas”. La grieta es entonces una suerte de hernia de nacimiento o falla en el ADN colectivo. Ahora vamos a desagregar estas ideas. En “ADN. Mapa genético de los argentinos” Lanata define el término comunidad de forma detallada: “Si la nación es la ‘comunidad nacional’, el Estado es la ‘comunidad como destino’” [25]. Esta comunidad está anclada a valores específicos compartidos por todos sus integrantes:

Como hemos señalado, una nación es una comunidad de valores e ideales; su escala axiológica será la que determine las contradicciones de su vida cotidiana y los ideales señalarán el rumbo de sus sueños. Las preguntas posibles sobre la identidad no refieren, entonces, sólo al tiempo presente: no nos preguntamos solamente qué o quiénes somos, sino también qué o quiénes queremos ser [26].

Ante esta definición de comunidad nacional debemos preguntarnos: si es producto de la abstracción del desarrollo histórico de una comunidad determinada que no lo era o no

tenía estas características al comienzo del proceso o esta definición de comunidad se encuentra al inicio del derrotero histórico y como motor del mismo: entiéndase al inicio como atrás del mismo o en cualquier lugar a-histórico. Lo ultra-histórico, desde la perspectiva de Agamben está más allá o más acá de la historia. Lanata elige la segunda posibilidad y confronta esta escena con el desarrollo histórico que comienza con el desmembramiento y reconfiguración de las Provincias Unidas del Río de la Plata. El desarrollo del libro es un ensayo redundante de definiciones de la Argentina vista como “anti-comunidad”:

Una nación, entonces, no podría sino estar compuesta de ciudadanos, vinculados por la lealtad y una memoria común, basada en la reciprocidad.

Ernest Renan va más allá al proponer que "una nación es un alma, un principio espiritual"; en ella se deben "haber hecho grandes cosas juntos, querer hacerlas todavía. Se ama en proporción a los sacrificios soportados, a los males sufridos. La existencia de una nación es (perdónenme esta metáfora, pide Renan) un plebiscito todos los días, del mismo modo que la existencia del individuo es una perpetua afirmación de vida".

¿Qué sucederá, entonces, cuando esa visión trascendente se nubla, cuando esos vínculos del saber íntimo del bien y el mal se tuercen, cuando el sentido de pertenencia histórica recíproca deja de percibirse como un valor, cuando la ley se transforma en una ficción que sólo resulta útil a los tentáculos del poder? ¿Una nación puede dejar de serlo? [27].

En realidad Ernest Renan exige, para la constitución de la nación, una actividad pedagógica e ideológica muy sutil que transforma la definición de Lanata en una abstracción del proceso histórico sacándola del ámbito de la ultra-historia. En “Qué es una nación” señala que:

Ahora bien, la esencia de una nación está en que todos los individuos tengan muchas cosas en común y también que todos hayan olvidado muchas cosas: todo ciudadano francés *debe haber olvidado* la noche de San Bartolomé, las matanzas del Mediodía en el siglo XIII [28].

Benedict Anderson hace notar la extrañeza del perentorio pedido: todo ciudadano francés **debe haber olvidado** lo que, antes de esa operación de olvido, debe ser “recordado” (con algunos retoques, agregamos nosotros). A Renan no le parece extraño que sus conciudadanos de 1882 posean memorias individuales de lo ocurrido hace 300 y 600 años atrás. Tampoco le llama la atención que al auditorio francés de 1882 ya constituido en nación y, en consecuencia, habiendo olvidado, la Noche de San Bartolomé y las matanzas del Mediodía posean aún memorias de tales hechos históricos para poder comprender la exigencia de Renan. Esta paradoja de “recordar” para luego “olvidar” Anderson la explica a partir de la “industria pedagógica” que no solo es francesa sino también norteamericana e inglesa aunque seguramente es común a todos los Estados-Nación que se fueron conformando en las últimas décadas del siglo XIX [29]. La industria pedagógica presenta el escenario recordado/olvidado de una “tranquilizadora lucha fratricida”. La Noche de San Bartolomé alude al pogrom anti-hugonote lanzado por Carlos IX (rey de la dinastía Valois) y su madre Catalina de Medici el 24 de agosto de 1572. El asesinato en masa de hugonotes o seguidores protestantes del calvinismo llevado a cabo por católicos es descrito por Anderson como un episodio local de una “vasta e impía Guerra Santa que azotó el centro y el norte de Europa en el siglo XVI” [30]. En este escenario local los hugonotes y los católicos “no se sentían cómodos como ‘franceses’ unos y otros” [31]. Poniendo los términos de Anderson en el plano de la ultra-historia diríamos que si bien la industria pedagógica “industrializa” los hechos históricos deformándolos y viendo “hermanos” franceses católicos y hugonotes enfrentados; en términos ultra-históricos se puede “ver” también a los futuros hermanos (en la nación francesa) católicos y hugonotes como ya hermanos en la Noche de San Bartolomé. La misma operación de traducción vale para las matanzas del Mediodía en el siglo XIII. Las víctimas albigenses hablaban el catalán o el provenzal en su mayor parte y sus victimarios provenían de distintas regiones de Europa Occidental. La “tranquilizadora lucha fratricida” sólo es posible en el ámbito de la ultra-historia. Hay una industria pedagógica-historiográfica para que alumnos norteamericanos hagan el recuerdo/olvido de la guerra de secesión 1861-1865 como una “gran guerra ‘civil’ entre ‘hermanos’ y no - como brevemente fueron- entre dos naciones Estados” [32]. Si la Confederación, en un juego de contra-historia, hubiese podido mantener su independencia esta guerra civil se hubiese establecido en la memoria como algo muy poco fraternal [33]. La nación, para la lectura que Benedict Anderson hace de

