

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

AÑO 15 / Nº16-2

Mendoza - 2014

ISSN 1515-7180



Artículos

MAURICIO CASANOVA

CRISTIÁN FATAUROS

JULIÁN GONZÁLEZ

PATRICIA GONZÁLEZ

SAN MARTÍN

PEDRO KARCZMARCZYK

GUILLERMO LARIGUET

DANIELA SZPILBARG

EZEQUIEL SAFERSTEIN

Comentarios de libros

CHERIE ZALAQUETT

ANDRÉS C. G. PÉREZ

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

Revista anual del Grupo de Investigación de Filosofía de Práctica e Historia de las Ideas

INCIHUSA – CONICET

ISSN 1515–7180

ISSN en línea 1851–9490

www.estudiosdefilosofia.com.ar

Directora

Adriana María Arpini.

Comité Editorial

Alejandro De Oto, Marisa Muñoz, Marcos Olalla, Alejandro Paredes, Dante Ramaglia,
Mariana Alvarado, Natalia Fischetti, Jimena Aguirre, Leticia Katzer.

Secretaría técnica

Susana Godoy

Comité asesor y evaluador

Yamandú Acosta (Montevideo – Uruguay), Delia Albarracín (Mendoza – Argentina),
Marcela Becerra Batán (San Luis – Argentina), Carlos Bazán (Canadá), Fernanda Beigel (Mendoza – Argentina),
Hugo Biagini (Buenos Aires – Argentina), Alcira Bonilla (Buenos Aires – Argentina), Carmen Bohórquez
(Venezuela), Atilio Borón (Buenos Aires – Argentina), María Eugenia Borsani (Comahue – Argentina),
Beatriz Bragoni (Mendoza – Argentina), Cristian Buchrucker (Mendoza – Argentina), Horacio Cerutti (México),
Alejandra Ciriza (Mendoza – Argentina), Enrique Dussel (México), Estela Fernández Nadal (Mendoza – Argentina),
Florencia Ferreira de Cassone (Mendoza – Argentina), Roberto Follari (Mendoza – Argentina),
Norma Fóscolo (Mendoza – Argentina), Graciela Fernández (Mar del Plata – Argentina),
Raúl Fornet Betancour (Alemania), Francesca Gargallo (México), Pablo Guadarrama G. (Santa Clara – Cuba),
Violeta Guyot (San Luis – Argentina), Alejandro Herrero (Buenos Aires – Argentina),
Jorge Hidalgo (Mendoza – Argentina), Frantz Hinkelammert (Costa Rica), Gloria Hintze (Mendoza – Argentina),
Clara Jalif de Bertranou (Mendoza – Argentina), Walter Kohan (Brasil),
María Cristina Liendo (Córdoba – Argentina), Mario Magallón (México),
Ricardo Maliandi (Mar del Plata – Argentina), Álvaro Márquez Fernández (Venezuela), Victor Martín (Venezuela),
Ricardo Melgar Bao (México), Dorando Michelini (Río Cuarto – Argentina),
Sara Leticia Molina (Mendoza – Argentina), Salvador Morales (Cuba),
María Inés Mudrovick (Comahue – Argentina), Gustavo Ortíz (Córdoba – Argentina), Carlos Osandón B. (Chile),
Carlos Paladines (Ecuador), Eduardo Peñafort (San Juan – Argentina), Javier Pinedo C. (Chile),
Carolina Pizarro (Santiago de Chile), María del Rayo Ramírez Fierro (México), Marcos Reyes Dávila (Puerto Rico),
Manuel Reyes Mate (España), María Luisa Rivara de Tuesta (Perú), María Elena Rodríguez Ozán (México),
Miguel Rojas Mix (España), Carlos Rojas Osorio (Puerto Rico), Luis Alberto Romero (Buenos Aires – Argentina),
María Luisa Rubinelli (Jujuy – Argentina), Estela Saint-André (San Juan – Argentina),
Antolín Sanchez Cuervo (España), José Santos Herceg (Chile), María del Carmen Schilardi (Mendoza – Argentina),
Gregor Sauerwaldt (Alemania), Alejandro Serrano Caldera (Nicaragua), David Sobrevilla (Perú),
Enrique Ubieta (Cuba), Gabriel Vargas Lozano (México), Patrice Vermeren (Francia),
Oscar Salazar (Mendoza – Argentina).

Director fundador

Arturo Andrés Roig

Toda correspondencia puede dirigirse a

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

INCIHUSA – CONICET Centro Científico Tecnológico – Mendoza
Av. Adrián Ruiz Leal s/n (5500) Mendoza. Argentina
Casilla de Correos: 131 (5500) Mendoza. Argentina
Tel. 54 261 5244311
estudios@mendoza-conicet.gob.ar

Suscripciones

En Argentina \$ 300 (incluye gastos de envío)
En el exterior u\$s 40
Giros o cheques a nombre de Susana Godoy
Carta de suscripción postal en última página

www.estudiosdefilosofia.com.ar

Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas está indizada en:



www.scielo.org.ar



www.latindex.unam.mx



www.doaj.org

Corrección de estilo

Rosa Laura Orquín

Diseño de la publicación

Gerardo Tovar

Diseño editorial

María Eugenia Sicilia

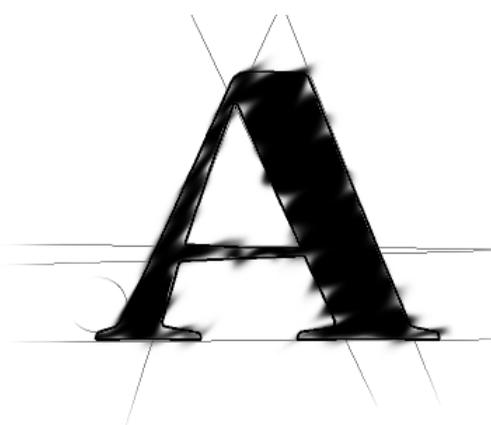
Editado en Argentina
250 ejemplares

Editorial Qellqasqa
www.qellqasqa.com.ar

SUMARIO

Artículos	7
MAURICIO CASANOVA BRITO La evolución del concepto de narración histórica: auge y crisis de la idea dialéctica de narración <i>The Evolution of the Concept of Historical Narration: Apogee and Crisis of the Dialectical Idea of Narration</i>	9
CRISTIÁN AUGUSTO FATAUROS Crítica de la noción de capacidad contributiva en un esquema impositivo justo <i>A Critical Analysis of the Notion of "Ability to Pay" in a Fair Tax Scheme</i>	21
JULIÁN GONZÁLEZ Repatriando al desterrado que nunca se marchó; Un Habermas conflictivista? <i>Bringing back the exiled who never left. Habermas as a conflictivist?</i>	31
PATRICIA GONZÁLEZ SAN MARTÍN La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la <i>analéctica</i> <i>The philosophy of liberation to Enrique Dussel. An approach from the analectics' formulation</i>	45
PEDRO D. KARZMARCZYK La cuestión del sujeto entre Wittgenstein y Althusser <i>The problem of the Subject between Wittgenstein and Althusser</i>	53
GUILLERMO LARIGUET Ética, giro experimentalista y naturalismo débil <i>Ethics, experimental turn, and weak naturalism</i>	85
DANIELA SZPILBARG Y EZEQUIEL SAFERSTEIN De la <i>industria cultural</i> a las <i>industrias creativas</i> : un análisis de la transformación del término y sus usos contemporáneos <i>From culture industry to creative industries: an analysis of the mutation of the concept and its contemporary uses</i>	99
Comentarios de libros	169
CHERIE ZALAQUETT Entre la "causalidad figural" y la ficción historiográfica: una lectura del filósofo Macedonio Fernández desde el feminismo y la categoría de género. Reseña del libro de Marisa Alejandra Muñoz: <i>Macedonio Fernández filósofo. El sujeto, la experiencia y el amor</i>	115
ANDRÉS C. G. PÉREZ JAVALOYES Paladines, Carlos (Compilador). <i>Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del Pensamiento latinoamericano</i>	120
Los autores	124
Publicaciones recibidas en canje	126

<i>Información para los autores</i>	128
<i>Sistema de selección de trabajos</i>	128
<i>Normas de citación</i>	129
<i>Ejemplos más comunes de citación</i>	129



Artículos

Mauricio Casanova Brito
Universidad Andrés Bello, Concepción, CHILE

La evolución del concepto de narración histórica: auge y crisis de la idea dialéctica de narración The Evolution of the Concept of Historical Narration: Apogee and Crisis of the Dialectical Idea of Narration

Recibido: 24/03/13

Aceptado: 24/04/14

Resumen

A pesar de que los historiadores han considerado frecuentemente que el conocimiento histórico moderno surge como contraparte a la filosofía de la historia y el positivismo, en la idea tradicional de narración la herencia de la filosofía dialéctica de Hegel es recurrente: en ambos casos, el devenir de la auto-constitución del ser determina el método de conocimiento. Hegel afirma que las fases de la lógica no son solamente condiciones trascendentales que hacen posible la experiencia, sino etapas en la auto-determinación del Espíritu. Ranke sostiene que la narración es el método histórico apropiado debido a que la historia misma posee una estructura narrativa. Desde la década de 1970, esta idea de narración experimenta una crisis. Nuestra hipótesis es que las perspectivas predominantes de este concepto utilizadas actualmente por historiadores y teóricos de la historia corresponden a las principales posturas del pensamiento filosófico contemporáneo: la narración como modelo analítico (filosofía analítica), la narración como competencias del discurso práctico (teoría crítica), la narración como mecanismo de legitimación (posmodernismo), la narración sin estructura (post-estructuralismo) y la narración como necesidad transcultural (hermenéutica).

Palabras clave: Narración; Historicismo; Filosofía analítica; Hermenéutica.

Abstract

Despite the fact that historians have often considered that modern historical knowledge originates in opposition to philosophy of history and positivism, in the traditional idea of narration the inheritance of Hegel's dialectical philosophy is recurrent: in both cases, the becoming of the self-constitution of the Being determines the knowledge method. Hegel asseverates that phases of logic are not only transcendental conditions that make possible the experience, but stages in the self-determination of Spirit. Ranke affirms that narration is the historical appropriate method due to the fact that the history itself possesses a narrative structure. Since 1970's, this idea of narration undergoes a crisis. Our hypothesis is that the prevalent perspectives of this concept, used at present by historians and theorists of history, correspond to the principal positions of contemporary philosophical thought: narration as an analytic model (analytical philosophy), narration as condition of practical discourse (critical theory), narration as a function of legitimation (postmodernism), narration without structure (post-structuralism, and narration as transcultural need (hermeneutics).

Keywords: Narration; Historicism; Analytical philosophy; Hermeneutics.

1. La herencia de la filosofía dialéctica en la historiografía tradicional

A pesar de que los historiadores han considerado frecuentemente que el conocimiento histórico moderno se origina como contraparte a las especulaciones de la filosofía de la historia, el surgimiento del historicismo –como es denominado el pensamiento de los fundadores de la historiografía profesional moderna– no se puede comprender sino como

una tendencia paralela (similar, pero no idéntica) al surgimiento de la filosofía dialéctica, entendida ésta –de forma general– como la deducción del método de conocimiento a partir del devenir de la auto-constitución del ser, tal como fue planteado originalmente por Fichte, en oposición al trascendentalismo kantiano, y como fue luego radicalizado por Hegel:

In clarifying the method for articulating basic transcendental relations, Fichte differentiated himself from Kant by (1) generalizing the model of self-world corollaries, and (2) reconstructing and deducing these relations by means of a new method, the first method that can be described as dialectical (Henrich, D. 2002, 24).

En Hegel, las etapas de la lógica –ser, esencia, concepto– no constituyen solamente condiciones *a priori* del conocimiento sino etapas en el devenir de la autoconciencia del espíritu. En Ranke, el modelo narrativo es el indicado para el conocimiento histórico pues la *historia misma* se articula narrativamente.

Para Hegel, el pensamiento no se compone por leyes que se encuentran ya en su estructura interna, sino que constituye una totalidad que se da él mismo a sí mismo. Así, “el representar tiene por contenido esa materia sensible, pero bajo la determinación de lo mío, o sea de que tal contenido está en mí” (2005, 128). En la *Enciclopedia* el autor revela que “el pensamiento y lo universal son precisamente eso: que él es él mismo y su otro, que alcanza de éste y nada se le escapa” (Ídem.). La lógica no puede ser entonces –como en Kant (1966, 3)– la dilucidación de las condiciones trascendentales del conocer que hacen posible el pensamiento metafísico, sino que coincide con la metafísica; las leyes del pensamiento son las leyes de las cosas mismas (2005, 131). Desde este punto de vista, no existe un método o una moral hegeliana. Existe el pensamiento filosófico desarrollado en la historia y que Hegel intenta interpretar. Y al juzgar este desarrollo, no puede sino hacerlo *desde dentro*: el método dialéctico es el movimiento de la realidad captado en el concepto. La premisa principal es que la parte (el ser, el concepto) no muestra su verdad más que en el todo (incluyendo al no ser, al no concepto): “lo verdadero es el todo” (1966, 16). El conocimiento filosófico consiste “en no hallarse separado de su contenido y, de otra, en determinar su ritmo por sí mismo” (Ibid., 38). El espíritu, mediante la filosofía, expone “la naturaleza interior de su propio destino” (1955, 8).

De la misma manera, desde que el estudio del pasado, a comienzos del siglo XIX, abandona las tradiciones de la historia erudita (dedicada a la colección de documentos) y la historia literaria

(el relato de ficción basado en hechos del pasado), ha predominado el presupuesto de que la narración es el modelo adecuado debido a que la historia misma se organiza de manera narrativa. La narración no se concibe como un tipo ideal –al modo de Max Weber (1997)– sino como imagen del objeto de estudio. Por un lado, para los fundadores de la historia moderna, el historiador debía representar los hechos del pasado *tal como habían sucedido*, evitando especulaciones como las de la filosofía de la historia o el positivismo: “Ranke rechazó cualquier intento de escribir la historia a partir de nada que no fueran las fuentes primarias, llegando a acusar quizás injustamente a todos los relatos anteriores [...] por haber a su juicio ignorado completamente todo examen crítico de la evidencia” (Iggers, G. 2012, 51). Por otro lado, sin embargo, este relato *desinteresado* de las fuentes escritas mostraba que el fortalecimiento del Estado –entendido al modo de Hegel como el *individuo verdadero*– era parte de un plan divino: “aunque Ranke reemplazaba el enfoque filosófico de Hegel por uno histórico, estaba de acuerdo con Hegel en el que los estados políticos existentes, en la medida en que eran resultado del desarrollo histórico, constituían “energías morales” o “pensamientos divinos”” (Ibid., 53). En su rechazo a los esquemas metafísicos de la historia, el historicismo planteó que la única forma de comprender el sentido de un evento particular es revelando la relación entre dicho acontecimiento y el resto de sucesos que rodean su campo de acción. Esto no era posible formulando leyes generales indeterminadas espaciotemporalmente, sino mediante el texto narrativo, en donde –como en la novela– el sentido de los acontecimientos del protagonista se expresa en el contexto de los hechos mismos del relato. Como analizaremos luego con Lyotard, la legitimidad de la narración histórica moderna estaba fundada en la existencia de otra narración: la historia misma, la vida del espíritu.