Ernest Renan, es una operación intelectual, cultural y pedagógica de gran magnitud. La comunidad en valores y en destino forma parte de esta operación.

3.2. La estirpe desviada.

En “Polarizados. ¿Por qué preferimos la grieta? (aunque digamos lo contrario)”, específicamente en el segundo capítulo se data de manera errónea la acuñación del término grieta por parte de Jorge Lanata [34]. Según estos autores esto ocurre durante la entrega de los premios Martín Fierro en 2013. Cuando recibe su segundo premio indica que “Hay una división irreconciliable en la Argentina. Yo la llamo grieta y esa división es lo peor que nos pasa. La grieta ya no es política, es cultural” [35]. En el momento de esta sentencia-diagnóstico ya hay una utilización heurística del término que arranca en la contratapa del diario “Página 12” del 16 de abril de 1989. Reaparece en la segunda parte de “Argentinos” y luego en “ADN. Mapa genético de los defectos argentinos” en el 2004. En este escrito trabajo con la última edición de “Argentinos” que reúne los dos tomos editados por separado. Jorge Lanata aclara que en esta versión se sacaron los capítulos que trataban sobre el Che Guevara y la Guerra de Malvinas. De todas formas parte del poder del término se halla en el poder imaginario (en relación a la potencia de crear imágenes estables y ponerlas en circulación) del primer tomo de “Argentinos”. Específicamente en lo que podríamos llamar “imágenes de origen” de la historia argentina. Casullo y Ramírez comparan el término con el concepto de falla geológica. Según ellos, “una grieta geológica” originada por un sismo no puede ser imputada a ninguno de los dos lados de la falla. A diferencia de la ciencia geológica, según los autores, Lanata imputa la grieta al kirchnerismo [36]. En un nivel superficial y consciente esto es correcto pero parte de la genealogía del término vista en este escrito nos advierte que el núcleo semántico del término, que permanece después del 2013, alude a un corte (“tajo” y “abismo” son otros términos utilizados por Lanata) no atribuible específicamente a ningún grupo o partido político. La grieta está situada en aquella zona que Georges Dumézil llama “ultrahistoria” [37] o Benedict Anderson nomina como “comunidades imaginadas” [38]. Realicemos una analogía entre el relato mítico de la familia Labdácida y la forma de analizar la historia argentina por Lanata. Los ascendientes de Edipo (Oedipus “el de pies hinchados”) constituyen una estirpe renga como lo indica el abuelo de Edipo Lábdaco (“cojo”). Es una estirpe desviada del camino recto según el planteo de Jean Pierre Vernant [39]. Cadmo, el fundador de Tebas y rey de

esta ciudad, tiene por esposa a la diosa Harmonía dada a él por los dioses para realzar la soberanía de su reinado. Los hijos de esta pareja se casan con la estirpe de los Sembrados (ESPARTOI). En el inicio de Tebas hay una alianza entre un extranjero que gana su lugar por sus hazañas y el componente telúrico: los hijos de la tierra que emergen literalmente de ella luego de que Cadmo haya sembrado (por orden de Atenea) los dientes del dragón muerto por su mano. El sublinaje de los ESPARTOI es guerrero y violento en la primera generación de los Sembrados (guerreros que nacen adultos y con el uniforme de hoplita puesto) y en sus hijos los GEGENÉS. Según Jean Pierre Vernant:

...el origen de Tebas representa el equilibrio y la unión entre un personaje que viene de lejos, Cadmo, soberano en virtud de sus hazañas y por voluntad de los dioses, y personajes arraigados en la gleba, salidos de la tierra, autóctonos, con la tierra de Tebas adherida a las semillas de su origen y que son guerreros puros. Al observar la primera estirpe de reyes de Tebas, se tiene la sensación de que entre esas dos corrientes, entre las dos formas de generación, debería existir acuerdo, pero también existen tensiones, incompreensión, conflictos [40].