Por esta razón, hasta la década de 1970, aproximadamente, fue predominante en los historiadores la idea de que la narración corresponde a un estilo de escritura acorde a un objeto de estudio. A pesar de que, ya a inicios del siglo XX, la principal tradición historiográfica francesa –la escuela de los *Annales*, comandada en sus inicios por Marc Bloch (1996)– se opuso fervientemente al historicismo predominante en la cultura de

habla germana durante todo el siglo XIX, este propósito se sustentaba en una idea en torno a la narración similar a la de Ranke o Droysen (Iggers, G. 2012, 91), a saber, que la modalidad de la descripción obedece a la modalidad de lo descrito. Para Bloch: (1) el tiempo histórico no era una dimensión lineal que transcurre en el devenir de la sucesión de *grandes hombres* y sus gestas, sino una realidad que presenta múltiples formas de cambio y permanencia. Tras los acontecimientos superficiales del pasado existía una realidad profunda, no arraigada en las meras acciones, y que expresaba la permanencia de estructuras sociales, económicas y culturales; (2) debido a que el pasado no estaba compuesto solamente de relaciones entre agentes (sino también de relaciones agente-estructura), la narración (adecuada solamente para las relaciones entre agentes) no era el estilo exclusivo para los estudios del pasado. Estos autores propusieron que para dar cuenta de los hechos inmediatos de la historia, el modelo adecuado era el narrativo, pero, para explicar el funcionamiento de las estructuras que determinan estos hechos, los modelos propicios eran los científico-sociales (específicamente, la sociología de Durkheim y la antropología de Malinowski).

Esta idea también era común en los historiadores anglosajones del periodo. Tanto en Collingwood como en Walsh, ambos de posturas radicalmente distintas, el primero idealista y el

segundo ambiguo entre el historicismo decimonónico y la filosofía analítica anglosajona, la narración era un método acorde a la cualidad del objeto de estudio. Para Collingwood, ya que la historia era historia del pensamiento, el conocimiento histórico debía recrear las acciones mentadas de los agentes del pasado mediante su propia reflexión. La única forma de expresar estas relaciones entre los acontecimientos de pensamientos –concebidos como sucesos irrepetibles e irreversibles– era mediante la narración. La libertad del saber se fundaba entonces en la inexistencia de fronteras entre sujeto cognoscente y objeto: “Para el historiador, las actividades cuya historia estudia no son espectáculos que se ofrecen a la mirada, sino experiencias que debe vivir a través de su propia mente; son objetivas y las conocen sólo porque son también subjetivas, o actividades propiamente suyas” (2004, 298–299). De la misma forma, para Walsh, los acontecimientos del texto narrativo se organizaban en un todo coherente en donde cada elemento es causa y efecto de los demás debido a que “la serie de acciones históricas en cuestión forma un todo del que puede decirse con verdad no sólo que los términos posteriores están determinados por los anteriores, sino también que la determinación es recíproca, que los miembros anteriores son afectados por el hecho de que ya se planeaban los posteriores” (1970, 67).

Escuela	Autor (es)	La realidad del pasado	El método de la historia
Historicismo alemán	Ranke y Droysen	Los hechos son irrepetibles e irreversibles. Cada suceso tiene su razón de ser en otro suceso.	Narración: dar cuenta del sentido particular de un suceso mediante su relación con el resto de acontecimientos que participan del proceso
Escuela de los <i>Annales</i>	Bloch, Febvre y Braudel	Cada acontecimiento particular, irrepetible e irreversible, representa el carácter de una estructura social, económica y cultural permanente	Método narrativo para los acontecimientos particulares y método científico-social (sociología y antropología) para las estructuras permanentes
Idealismo	Collingwood	Todo hecho histórico se compone por su existencia material (exterioridad) y por un sentido mentado (interioridad)	Dar cuenta del sentido particular (la interioridad) del acontecimiento (exterior) mediante enunciados coherentes basados en testimonios
Filosofía crítica de la historia	Walsh	Los hechos son irrepetibles e irreversibles. Cada suceso tiene su razón de ser en otro suceso.	Coligación: dar cuenta del sentido particular de un suceso mediante su relación con el resto de acontecimientos que participan del proceso

2. La crisis del concepto dialéctico de narración

Desde la década de 1970, esta idea de narración –heredera del pensamiento dialéctico– ha perdido vigencia. La concordancia entre el texto narrativo y la realidad narrativa pierde relevancia. Lo importante es la configuración de la realidad mediante la narración. No es la realidad de la historia la que fundamenta la narración, sino la narración la que fundamenta la realidad del pasado. Nuestra hipótesis es que las principales interpretaciones contemporáneas sobre el concepto –utilizadas por historiadores y teóricos de la historia (Iggers, G. 2012; Corcuera, S. 1997; Ankersmit, F. 2004; Bourdieu, G. y Martin, H. 1992)– corresponden a las principales escuelas del pensamiento filosófico de finales del siglo XX (Baynes et al. 1987, 2–20): la narración como modelo analítico (filosofía analítica), la narración como competencias del discurso práctico (teoría crítica), la narración como mecanismo de legitimación (posmodernismo), la narración sin estructura (post–estructuralismo) y la narración como necesidad transcultural (hermenéutica).

a. La narración como modelo analítico

Tanto el neopositivismo de Hempel como la teoría de la historia de Gardiner y Danto se sustentan en la filosofía analítica anglosajona. Los postulados comunes son: primero, que el mundo al que se refiere la ciencia positiva y el conocimiento histórico es el mismo (que no es posible fundamentar la idea de una realidad del espíritu y una realidad de la naturaleza); segundo, que el método de la historia se desprende no de las condiciones del objeto de estudio –como en todos los casos descritos anteriormente– sino del propósito de los historiadores y del lenguaje acorde a dichos propósitos. Siguiendo las ideas de Russell, ambas tendencias sostienen que el lenguaje formal constituye la matriz lógica del conocimiento científico y que la labor de la teoría es reducir dicho lenguaje a su núcleo lógico (Ankersmit, F. 2004, 11). Sin embargo, las conclusiones que ambas corrientes alcanzaron difieren notoriamente.

Para Gardiner, el mundo de las ciencias naturales y las humanidades es el mismo –“el mundo es uno, y diversas las formas que usamos

para hablar de él” (1971, 78)– pero la explicación causal –contrariamente a lo afirmado por Hempel (2005, 307–316)– no se reduce a la ciencia positiva sino que es común en estos dos campos. Una causa no es, por tanto, todo lo anterior a la acción sino que obedece a la intención del agente interesado en aprehender la relación causal: “la idea de la causalidad es una función de un lenguaje dado, que requiere estar ajustada al nivel particular del lenguaje que se usa” (1971, 21). El método del conocimiento histórico se desprende entonces del examen de “los propósitos de la investigación histórica y [...] los métodos y estructuras conceptuales a estos propósitos” (Ibid., 47). La finalidad es comprender, en toda su complejidad, la unicidad de un acontecimiento, no mediante la re–creación mental –como en Collingwood– sino con datos que denotan el universo que rodea al hecho y permiten comprenderlo. El historiador no debía *borrarse del texto* –como sostuvo Ranke– sino plasmarse en él como *intención* que permitiese organizar el orden y la lógica de los enunciados.

Danto comparte la mayoría de los postulados de Gardiner. Para el autor, no existen acontecimientos científicos e historiográficos: el mundo es uno, lo que varía es el lenguaje utilizado. El que la historiografía no se acomode a la estructura lógica del lenguaje de las ciencias naturales y físicas no obedece a las particularidades del mundo histórico sino a que, considerando los propósitos, la información no se puede disponer en el lenguaje formalizado y general de las teorías de la ciencia: “no existen dos clases de acontecimientos, sino quizá dos clases de descripciones. La ciencia puede ciertamente no conseguir proporcionarnos la información que queremos sobre los acontecimientos, pero eso es porque esa información no siempre se puede formular en el lenguaje abreviado de las teorías científicas” (1989, 151).

La estructura lógica acorde a los propósitos de los estudios históricos es para el autor la narración, cuya unidad elemental son las oraciones narrativas. Su característica principal es que “se refieren a dos acontecimientos, al menos, separados temporalmente, aunque sólo *describen* (versan *sobre*) el primer acontecimiento al que se refieren” (Ibid., 99). El proceso cognitivo fundamental es la interpretación (Ibid., 95). Para demostrarlo, Danto expone la siguiente reflexión:

(1) imagínese que existe un mapa completo de los sucesos del pasado, una descripción definitiva, que solamente se extiende en la medida en que el presente deviene en pasado; (2) denomínese a esta descripción Crónica Ideal (C.I.) y a su narrador Cronista Ideal; (3) ¿por qué la C.I. no cumpliría con las condiciones fundamentales de una narración, a saber, la utilización de oraciones narrativas? El autor responde: debido a que tanto los sucesos descritos como la descripción misma de la C.I. son temporalmente equidistantes. La verdad de un acontecimiento del pasado solamente puede conocerse desde una perspectiva de observación futura con respecto al hecho (Ibid., 119–121). La perspectiva temporal de la narración no es una cualidad de la misma sino su condición primera.

La teoría formal de la obra histórica de Hayden White no supone (en lo que se refiere a las intenciones de la presente investigación) un cambio sustancial con la filosofía analítica de la historia de Gardiner y Danto (Casanova, M., 2014). Si bien la reflexión postmoderna sobre el carácter ficcional de la imaginación histórica representa un enfoque radicalmente novedoso frente a la discusión sobre el estatus epistemológico de la historia existente desde Dilthey, la idea de narración en White es similar a la de Gardiner y Danto; es decir, la narración se concibe como lenguaje acorde a los propósitos del historiador (solamente que estos propósitos tienen un carácter de composición poética y no de investigación científica). White comienza distinguiendo entre: crónica, relato (cuento), modo de tramar, modo de argumentación y modo de implicación ideológica. En la crónica y el relato, los elementos primitivos de la narración histórica, el historiador selecciona datos del registro histórico con el fin de hacer ese registro más comprensible para un público particular. Los elementos del campo histórico se organizan en una crónica de orden temporal. Así entendida la obra histórica es un intento de mediar entre el campo histórico, el registro de datos sobre el pasado, otras narraciones historiográficas y el público lector. La crónica pasa a ser relato en cuanto los elementos poseen un principio, un desarrollo y un fin. La única diferencia, aclara el autor, entre la literatura y la historiografía, no es su forma, sino su contenido, en la medida en que en la segunda los datos existen fuera de la conciencia del historiador. En

el orden con el cual el historiador organiza los hechos narrados radica el significado del texto. La explicación por la trama, la argumentación formal y la implicación ideológica son formas sobre las cuales se construye el sentido de la obra (White, H. 1992, 1–50).

b. La narración como competencias del discurso práctico

Habermas incorpora estos postulados de la filosofía analítica de la historia a la reflexión en torno a la posibilidad de la narración histórica de dar cuenta de la evolución de la sociedad desde la perspectiva del conflicto de distintos tipos de integración. Para esto, es menester, según el autor, describir los acontecimientos particulares en los que los sujetos se enfrentan a problemas –que pueden aludir a la reducción de la complejidad del entorno en los sistemas sociales (la política, la economía) o a la problematización de los hechos del mundo objetivo o las normas del mundo social en la acción orientada al entendimiento– cuyas soluciones son finitas. Con esta propuesta Habermas pretende evitar las discordancias entre el modelo narrativo de la historia y las formulaciones generales de las ciencias sociales.

Al igual que en Danto, en Habermas la narración se caracteriza como un tipo de descripción: en donde los eventos específicos adquieren significado en función de su ubicación en la totalidad del relato; compuesta por oraciones narrativas en las que un evento se describe en función de otro evento posterior; relacionado necesariamente con un proceso interpretativo; en donde el sentido de las acciones del protagonista del relato proviene de la relación de dichas acciones con el contexto general de la historia; que no puede predecir pues su objeto debe necesariamente ser anterior a la descripción (1992, 186–188). Estas cinco propiedades no son concebidas por Habermas solamente como un modelo analítico, es decir, como axiomas derivados de la lógica del lenguaje referido a la realidad. Antes bien, las competencias narrativas del historiador constituyen instancias reflexivas de la capacidad narrativa inherente al discurso práctico cotidiano: “cualquiera que sea la reconstrucción que hagamos de ese sistema intuitivo de conceptos fundamentales [estructuras de intersubjetividad

o estructuras de normatividad], siempre que quiera representar y aclarar narrativamente una conexión de acontecimientos, el historiógrafo tendrá que moverse en él” (1992, 185).

De esta manera, lo que historiador relata en la narración puede referirse o a las acciones del discurso práctico cotidiano (1999a, 351-432) o a las estructuras de normatividad que quedan *suspendidas* en este discurso (1999b, 169-215). El historiador puede aludir, en primer lugar, al diálogo intersubjetivo en donde los sujetos intentan consensuar en relación a los hechos del mundo objetivo, las normas del mundo social o las manifestaciones del mundo subjetivo; o, en segundo lugar, al contexto del acto de habla (el fondo aporético de la comunicación), que en cada operación se condensa en forma de patrones transmisibles de interpretación (cultura), se adensa en la red de interacción de los grupos sociales generando normas (sociedad) y, por medio de los procesos de socialización, se transforma en competencias, actitudes e identidades subjetivas (personalidad). Para Habermas, los acontecimientos deben comprenderse bajo esta lógica de la acción intersubjetiva y el trasfondo de la acción, logrando así que los conceptos elaborados por las ciencias sociales “se incorporen fácilmente al marco categorial de la historiografía debido a que esta conexión racionalizada de acción también se puede narrar” (1992, 196).

Con esta postura el autor considera que el conocimiento histórico no corresponde a un estilo de escritura acorde a un objeto de estudio sino que se deriva de la reflexión filosófica concebida como *reglas racionales de argumentación* –las que ya no tratan sobre la modalidad de lo descrito (una determinada forma de vida socio-cultural) sino de las condiciones trascendentales incondicionadas inherentes a la socialización en general.

c. La narración como instancia de legitimación

Contrariamente a la postura de Habermas, en la que el estudio de la evolución de la sociedad muestra la manera en que las posibilidades insertas en la estructura interna del lenguaje o en el proceso de socialización –la referencia a una comunidad ideal (no coercitiva, simétrica) de comunicación– logran manifestarse en la so-

ciudad moderna, permitiendo renovar el proyecto moderno (universal) de emancipación (1990; 1993), en Lyotard las posturas filosóficas de la modernidad son concebidas como discursos que obedecen a reglas específicas de las que no es posible desprender ninguna propiedad ideal externa al universo mismo de las normas que rigen el uso de los enunciados.

Lyotard concibe el saber como el conjunto de normativas parcializadas que permiten en cada caso a los enunciantes establecer criterios sobre el mundo objetivo, social y personal: “lo que hace a cada uno capaz de emitir “buenos” enunciados denotativos, y también “buenos” enunciados prescriptivos, “buenos enunciados valorativos”” (2006, 44). Utilizando las premisas de las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein, el autor se refiere a estas normativas como juegos particulares de lenguaje, en donde “cada una de las diversas categorías de enunciados debe poder ser determinada por reglas que especifiquen sus propiedades y el uso que de ella se pueda hacer” (Ibid., 27). Entonces, cuando se asevera que un enunciado es verdadero, “se presupone que el sistema *axiomático* en el cual es decible y demostrable ha sido formulado, es conocido por los interlocutores y aceptado por ellos como tan formalmente satisfactorio posible” (Ibid., 81). En la sociedad moderna, estas diversas normativas recurren a distintas fuentes de legitimidad estructuradas en forma narrativa. A esto alude el autor con el concepto de *función narrativa*. En el caso de la ciencia, se recurre a una narración filosófica –“la dialéctica del Espíritu, la hermenéutica del sentido o la emancipación del sujeto razonante o trabajador” (Ibid., 9)– para fundamentar los criterios utilizados para referirse con verdad o falsedad a las entidades del mundo. En el universo interno sustentado en esta fuente de legitimidad, el saber narrativo se clasifica como lo radicalmente otro: “salvaje, primitiva, subdesarrollada, atrasada, alienada, formada por opiniones, costumbres, autoridad, prejuicios, ignorancia, ideologías” (Ibid., 56). El saber científico moderno, no posee, por tanto, la capacidad de conocer “lo que es el verdadero saber sin recurrir a otro saber, el relato, que para él es el no-saber, a falta del cual está obligado a presuponer por sí mismo y cae así en lo que condena, la petición de principio, el prejuicio” (Ibid., 59).