Esta tensión se transforma en una torcedura del rumbo entre Lábdaco y su nieto Edipo pero es una estirpe ladeada en su propia constitución: Layo rompe las relaciones de reciprocidad con el rey Pélope al someter a su hijo (que luego se suicida) y Edipo es arrancado de esas relaciones de hospitalidad y amor al ser abandonado en el monte Citerón [41]. Para el constructo histórico lanatista (poderoso al estar afianzado y extendido en el habla popular) la “estirpe argentina” se desvía de su rumbo y falla en sus objetivos sistemáticamente por lo que podríamos llamar una “falla de origen”. Es decir, en cada encrucijada histórica se elige el rumbo desviado, o, más bien, la estirpe nacional no puede dejar de elegir dicho camino edípico. En “ADN. Mapa genético de los defectos argentinos” Lanata dice que se unen la izquierda y la derecha argentinas desde 1943 frente al espanto que les causa el peronismo [42]. En realidad, el peronismo como una entidad ideológica delineada recién accede al poder en 1946 con el nombre de Partido Laborista mutando, con su disolución, en Partido Peronista. Para Lanata la grieta reaparece en el Partido Justicialista después del retorno de Perón de su exilio en 1973. La “grieta” es sinuosa y divide territorios diferentes. Esta grieta divide al peronismo pero

se extiende a todo el país o, en otra posibilidad hermenéutica, la grieta izquierda – derecha más general detona una grieta dentro del peronismo:

Gravemente enfermo y a los setenta y ocho años, cuatro días después de su cumpleaños, cuando apenas acababa de jurar como presidente, le tocó a Perón la tarea más difícil: detener la tormenta que había ayudado a desatar. La **grieta peronista** no era un problema exclusivo de algunos “muchachos díscolos”: se extendía a los sindicatos, al propio gabinete y a los gobernadores electos. **El país estaba rajado, y ese tajo se hacía cada vez más evidente en la vida cotidiana.** Para decirlo de otro modo: la crisis era tal que, de uno y otro lado, todos opinaban sobre la “pureza peronista” de Perón. ¿Era Perón verdaderamente peronista?, se preguntaban. ¿Qué otra cosa podía ser, sino? Sin embargo, hubo quienes se sentían más peronistas que Perón o, si se quiere, más cristianos que Cristo. Así como la derecha exageró de la manera más brutal los gestos y deseos ocultos del líder; la izquierda se dio a la tarea de “reinventarlo”, de reescribir a Perón, de crear un Perón que estuviera más cercano a su “idea de Perón” [43].

Citando a Joseph Page Lanata plantea que Perón fuerza la decantación del peronismo de izquierda hacia el ERP o hacia la ortodoxia peronista [44]. Como la estirpe de los Labdácidas la Argentina nuevamente se tuerce de su rumbo, se desvía y se inflige daño. La dinámica política que Marx explica por la lucha de clases y Carl Smictht por la lógica amigo – enemigo Lanata la explica por derrumbes, tajos, quiebres y grietas. El problema del término grieta es que concibe a la dinámica política como un desgarramiento del tejido cultural - político en vez de verlo como una componente sistémica de cualquier sociedad.

4. A manera de conclusión: El problema de la imagen y una forma de evitar el cliché

4.1. Según Emanuele Coccia el averroísmo es una reflexión sobre el pensamiento desde la infancia en la cual encontramos un ser completo y un estado de perfección antes de acceder al lenguaje y al pensamiento [45]. La infancia no sería un estado de incompletud que se dirige hacia el estado de perfección adulta; sería un estado autónomo donde el pensamiento y el lenguaje existen en potencia. El averroísmo se caracterizó por su capacidad de analizar las situaciones de desconexión o no coincidencia entre vida y

pensamiento [46]. En ciertos estados del ser humano diferentes pero con algo en común; infancia, estupidez, ebriedad y locura, se produce una fractura entre el individuo humano y el lenguaje. Desde una lectura averroísta del “De Anima” de Aristóteles Emanuele Coccia se pregunta cómo puede existir el pensamiento al margen del cogito. Por ejemplo, en el caso del olvido nos encontramos con la posibilidad de olvidar un conocimiento aprendido sin olvidar o hacer a un lado la capacidad de conocer y pensar. El punto clave es la pregunta por la forma y el lugar de existencia del pensamiento cuando un ser humano singular aún no se ha apropiado de él o, desde un punto de vista colectivo; en “la noche universal en la que todos los hombres duermen, o están ebrios, o son estúpidos o locos” [47]. A la pregunta por el lugar de residencia del pensamiento se podría responder:

- *en todo lo escrito (en libros físicos, digitales, papiros, códices, revistas físicas y digitales)
- *en los símbolos matemáticos organizados en fórmulas o unidades de sentido
- *en films, producciones artísticas, medios digitales, etcétera