En la sociedad posmoderna, asevera Lyotard, la validez de estos metarrelatos pierde vigencia: “la función narrativa pierde sus funciones, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito [...] Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc.,... cada uno vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*” (Ibid., 10). Ninguno de los saberes de la sociedad dispone de un “meta-lenguaje ni de un metarrelato para formular la finalidad y el uso adecuado” (Ibid., 96). Lo que predomina, según el autor, es la coexistencia de múltiples *pequeñas narraciones*: “el “pequeño relato” se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia” (Ibid., 109).

El posmodernismo revela la (meta) narración tras la narración (dialéctica). Una vez que se destaca la naturaleza dialéctica de la obra de Ranke o Droysen, el modelo tradicional de narración histórica “sólo lo es si puede situarse a sí mismo en un proceso universal de generación (la vida de espíritu) y que él es su expresión” (Ibid., 74). Como analizamos anteriormente, la narración histórica tradicional se considera el modelo adecuado para la investigación del pasado debido a que la historia misma se articula de forma narrativa. La narración (la historia de la vida del espíritu) constituye la fuente de legitimidad de la narración como método (el relato de los sucesos de vida del espíritu; el relato de los dramas particulares del meta-relato). Toda narración historiográfica –en su forma tradicional, dialéctica– requiere entonces de la existencia de otro relato: la vida misma.

d. La narración sin estructuras

Veyne coincide con Lyotard en que tras las reglas sociales del uso del lenguaje no existen propiedades ideales –como las pretensiones de validez susceptibles de crítica en Habermas– ni infraestructuras –como en el marxismo. Basándose en las ideas de Foucault, el autor sostiene que no existen realmente acontecimientos particulares en la historia sino historias de acontecimientos, cuyo desenlace determina el interés de la narración histórica.

Veyne intenta reformular la antigua interrogante de la historiografía tradicional referida a *lo histórico* del acontecimiento histórico sin recurrir

ni al espíritu de la dialéctica ni a la racionalidad del humanismo. Para el autor, la historia no se compone simplemente –como el historicismo había proclamado– por la red de sucesos individuales: “resulta equívoco decir que el acontecimiento es individual; no es la mejor definición de la historia la que sostiene que su objeto es aquello que nunca veremos dos veces” (1984, 17). En el establecimiento de un hecho como hecho histórico no se puede eludir la inclusión del mismo en un conjunto o una especie, por lo que la idea de individualidad se torna ambigua. No existen los acontecimientos de la historia, sostiene Veyne, sino la historia de los acontecimientos: “tanto en la historia como en el teatro, es imposible exponer todo, y no porque se necesitaran demasiadas páginas, sino porque no existe hecho histórico elemental, acontecimiento-átomo [...] lo único que hay son “historias-de”” (Ibid., 35, 29). La incertidumbre en torno al desenlace de estas diversas tramas es la que da origen al interés por el pasado: “los hechos humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye; porque lo que es podría ser distinto” (Ibid., 200). Se podría plantear el contra-argumento de que el historiador conoce tanto el inicio como el desenlace de los procesos que intenta comprender –debido a que, como aseveraba Danto, los acontecimientos de la oración narrativa deben ser pretéritos con respecto al narrador– pero a lo que se refiere Veyne no es al desenlace mismo, al *qué* del final, sino al *cómo* (a la discordancia inserta en toda concordancia narrativa). Para explicar esta idea el autor recurre al concepto de deseo propuesto por Deleuze: “el deseo es el hecho de que los mecanismos funcionen, de que las disposiciones cumplan su cometido, de que las potencialidades se realicen en vez de no realizarse” (Ibid., 217). En este deseo radica, según Veyne, el interés por las prácticas de los agentes del pasado.

Considerando esto, el autor llega a conclusiones similares a las de la crítica francesa al estructuralismo. En primer lugar, la disolución de la herencia filosófica idealista en la que el hecho se entiende como apariencia de una entidad superior: “Foucault muestra que las palabras nos engañan, que nos hacen creer en la existencia de cosas, de existencias naturales, gobernados o Estado, cuando esas cosas no son

sino consecuencia de las prácticas correspondientes, pues la semántica es la encarnación de la ilusión idealista” (Ibid., 211). Para el autor, no existen causas primeras y últimas de la historia, pues todo depende de todo: “incluso puede decirse que no existe nada en la historia, puesto que en ella todo depende de todo, como se verá, es decir que las cosas sólo tienen existencia material: una existencia sin rostro aún no objetivada” (Ibid., 225). Lo que en la historia *sucede* no excede el mundo de las prácticas, del hacer: “la práctica no es una instancia misteriosa, un subsuelo de la historia, ni un motor oculto, es lo que hacen las personas” (Ibid., 207). Las cosas son objetivaciones de las prácticas. En segundo lugar, el autor manifiesta la necesidad de abandonar la oposición –fundamental en la historiografía desde Bloch y Febvre– entre hecho y estructura: “la oposición diacronía–sincronía, génesis–estructura, es un falso problema” (Ibid., 227).

e. La narración como necesidad transcultural

En una postura que integra los argumentos de las tendencias anteriores, en la medida en que considera tanto la finitud de los asuntos humanos como la idealidad dispuesta en el devenir de los mismos, Ricoeur postula que en la imaginación creadora reside el plano *trascendental* del ligamiento entre el tiempo y la narración histórica. Por un lado, “si no podemos sustraernos del devenir histórico o colocarnos a distancia de éste de tal modo que el pasado se convierta en un objeto para nosotros, debemos confesar que estamos siempre situados en el marco de la historia” (2010, 22). Por otro, “nada sobrevive del pasado salvo a través de una reinterpretación en el presente que se apodera de la objetivación y el distanciamiento, que han elevado anteriormente los valores vivientes al rango de un texto. De este modo la distancia ética se convierte en distancia productiva, en un factor productivo en la reinterpretación” (Ibid., 33).

Para el autor, los propósitos a los que alude Danto son efectivos, pero no describen la profundidad del conocimiento histórico. Se reducen a la voluntad científica (dar cuenta de la verdad de estados de cosas del pasado) y no expresan la condición cultural de la narración. Para Ricoeur es menester ampliar la *interpretación científica*

de la filosofía analítica a la *interpretación cultural* de la filosofía hermenéutica: “Entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que se presenta como forma de necesidad transcultural. Con otras palabras: el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de existencia cultural” (1995, 113).

La pregunta por un nivel particular de comprensión deviene entonces en la pregunta por aquel ser que es en la medida que comprende. La reflexión deviene desde el comprender como modo de conocimiento –en este caso, el conocimiento histórico– hacia el comprender como modo de ser: “La pregunta: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la misma historia?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? El problema hermenéutico se convierte así en una región de la Analítica de ese ser, el *Dasein*, que existe al comprender” (2008, 11).

Para el autor, el texto presenta siempre un sentido múltiple que excede la organización interna de la obra. En el universo simbólico del texto, en donde un sentido literal/directo/primario designa otro figurado/indirecto/secundario que solamente es posible de ser aprehendido por medio del primero (Ibid., 17), *se dice más de lo que se dice*, y nunca se termina de dar que decir. El lenguaje no es un espacio simbólico cerrado y autosuficiente de signos sino un universo abierto que obedece al juego del devenir entre lo heredado y lo interpretado.

Desde este punto de vista, el de la temporalidad, el texto se ubica en una zona intermedia entre lo circunstancial y lo sistémico: entre el tiempo de transmisión y el tiempo de interpretación; entre experiencia vivida y lenguaje. Es una manera de vivir el tiempo –caracterizada por el advenimiento del sentido– que permite la sedimentación del depósito de la tradición y la explicitación de la interpretación: que hace posible la lucha entre la temporalidad que transmite y la que renueva. El texto permite articular aquello que fue historia y devino mundo objetivado (estructura–sistema inconsciente constituido por diferencias y oposiciones independientes

al observador) con aquel acto de continuación consciente de un fondo simbólico llevado a cabo por un intérprete ubicado en el mismo campo semántico donde se ubica lo comprendido.

Con la carga temporal del texto Ricoeur pretende expresar que la afinidad con la tradición es originaria y constitutiva de la finitud del estar-ahí tanto como el hecho de que este estar-ahí se proyecte siempre a sus posibilidades futuras: que las condiciones de estar *arrojado* y *proyectado* no deben pensarse separadamente. Lo central de la identidad estructural de la narración no es entonces el estatuto epistemológico de la historiografía sino el carácter temporal de la existencia humana. “El mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal” (Ibid., 39). Esta mediación entre tiempo y narración se devela en “el papel mediador de la construcción de la trama entre el estadio de la experiencia práctica que la precede y que la sucede” (1995, 115). Al estadio de la experiencia práctica o pre-comprensión lo denomina el autor, utilizando el concepto aristotélico de mimesis (imitación creativa de la acción), mimesis I. Al de la construcción de la trama (texto historiográfico), mimesis II. Al campo de la refiguración de la experiencia, mimesis III. El círculo hermenéutico entre las tres mimesis, representa el paso entre un tiempo prefigurado (mimesis I) a otro refigurado (mimesis III) por medio de la configuración (mimesis II).

La mimesis I o pre-comprensión del mundo de la acción incorpora tres aspectos. Para comprender una acción es menester comprender ya: (1) los componentes estructurales de una red conceptual (fines, motivos, agentes, circunstancias, resultados); (2) el reglamento de interpretación de los actos individuales (símbolo); y (3) las estructuras temporales que exige la narración (el agente de la acción es un agente *atento*, en el sentido agustiniano de *atención*. Su presente permanece en la atención que se dilata en la espera que se *va convirtiendo* en memoria).

La mimesis II o composición de la trama constituye un estadio mediador entre la prefiguración y la refiguración. La construcción de la trama es mediadora en tres aspectos: (1) entre acontecimientos singulares y una historia concebida como un todo (el historiador le otorga un lugar a la infinidad de hechos individuales dispersos en el campo histórico); (2) entre los ele-

mentos dispersos en la pre-comprensión estructural de la acción y una historia con comienzo, desarrollo y fin (al complejo universo de motivos aparentemente azarosos y universales el historiador les quita su carácter accidental); (3) entre las dimensiones cronológica (sucesión de episodios) y no cronológica del tiempo (operación configurante que transforma este devenir episódico en una historia concebida como totalidad).

La mimesis III constituye el campo de la intersección entre el mundo del escritor, el mundo del texto y el mundo del lector. Opera como punto mediador entre *mimesis II* y *mimesis III*, mientras que la operación de ampliación de la realidad es el nexo entre *mimesis III* y *mimesis I*. Lo que recibe el lector no es sólo el sentido de la obra, sino también, a través de éste, el universo de significado del mundo y la temporalidad. Pero no se refiere el autor a una transmisión exacta, en el sentido de un agente que ofrece un contenido ya configurado a otro agente que posee solamente el rol de recibir. Tanto el lector como el texto participan de la imaginación creadora: ambos son partes de la composición de la trama. El acto de lectura es siempre un procedimiento de actualización del texto. El sentido de la obra no se agota en su *estructura interna*, antes bien, el sentido se obtiene de la fusión entre el texto y la referencia del interlocutor. Esta referencia es siempre *co-referencia* o referencia *dialogal*. En el campo de la imaginación creadora de la narración es donde reside, según Ricoeur, el plano *trascendental* del ligamiento entre el tiempo y la narración histórica.

Consideraciones finales

El concepto tradicional de narración histórica, proclamado inicialmente por el historicismo alemán (Ranke y Droysen) y reformulado –sin distinciones epistemológicas sustanciales– por los historiadores europeos hasta –aproximadamente– la década de 1970, debe comprenderse como una tendencia similar –no idéntica– a la filosofía dialéctica de Hegel, pues, en ambos casos, el método de conocimiento se desprende de las particularidades del objeto de estudio. De la misma manera que en Hegel las etapas de la lógica corresponden a fases de la auto-determinación del espíritu, en Ranke la narración es el modelo adecuado para la descripción del pasado

debido a que la historia misma –el devenir de los asuntos humanos en el tiempo– posee una estructura narrativa. El ser (*history*) coincide con el pensamiento (*story*).

En el presente, este modelo ha sido cuestionado por la mayoría de los historiadores y teóricos de la historia. Nuestra hipótesis sostiene que en gran parte de estos casos las perspectivas utilizadas provienen de las consideraciones de las principales posturas del pensamiento filosófico de finales del siglo XX. Los autores influenciados por la filosofía analítica afirman que la narración no corresponde a un estilo de escritura acorde a un objeto de estudio sino a un tipo de lenguaje determinado por los propósitos del sujeto de conocimiento. Desde la teoría crítica, se sostiene que la narración no debe concebirse también como competencias (capacidad de lenguaje y acción) derivadas de las modalidades del discurso práctico cotidiano (la problematización del mundo de la vida). Para los autores influenciados por el postmodernismo, la narración se entiende como el conjunto de reglas que sustentan la referencia verdadera o falsa, correcta o incorrecta, de los enunciados de un determinado tipo de descripción. Los historiadores que adhieren a la crítica francesa al estructuralismo, aseveran que la historia no se compone de acontecimientos particulares sino por objetivaciones de las prácticas de los agentes del pasado. Por último, desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica, los autores consideran tanto la condición finita de estar *arrojado* al mundo como la inevitable *proyección* a posibilidades futuras como partes de un círculo hermenéutico *vivo* (no tautológico) en donde –mediante la narración– el tiempo transita desde la pre-figuración a la re-figuración mediante la configuración.

BIBLIOGRAFÍA

- Ankersmit, Frank. 2004. *Historia y tropología: ascenso y caída de la metáfora*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Baines, Kenneth, James Bohman y Thomas McCarthy, (Ed.). 1987. *After philosophy: end or transformation?* United States: Massachusetts Institute of Technology.
- Bloch, Marc. 1996. *Apología para la historia: o el oficial del historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Guy y Hervé Martin. 1992. *Las escuelas históricas*. Madrid: Akal.
- Casanova, Mauricio. 2014. De la filosofía analítica a la filosofía del lenguaje y la hermenéutica: el caso de la historiografía. *Revista Alpha* 39 (en prensa).
- Collingwood, Robin. 2004. *Idea de historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Corciera, Sonia. 1997. *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Danto, Arthur. 1989. *Historia y narración: ensayos de filosofía analítica de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Gardiner, Patrik. 1971. *La naturaleza de la explicación histórica*. México: Universidad Nacional Autónoma.
- Habermas, Jürgen. 1990. *El pensamiento postmetafísico*. México: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1992. *La reconstrucción del materialismo histórico*. España: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1993. *El discurso filosófico de la modernidad: doce lecciones*. España: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1999a. *Teoría de la acción comunicativa I: racionalización de la acción y racionalización social*. España: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1999b. *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*. España: Taurus.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. 1955. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. 1966. *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich. 2005. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.
- Hempel, Carl. 2005. *La explicación científica. Estudios sobre filosofía de la ciencia*. Barcelona: Paidós.
- Henrich, Dieter. 2002. *Between Kant and Hegel: lectures on German idealism*. London: Harvard University Press.
- Iggers, Georg. 2012. *La historiografía del siglo XX: desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. Chile: Fondo de Cultura Económica.
- Lyotard, Jean-François. 2004. *La condición posmoderna*. España: Cátedra.
- Ricoeur, Paul. 1995. *Tiempo y narración I*. Buenos Aires: Siglo XXI.