Pero todo eso está en cada uno de nosotros cuando accedemos mediante el estudio o un acto de intelección que exigen un esfuerzo o gasto de energía para superar un estado de no estudio [48]. En un esquema tradicional de enseñanza-aprendizaje el saber se “transmite” del maestro al alumno y enseñar sería, en una terminología aristotélica, producir un saber en el estudiante causado por el saber actual del maestro. Pero, en realidad, frente al alumno y al maestro “se halla el mismo pensable” o la misma cosa pensable: de esta manera, el pensamiento se daría fuera de la conciencia [49]. En el estudio, en la necesidad de “apropiarse de la posibilidad del pensamiento” se demuestra la existencia del pensamiento por fuera de la conciencia dado que el pensamiento se daría “en el medio del estudio y de la enseñanza” donde una misma cosa pensable es pensada por dos sujetos: “el estudio es el instante en el cual ante el pensamiento se hallan al menos dos sujetos” [50]. La clave del pensamiento y del inicio del proceso intelectual (del intelecto especulativo específico dirigido a un objeto) está en la PHANTASÍA (en el fantasma o imagen específica). Esa imagen volcada al intelecto posible dota de forma específica al medio en el que se desarrolla el pensamiento (intelecto único). De esta manera, la imagen (la abstracción de la forma de un objeto independiente del objeto y de su forma que aparecen en determinadas coordenadas espacio-temporales) es fundamental para el pensamiento especulativo dirigido a entes particulares [51]. En la modernidad la

filosofía establece que lo sensible no tiene autonomía existencial. Es decir, si el sujeto conoce la realidad a través de lo sensible no lo realiza, desde Descartes y la modernidad, a través de un medio exterior a él sino que el acceso sensorial es un proceso interno al sujeto. La modernidad, específicamente Descartes y seguidores, necesita excluir la “especie intencional” aristotélica: es decir, esas imágenes de los objetos que abstraen la forma de su existencia fenomenológica en tiempo y espacio. Tanto en “Filosofía de la Imaginación” como en “La vida sensible” Coccia lee al “De Anima” de Aristóteles desde una teoría de la medialidad [52]. El paradigma o ejemplo de esta concepción es el funcionamiento del espejo. La imagen de nosotros que nos devuelve el espejo no está afuera en las cosas ni en la mente del sujeto. Está en un tercer lugar; por lo tanto, la imagen no es subjetiva (producida por la mente del sujeto) ni objetiva (inscrita en lo real): está en un medio que, en términos aristotélicos, puede abarcar cualquier forma sin adoptar definitivamente ninguna de ellas. Esta tercera posibilidad es lo medial o lo que posibilita la intencionalidad de la imagen. La diferencia del hombre con el animal no radica en la razón si no en la intensidad con la cual el ser humano se vincula con las imágenes. Una de las tesis de Coccia es que la diferencia entre la especie humana y el resto de los animales no es cualitativa sino de grado. Por otra parte, el cauce de diferenciación no es el de la razón (que sería un salto cualitativo) sino que el cauce sería una mayor profundización (a un grado máximo) de la sensibilidad que compartimos con los animales:

Que una imagen pueda ser ‘capaz de tener efectos formativos’ radicales está probado por la biología también para el resto de las especies animales. Lacan cita el caso de la paloma cuyo desarrollo gonadal tiene como condición necesaria ‘la visión de un congénere, poco importa su sexo’ [53].

En el “test del espejo” se diseña un experimento que posibilita diferenciar al infante humano del chimpancé (la especie más cercana en la escala evolutiva). Este experimento es descrito por Henri Wallon en 1931. El cachorro humano difiere del chimpancé de equivalente edad por quedar fascinado con el reflejo de su imagen en el espejo asumiendo la misma con júbilo y experimentándola lúdicamente. En cambio, el chimpancé se da cuenta del carácter ilusorio de la imagen perdiendo interés en la misma [54]. Coccia habla de una “heteronomía de la psique” ya que necesitamos de una imagen de nosotros, y por

ende, exterior (desde la localización medial de la imagen) para lograr nuestra unidad en la misma forma en que nos valemos de un pronombre para hacer referencia a nosotros [55]. La importancia de la PHANTASÍA original o escena fundante sería, desde esta perspectiva, fundamental para pensar la historia. Para la producción analizada de Lanata; esta escena es opaca, brumosa y brutal en la época de la conquista española y sistemáticamente envilecida en cada instante fundacional de la historia argentina. **Lanata nos habla de un “espejo roto” que impide lograr una unidad analítica del proceso histórico; “espejo roto” y “grieta” parecen ser un sintagma y un término que se retroalimentan: cognitivamente hablando no podemos ver más que pedazos del espejo que nos debería reflejar y dar una idea de nuestra constitución total. La “grieta”, entonces, es una incapacidad cognitiva y, por ende, una falla en la apercepción trascendental por un lado y un tajo/abismo cultural – político por el otro:**

Nadie, nunca antes, me había contado esta Historia argentina, aunque la mayor parte de este espejo roto estaba suelta, en el piso, peligrosos triángulos de cristal amenazando los pies del que se aventurara [56].