23. Ricoeur, Paul. 2008. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
24. Ricoeur, Paul. 2010. *Ética y cultura*. Buenos Aires: Prometeo.
25. Veyne, Paul. 1984. *Cómo se escribe la historia: Foucault revoluciona la historia*. Madrid: Alianza.
26. Walsh, William. 1970. *Introducción a la filosofía de la historia*. México: Siglo XXI.
27. Weber, Max. 1997. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
28. White, Hayden. 1992. *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cristián Augusto Fatauros
Universidad Nacional de Córdoba – CONICET

Crítica de la noción de capacidad contributiva en un esquema impositivo justo¹ A Critical Analysis of the Notion of “Ability to Pay” in a Fair Tax Scheme

Recibido: 4/10/13

Aceptado: 7/04/14

Resumen

Este trabajo analiza la relevancia de la noción de capacidad contributiva en una concepción igualitaria de la justicia y en particular si puede concebirse como una garantía que deriva de la protección de ciertas libertades básicas consideradas prioritarias. Se argumenta que no tiene este lugar y que por lo tanto la imposición de tributos no debe respetar esta restricción ya que no existe libertad básica que sea protegida por el principio de “capacidad contributiva”.

Palabras clave: Rawls; Igualitarismo; Justicia Tributaria; Tributos.

Abstract

This paper discusses the relevance of the notion of “ability to pay” in an egalitarian conception of justice and particularly whether it could play a role as a guarantee that derives from a requirement of protection of certain basic liberties considered as priorities. It is argued that it does not have this place, thereby tax policies should not respect this constraint because there is no liberty protected by the “ability to pay” principle.

Keywords: Rawls; Egalitarianism; Tax Justice; Taxes.

I. Introducción

La democracia genera altos costos financieros y este es un hecho que no debería sorprendernos. El establecimiento y mantenimiento de instituciones democráticas genera costos económicos más elevados que los que requieren otros procedimientos de toma de decisiones. La razón no se debe sólo al hecho de que es costoso movilizar la maquinaria burocrática necesaria para movilizar el aparato estatal (Held, D. 2006, 145 y ss.). Dicho costo también se genera por las particulares instituciones que requiere la democracia. Esto es así, por lo menos en algunas concepciones de la democracia como por ejemplo, la democracia

participativa o la democracia deliberativa (Held, D. 2006, 243 y ss.).

Aunque en la teoría de la democracia deliberativa la prioridad está puesta en la garantía de las libertades básicas, para asegurar las condiciones de la deliberación lo primordial es garantizar que los ciudadanos disfruten de una igualdad equitativa de oportunidades (IEOp) (Guttman, A. y D. Thompson. 1996, 273 y ss.)². Esta IEOp exige la satisfacción de requerimientos particulares para asegurar la existencia de ciudadanos informados, elecciones periódicas, publicidad de los actos oficiales, órganos de control, etc. Además, asegurar la garantía efectiva del ejercicio de las

1 Cristián Augusto Fatauros. Profesor Auxiliar de *Ética* y Profesor Auxiliar de *Filosofía del Derecho*, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Doctorando en Derecho y Ciencias Sociales. Becario Conicet Tipo I y II. E-mail: fatauros.cristian@gmail.com. Agradezco las sugerencias del evaluador anónimo.

2 Así también lo considera la teoría rawlsiana de la justicia (Rawls, J. 1971-1999, 214 y ss)

libertades básicas también coloca presión sobre las demandas democráticas. Es así que para que la participación en democracia sea considerada valiosa, los ciudadanos deben tener sus necesidades básicas satisfechas, contar con instituciones que permitan la participación amplia y que la igualdad en las oportunidades de participar no sea meramente formal.

Se podría pensar que la distribución de los costos financieros para mantener en funcionamiento tan complejo aparato institucional debería ser el resultado de una decisión democrática. Después de todo, la democracia es el mecanismo para decidir entre todos los asuntos que a todos conciernen. Por ello, decidir democráticamente en procedimientos legislativos participativos cuál es, por ejemplo, el sistema de propiedad privada adecuado, es un asunto que hace a la distribución de las cargas y beneficios sociales que las instituciones establecen y producen. La doctrina tributaria, sin embargo, tiene una idea diferente al respecto. Así, la doctrina jurídica tributaria toma a la exigencia de respetar la *capacidad contributiva* de cada ciudadano como un pilar fundamental de la imposición de obligaciones tributarias. Esta exigencia sería una derivación del sistema tributario constitucional en el que la igualdad es considerada el valor supremo en el ejercicio del poder coactivo tributario³. La imposición de tributos para ser legítima, debe ser igualitaria⁴.

Mi propósito será analizar críticamente la noción de “capacidad contributiva” y determinar su relevancia desde el punto de vista de una concepción igualitaria de la justicia. En particular analizaré si dicha noción puede concebirse como una garantía que deriva de la protección de ciertas libertades básicas

consideradas prioritarias dentro de los principios de la teoría de la justicia propuesta por John Rawls. Mi objetivo principal será demostrar que en la imposición equitativa de tributos, la noción de “capacidad contributiva” no tiene la relevancia moral que la dogmática tributaria le asigna. En todo caso, su utilidad será identificar una base fáctica sobre la que se determinará la obligación contributiva económica adecuada, pero dicha adecuación no se ajusta a la noción de capacidad contributiva. En otras palabras, es implausible tomar dicha noción como una restricción normativa en la configuración de un esquema impositivo justo. Como conclusión, la noción de “capacidad contributiva” no protege ninguna libertad básica específica y por lo tanto su rol se justifica sólo de manera superficial.

II. Desarrollo

La noción de “capacidad contributiva” está en crisis. Hasta no hace mucho, era común afirmar que una adecuada distribución de las cargas tributarias encontraba una restricción normativa en la “capacidad contributiva” de cada ciudadano. Sin embargo, las instituciones jurídicas y económicas de una sociedad no deberían evaluarse independientemente de la distribución de beneficios sociales que dichas instituciones producen⁵. Quienes buscan afirmar una concepción autónoma de la *equidad tributaria* parecen menospreciar los resultados globales producidos por las instituciones que evalúan. Este menosprecio se traduce en la identificación de un criterio evaluativo de las contribuciones de cada ciudadano independiente de la porción de bienes sociales que a cada ciudadano le corresponde.

3 El sistema tributario constitucional está conformado por los artículos 4, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 75 inc. 1 de la Constitución Nacional. Véase (Sagüés, N. 1997, 167 y ss.).

4 No es pacífica la jurisprudencia, ni la doctrina, respecto a cuál sea la concepción correcta de la igualdad, ni si esta igualdad se refiere a que a mayor riqueza corresponde mayor contribución o que si existe igualdad en la riqueza debería existir igualdad en la contribución. Habitualmente estas dos ideas de igualdad se denominan igualdad vertical e igualdad horizontal. En el caso de la igualdad vertical se afirma que es una exigencia de distribución de la carga tributaria que toma en cuenta las diferencias entre los que más tienen y los que menos tienen, pero no es claro ni cuál es el parámetro adecuado para medir quien tiene más que otros (¿bienestar?, ¿oportunidades?, ¿bienes sociales?, ¿recursos económicos?, ¿talentos?) ni cómo debe vincularse la contribución con el nivel de riqueza de cada uno (¿proporcionalidad?, ¿progresividad?). Véase (Slemrod, J. y J. Bakija. 2008, 64-66).

5 Las distribuciones de cargas fiscales deben ser evaluadas junto con la distribución del gasto público (Murphy & Nagel. 2004, 14)

Tomaremos como punto de partida la idea de que evaluar correctamente la justicia o injusticia de un esquema distributivo implica necesariamente considerar como se organiza el sistema institucional en general. Una institución puede ser injusta pero aplicada conjuntamente con otras instituciones, puede lograr un resultado justo. Por ejemplo, puede ser que el acceso a ciertos trabajos implique realizar contribuciones económicas que no se exigen en el acceso a otros trabajos, pero que estas contribuciones sean utilizadas para financiar la capacitación de individuos que, aunque tienen el talento necesario para acceder al trabajo en cuestión, por las circunstancias sociales en las que crecieron ese acceso sea muy difícil. En este caso, aunque la imposición desigual de contribuciones adicionales a ciertos individuos violaría el principio de igualdad en la distribución de cargas públicas, esta injusticia produce que otras injusticias sean disminuidas y de esta manera, el resultado es menos injusto de lo que de otra manera sería.