La Argentina de los siglos XVI, XVII y XVIII no es muy distinta a un espejo roto: gran parte de la documentación de fuentes directas se ha perdido y ni siquiera las versiones de primera mano son confiables. Los equívocos con los retratos de Pedro de Mendoza, Garay y Hernandarias puestos al descubierto por Lagleyze resultan un buen ejemplo [57]

En 1816, Friedrich Kohlrausch les recomendaba a los jóvenes alemanes mirarse en el “espejo de honor y orgullo” heredado de Tácito [58]. Es decir, la Germania les daba la imagen apropiada en la cual reconocerse e identificarse. Como un espejo invertido la “pureza de origen” de un pueblo en la Germania de Tácito es reconfigurada en una “impureza de origen” en “ADN” y “Argentinos” de Lanata. Esta impureza estaría dada por el desvío de la senda correcta que se reitera en cada punto de bifurcación histórico a

la manera de la estirpe Lábdacida. **Ambas purezas e impurezas de origen son igualmente míticas.**

4.2. Un dispositivo de-constructor del cliché

Hannah Arendt asiste al juicio de Eichmann en Jerusalén y desarrolla, a partir de cómo se desenvolvía el jerarca nazi durante las distintas circunstancias del proceso judicial; el concepto de BANALIDAD DEL MAL [59]. Para Arendt el mal está asociado a la incapacidad para pensar:

Los estereotipos, las frases hechas, la adhesión a lo convencional, los códigos de conducta estandarizados cumplen la función socialmente reconocida de protegernos frente a la realidad, es decir, frente a los requerimientos y hechos en virtud de su existencia. Si siempre tuviéramos que ceder a dichos requerimientos, pronto estaríamos exhaustos. La única diferencia entre Eichmann y el resto de la humanidad es que él pasó por alto todas esas solicitudes [60]

Frente a la multiplicidad de acontecimientos y hechos el Sujeto debe detenerse a pensar en y frente a ellos realizando cierta selección de los mismos para ceder sólo en parte a los requerimientos del NOUS. Esto es así porque el esfuerzo por separarse sistemáticamente del río de acontecimientos sería lacerante para el sujeto; pero si asume el DICTUM de separarse en circunstancias que lo ameriten seriamente, nunca se transformaría en juguete de los clichés, hábitos y frases hechas con la profundidad abismal que supo tener Adolf Eichmann. Hay dos afirmaciones de Sócrates articuladas entre sí que se encuentran en el *Gorgias*:

-Es mejor recibir una injusticia que cometerla a otra persona

-Es preferible estar en desacuerdo con muchos hombres y que estos me discutan que “antes de que yo, que no soy más que uno, este en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” [61].

Hannah Arendt plantea que desde el punto de vista del mundo, o de lo que podríamos llamar el corpus legal; la respuesta sería que no es relevante el agente agresor y el receptor de la injusticia si no la injusticia en sí. Definido un delito como una transgresión a la ley;

la víctima puede querer perdonar y olvidar, y quizá el autor del hecho no reincidirá y no habrá peligro para un tercero. Sin embargo, se ha generado un daño a la comunidad como un todo no permitiendo otra vía de resolución la ley del país. Pero Sócrates no reflexiona desde la posición del ciudadano sino que “habla como el hombre cuya prioridad es el pensamiento” [62]. No es el pensamiento que deduce el caso particular desde el universal sino el que reflexiona sobre el particular desde sí mismo o en diálogo consigo mismo. El no ser más que uno y no poder estar en desacuerdo consigo mismo implica el ser junto a los otros y el tener conciencia de sí en ese estar junto a. El Uno en este sentido es el lugar de una disyunción:

Llamamos conciencia de sí [consciousness] (literalmente, como hemos visto, ‘conocer consigo mismo’) al hecho curioso de que, en cierto sentido, también soy para mí misma, a pesar de que difícilmente me aparezco a mí, lo cual indica que el ‘no soy más que uno’ socrático es más problemático de lo que parece; no solo soy para los otros sino también para mí misma y, en este último caso, claramente no soy sólo una. En mi Unicidad se inserta una diferencia [63] .

Si en la unicidad se inserta una diferencia que me hace pensar de tal manera que pongo en entredicho mis propias proposiciones o las de los demás; el abandono de este dispositivo griego o de esta actividad esencialmente humana deja al individuo sujeto a aquellos enunciados aptos para designar y justificar cualquier cosa independientemente del contexto que precisamente exige aquel diálogo escindido en el interior de la psiquis. Deja al individuo sujeto a los clichés. El significado cotidiano del término cliché es el de una frase o expresión usada en exceso y, agregamos nosotros, que por esta razón a perdido fuerza analítica para tratar la situación específica en la que se lo está usando. Eichmann utiliza enunciados explicativos generales de las condiciones socioeconómicas previas al surgimiento del nazismo como explicaciones para las “micro” elecciones de su propia biografía política [64]. Es decir; utiliza argumentos causales descontextualizados para sus decisiones biográficas, o, por lo menos, sólo sirven como marco de sus elecciones en cada encrucijada o punto de bifurcación de la propia historia. No son lo que podríamos denominar causas estructurales de advenimiento del nazismo lo que impulsa a Eichmann a entrar a las SS y abandonar el intento de insertarse en una logia masónica recreativa;

sino otro tipo de cuestiones que luego serán sustentadas o anestesiadas por lo que Arendt denomina FRASES RECONFORTANTES citando al propio Eichmann. Algunas de estas frases son:

- “Naturalmente” que tuvo un rol en el asesinato de judíos dado que si él “no los hubiera transportado, no hubieran sido entregados al verdugo”
- entonces “¿Qué hay que confesar?”
- de todas formas “le gustaría hacer las paces con [sus] antiguos enemigos” [65]

La última de estas frases era compartida por jefes nazis como Himmler o el Jefe de Trabajo Robert Ley que proponía la creación de un “comité de conciliación” formado por víctimas y victimarios o los judíos que lograron sobrevivir al holocausto y sus victimarios nazis. Pero, sobre todo por “muchos alemanes corrientes” que se expresaban de la misma manera en las ruinas del Tercer Reich:

Este indignante cliché ya no se les daba desde arriba, era una frase hecha tan carente de realidad como los clichés con los que la gente había vivido durante doce años; y casi se podía ver la ‘extraordinaria sensación de alivio’ que proporcionaba al que la pronunciaba [66].

El término cliché “grieta”, repetido hasta el cansancio en los últimos años por periodistas e intelectuales de distinto pelaje político para explicar los conflictos políticos, económicos y culturales de la Argentina es, parafraseando a Hannah Arendt, “una frase reconfortante” que nos evita pensar en la estructura de larga duración de los conflictos social-político-económicos argentinos. La filósofa alemana nos invita a reflexionar no sólo sobre nuestras propias acciones sino, también, sobre la forma lingüística de expresarlas y analizarlas. Cada término o frase que provenga de un paradigma de las ciencias sociales o que emerja de los medios masivos (como en el caso de “grieta”) debe ser descompuesto en una definición ad hoc delineando sus partes constitutivas y analizando con él mismo contextos diferentes para probar su carácter

heurístico. En términos prácticos el dispositivo podría ser delineado de la siguiente manera:

a- Preguntas reflexivas:

*¿La grieta en la sociedad es equivalente a una grieta en la corteza terrestre o una grieta en una pared?, es decir; ¿estas utilizaciones corresponden a una única definición del término o hay sub-definiciones semánticamente muy diferentes?

* ¿Cuándo se produce la grieta y qué es lo que separa? ¿Qué era lo que había antes de la grieta? ¿En cuáles niveles de la sociedad se manifiesta?

b- Definición

*Sectores que divide

*Desde cuándo los divide

*Acontecimiento de escisión

c- Reflexividad del habla

*Búsqueda de un escenario de grieta más allá del indicado en b (en nuestra historia y en cualquier historia nacional)

*Búsqueda en la historia de una sociedad o comunidad sin conflictos

*Reemplazo de la categoría periodística por cualquier otra de las ciencias sociales (y su tratamiento con el mismo protocolo)

La línea entre nuestras representaciones individuales o sociales y el lenguaje es tan delgada que una reflexión como la propuesta por Hannah Arendt es imprescindible para comprender y explicar la dinámica social y política argentina.

Referencias bibliográficas

- [1] COMTE, Augusto (2004). *Curso de Filosofía Positiva*. Argentina. Negocios Editoriales.
- [2] LÖWITH, Karl (2013). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires. Katz Editores. Página 33.
- [3] KUHN, Thomas. S. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona. Página63.
- [4] QUEVEDO, Luis Alberto y RAMÍREZ, Ignacio (2021). *Polarizados. ¿Por qué preferimos la grieta? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires. Capital Intelectual.
- [5] (Löwith. Op.cit. Páginas 81-128.
- [6] PIKETTY, Thomas (2014). *El capital en el siglo XXI*. Buenos Aires. F.C.E.
- PIKETTY, Thomas (2019). *Capital e Ideología*. Paidós. Buenos Aires. F.C.E.
- [7] Piketty. Op.cit. 2019.
- [8] MAQUIAVELO, Nicolás (1987). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Madrid. Alianza.
- [9] BELTRÁN, Diego Alberto (2003). *Maquiavelo y su contribución a la dinámica política y a la fundación del espacio soberano occidental*. Rosario. Ediciones Juglaría.
- [10] Beltrán. Op.cit. 2003.
- [11] POLIBIO (1960). *Historias. Libro VI*. Madrid. Espasa. Páginas 173-174.
- [12] Piketty, 2019.
- [13] FOUCAULT, Michel (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia. . Pre-textos.
- [14] AGAMBEN, Giorgio. (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires, Argentina: Hidalgo editora. Página 130.
- [15] Agamben, Opcit. 2009. Página 126.

- [16] MILNER, Jean Claude (2000). *Introducción a una ciencia del lenguaje*. Buenos Aires. Bordes Manantial. Página 97.
- [17] Milner. Op.cit. Página 99.
- [18] LANATA, Jorge (1997). *Vuelta de página*. Buenos Aires. Editora 12.
- [19] RONIGER, Luis y SZNAJDER, Mario. “La reconstrucción de la identidad colectiva del Uruguay tras las violaciones de los derechos humanos por la Dictadura militar”, en Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 5, núm. 9, primer semestre, 2003, Universidad de Sevilla. Sevilla, España. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=282/28250903>.
- [20] Lanata, Op.cit. 1997.
- [21] TÖNNIES, Ferdinand (1947). *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires. Losada.
- [22] Lanata, Op.cit. 1997.
- [23] MOSCOVICI, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires. Editorial HUEMUL. S.A.
- [24] DURKHEIM, Emilio (2012). «Las formas elementales de la vida religiosa». F.C.E. México.
- [25] Lanata, Jorge. (2004). *ADN. Mapa genético de los defectos argentinos*. Buenos Aires. Editorial Planeta. Página 3.
- [26] Lanata, Jorge. (2004). Opcit. Página 7.
- [27] Lanata, Jorge. (2004). Op.cit. Página 11.
- [28] Ernst Renan. *¿Qué es una Nación?* ANDERSON, Benedict (2006). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del NACIONALISMO*”. México. Fondo de Cultura Económica. Página 277.
- [29] ANDERSON, Benedict (2006). Páginas 277-280
- [30] ANDERSON, Benedict (2006). Páginas 278.
- [31] ANDERSON, Benedict (2006). Páginas 278.

- [32] ANDERSON, Benedict (2006). Páginas 279.
- [33] ANDERSON, Benedict (2006). Páginas 279.
- [34] CASULLO, María Esperanza, RAMÍREZ, Ignacio. *Anatomía de la polarización política Argentina*. En QUEVEDO, Luis Alberto y RAMÍREZ, Ignacio (2021). Páginas 35-68.
- [35] Casullo- Ramírez, 2021. Op.cit. Página 35.
- [36] Casullo- Ramírez, 2021. Op.cit. Páginas 35- 36.
- [37] DUMÉZIL, Georges (2016). *Mito y Epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. México. F.C.E. Página 16.
- [38] ANDERSON, Benedict (2006).
- [39] Pierre Vernant (2010: 163-181).
- [40] VERNANT, Jean Pierre. *Érase una vez... El universo, los dioses, los hombres*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2010. Página 150.
- [41] VERNANT, 2020. Op.cit. Páginas 166-167.
- [42] Lanata, Jorge. (2004). *ADN. Mapa genético de los defectos argentinos*. Buenos Aires. Editorial Planeta.
- [43] LANATA, Jorge (2011). *Argentinos. Quinientos años entre el cielo y el infierno*. Edición definitiva. Buenos Aires. Sudamericana. Página 594.
- [44] LANATA, Jorge (2011). Página 594.
- [45] COCCIA, Emanuele (2008). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora.
- [46] COCCIA, Emanuele, 2008. Op.cit. Página145.
- [47] COCCIA, Emanuele, 2008. Op.cit. Página145.
- [48] COCCIA, Emanuele, 2008. Op.cit. Página146.
- [49] COCCIA, Emanuele, 2008. Op.cit. Página147.
- [50] COCCIA, Emanuele, 2008. Op.cit. Página148.

- [51] COCCIA, Emanuele (2011). *La vida sensible*. Bs.As. Marea.
- [52] COCCIA, Emanuele (2011).
- [53] COCCIA, Emanuele (2011). Páginas 77-78.
- [54] EVANS, Dylan (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires. Paidós. Página 82.
- [55] COCCIA, Emanuele (2011). Página 79.
- [56] Lanata, 2011. Página 19
- [57] Lanata, 2011. Página 51
- [58] KREBS, Christopher B (2011). *El libro más peligroso. La Germania de Tácito, del Imperio Romano al Tercer Reich*. Barcelona. Crítica. Página 188.
- [59] ARENDT, Hannah. (2010) *La vida del espíritu*. Buenos Aires. Paidós Básica. Páginas 30-32.
- [60] ARENDT, Hannah. (2010) *La vida del espíritu*. Buenos Aires. Paidós Básica. Página 30.
- [61] ARENDT, Hannah. (2010)
- [62] ARENDT, Hannah. (2010)
- [63] ARENDT, Hannah. (2010)
- [64] ARENDT, Hannah (2016).
- [65] ARENDT, Hannah (2016). *Eichmann en Jerusalén*. España. Penguin Random House. Página 82.
- [66] ARENDT, Hannah (2016). *Eichmann en Jerusalén*. España. Penguin Random House. Página 84.

Bibliografía

ARENDDT, Hannah (2016). *Eichmann en Jerusalén*. España. Penguin Random House.

_____. (2010) *La vida del espíritu*. Buenos Aires. Paidós Básica.

AGAMBEN, Giorgio. (2007). *Infancia e Historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*. Buenos Aires, Argentina: Hidalgo editora.

_____. (2009). *Signatura rerum. Sobre el método*. Buenos Aires, Argentina: Hidalgo editora.

_____. (2010) *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento*. Adriana Hidalgo editora, Primera edición en Argentina, Buenos Aires.

ALVARO, Daniel; LALEFF ILIEF, Ricardo; GROS, Alexis Emanuel. (2015). “Carl Schmitt, teórico de la comunidad”, en *Anacronismo e Irrupción*. Revista de Teoría y Filosofía Política Clásica y Moderna. Volumen 4 (Número 7),149-170. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/1081/969>.

ANDERSON, Benedict (2006). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del NACIONALISMO*”. México. Fondo de Cultura Económica.

BELTRÁN, Diego Alberto (2003). *Maquiavelo y su contribución a la dinámica política y a la fundación del espacio soberano occidental*. Rosario. Ediciones Juglaría.

BOBBIO, Norberto (1996). *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*. México. Fondo de Cultura Económica.

CASULLO, María Esperanza, RAMÍREZ, Ignacio. *Anatomía de la polarización política Argentina*. En QUEVEDO, Luis Alberto y RAMÍREZ, Ignacio (2021). *Polarizados. ¿Por qué preferimos la grieta? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires. Capital Intelectual.

COCCIA, Emanuele (2008). *Filosofía de la imaginación. Averroes y el averroísmo*. Buenos Aires. Adriana Hidalgo Editora.

_____. (2011). *La vida sensible*. Bs.As. Marea.

- COMTE, Augusto (2004). *Curso de Filosofía Positiva*. Argentina. Negocios Editoriales.
- DURKHEIM, Emilio (2012). «Las formas elementales de la vida religiosa». F.C.E. México.
- DUMÉZIL, Georges (2016). *Mito y Epopeya I. La ideología de las tres funciones en las epopeyas de los pueblos indoeuropeos*. México. F.C.E.
- _____. (2008). *El Destino del Guerrero*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- EVANS, Dylan (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires. Paidós.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia. . Pre-textos.
- KUHN, Thomas. S. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona.
- KREBS, Christopher B (2011). *El libro más peligroso. La Germania de Tácito, del Imperio Romano al Tercer Reich*. Barcelona. Crítica.
- LANATA, Jorge (1997). *Vuelta de página*. Buenos Aires. Editora 12.
- LANATA, Jorge (2011). *Argentinos. Quinientos años entre el cielo y el infierno*. Edición definitiva. Buenos Aires. Sudamericana.
- _____. (2004). *ADN. Mapa genético de los defectos argentinos*. Buenos Aires. Editorial Planeta.
- LÖWITZ, Karl (2013). *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Buenos Aires. Katz Editores.
- MAQUIAVELO, Nicolás (1987). *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*. Madrid. Alianza.
- MILNER, Jean Claude (2000). *Introducción a una ciencia del lenguaje*. Buenos Aires. Bordes Manantial.
- MOSCOVICI, Serge (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires. Editorial HUEMUL. S.A.

PIKETTY, Thomas (2014). *El capital en el siglo XXI*. Buenos Aires. F.C.E.

POLIBIO (1960). *Historias. Libro VI*. Madrid. Espasa.

QUEVEDO, Luis Alberto y RAMÍREZ, Ignacio (2021). *Polarizados. ¿Por qué preferimos la grieta? (aunque digamos lo contrario)*. Buenos Aires. Capital Intelectual.

RONIGER, Luis y SZNAJDER, Mario. “La reconstrucción de la identidad colectiva del Uruguay tras las violaciones de los derechos humanos por la Dictadura militar”, en Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 5, núm. 9, primer semestre, 2003, Universidad de Sevilla. Sevilla, España. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=282/28250903>.

SCHMITT, Carl. “La oposición entre comunidad y sociedad como ejemplo de una distinción bimembre. Consideraciones sobre la estructura y el destino de tales antítesis” en Anacronismo e Irrupción. Los límites de la política. Magia, religión y derecho como fronteras al poder político. ISSN 2250-4982 - Vol. 4 N° 7 - Noviembre 2014 a Mayo 2015 – 171-188.

SCHMITT, Carl (1966). *Teoría del Partisano. Acotación al concepto de lo político*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.

_____ (2009). *El Concepto de lo Político*. Madrid. Ciencias Sociales Alianza Editorial.

_____ (1966). *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Estudio preliminar de Monserrat Herrero. Madrid. Tecnos.

TÁCITO, Cayo Cornelio (2010). *La Germania*. Estudio preliminar, texto latino, traducción y notas de Juan Luis Posadas. Editorial Alderabán. Cuenca.

TÖNNIES, Ferdinand (1947). *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires. Losada.