A pesar de lo atractivo que puede ser la idea de evaluar los esquemas institucionales en sus efectos globales, la idea de capacidad económica podría ser relevante como un límite a la imposición de tributos por parte del Estado⁶. Este límite funcionaría como una garantía de que los impuestos deberían aplicarse: a) siempre que exista capacidad económica y b) impactando de igual manera sobre los que tienen igual capacidad contributiva. Solamente bajo estas condiciones sería legítima la imposición de una obligación jurídica de contribuir. Además, la idea de capacidad económica podría tener una faceta positiva. Si alguien carece de capacidad económica, alguien podría argumentar que es una exigencia de la justicia, dotar a esta persona de lo necesario

para que alcance un cierto nivel de capacidad⁷. En adelante, sólo haremos referencia al aspecto negativo y contributivo de las instituciones fiscales y no al aspecto redistributivo de los tributos (o distributivo en sentido amplio).

La imposición de tributos define parcialmente los límites del sistema legal de propiedad privada. Así por ejemplo, parte de la problemática vinculada a los tributos se refiere al siguiente interrogante ¿están justificados los tributos sobre las ganancias personales sin distinción entre capital y actividades periódicas? ¿Está justificado pagar tributos por las riquezas acumuladas o esto es desalentar a las personas que ahorran? En el proceso de definir esas cuestiones, la noción de capacidad contributiva no representa ninguna función normativamente relevante. Aunque podría tener algún atractivo si se la piensa como una libertad que el Estado debe regular pero jamás restringir. En este trabajo, intentaremos dar sentido a la idea de capacidad contributiva como un límite a las restricciones que el Estado puede imponer sobre ciertas libertades como por ejemplo, la libertad de disponer de propiedad privada.

La protección de la capacidad económica consistiría en la protección de la libertad de poseer un conjunto de recursos económicos que deberían permanecer inmunes a la imposición de tributos. Cuando se supera este límite, o bien se impide alcanzar un estándar de decencia mínimo, o bien se está privando a las personas de algo que tienen un derecho moralmente justificado a tener. En ambos casos se entiende la capacidad económica como una garantía frente al poder coercitivo del Estado (Villegas, H., 2002, 258 y ss.)⁸. ¿Podría justificarse este límite en alguna libertad que consideramos básica y que

6 Sobre la caída y rehabilitación del concepto de capacidad económica, véase el interesante trabajo de Pedro Manuel Herrera Molina (Molina, P. 1998, 82 y ss.).

7 Detrás de esta idea encontramos una concepción suficientista de la justicia, que no exige que la distribución de beneficios otorgue a todos un nivel igual de cargas y beneficios, sino que exige que las personas tengan suficiente para mantener un cierto estándar de vida. Sobre los problemas que trae el criterio de la suficiencia véase (Casal, P. 2007) y para una defensa de los criterios suficientistas como una manera de complementar la teoría de la justicia como equidad, véase (Casal, P. 2007, 323). Para una defensa del criterio suficientista y en particular como una manera de evitar los errores que conlleva estar obsesionado con la igualdad (Frankfurt, H. 1987, 197), también (Frankfurt, H. 1997).

8 Incluso se afirma que el principio de capacidad económica contiene una exigencia de que prohíbe la confiscatoriedad en materia tributaria. “En definitiva, el principio de no confiscatoriedad tributaria actúa en torno a la capacidad económica y puede ser una garantía complementaria de la misma, pero además, tiene autonomía

debería ser protegida en una sociedad justa? ¿Podría entenderse la exigencia de no traspasar un cierto nivel de carga tributaria como un principio de que todos contribuyan por igual?

En esta línea argumentativa, el Estado debe respetar una cierta libertad para que su ejercicio coactivo de imposición de tributos sea legítimo. Esta postura podría ser defendida desde una concepción de justicia libertaria según la cual los tributos no están moralmente justificados a menos que tuviesen como finalidad el mantenimiento de servicios estatales mínimos⁹. La imposición de tributos que están destinados a financiar servicios y provisión de bienes que no han sido consentidos constituiría una violación de la libertad individual. Dicha conclusión se apoyaría en una idea de libertad “natural” de la que los individuos disfrutaban y que es el fundamento moral de la propiedad privada. Si algunas instituciones regulan o imponen condiciones al ejercicio de los derechos que los individuos disfrutaban con anterioridad a estas instituciones, entonces esa libertad y esos derechos se constituyen como restricciones al accionar estatal¹⁰.

Este presupuesto puede ser cuestionado desde un punto de vista filosófico. Se podría contradecir la idea de una libertad “pre-institucional” que debe ser protegida o garantizada. Amén de ello, podría ser plausible pensar la noción de capacidad económica propia de la ciencia del derecho tributario (dogmática tributaria) como una apelación a una libertad “institucional” y que protegiera algún interés más básico. ¿Qué

condiciones deberían satisfacerse para que esto sea así? En los párrafos subsiguientes me encargaré de indagar en las condiciones que deben cumplir las libertades básicas protegidas por el principio de la igual libertad en la teoría de la justicia rawlsiana.

II.1. Las libertades básicas en la Teoría de la Justicia como Equidad

En la teoría de la *Justicia como Equidad* las libertades básicas están constituidas como los caminos institucionales que deberían garantizar el respeto a los ciudadanos en tanto sujetos libres e iguales, que participan de una empresa cooperativa para el beneficio mutuo (Rawls, J. 1971-1999, 176 y ss)¹¹. En tanto se conciben como ciudadanos libres e iguales, es valioso suponer que tienen dos capacidades fundamentales que ejercen y que respetan en sus relaciones sociales. Estas dos capacidades son: la capacidad de tener una concepción del bien y la capacidad de tener un sentido de la justicia. A menos que supongamos que los ciudadanos tienen estas capacidades, carece de sentido exigir que las instituciones que regulan las relaciones sociales se expresen en términos de igualdad y libertad. Esto es así, porque dado que las personas tienen una capacidad de tener una concepción del bien y tienen una concepción específica del bien que libremente persiguen, estas concepciones deben ser consideradas igualmente importantes y los sujetos que las sostienen deben ser concebidos

propia” (Dorado, F. 2003, AV). Según algunos autores, la noción de capacidad contributiva o capacidad económica incorporada como principio o garantía, a diferencia de principios como el de generalidad de las leyes tributarias se proyecta exclusivamente al campo de la justicia tributaria. Pero este concepto puede ser transformado para incluir fines redistributivos en la imposición de tributos y por lo tanto tomar la capacidad económica no sólo como índice para imponer deberes de contribución, sino también para justificar la solidaridad y el otorgamiento de beneficios sociales, económicos y fiscales para el caso en que una persona no tenga “capacidad económica” suficiente para llevar adelante una vida mínimamente decente. (Véase Chulvi, C. 2001, 227 y ss.). En la doctrina nacional encontramos cierta cautela en el uso del concepto en Mordeglia, R. 1986, 276 y ss.

9 Véase Nozick, R. 1974. Esta concepción también puede encontrarse en ciertos libertarios de izquierda como Vallentyne, P. 2007, 2012.

10 Los libertarios están preocupados de manera fundamental por definir cuáles son las restricciones deontológicas que se derivan de estos derechos “naturales” y rechazan cualquier tipo de argumento consecuencialista. (Véase Nozick, R. 1974, 26 y ss.). Esta teoría es definida como *absolutamente* no-consecuencialista. Pero una teoría deontologista puede incorporar elementos consecuencialistas sin convertirse en *absolutamente* consecuencialista. (Véase Pogge, T. 1989, 44-45).

11 Para una mejor comprensión de la noción de libertades y cómo éstas se acomodan entre sí, véase Rawls, J. 1982a.

como libres. Además, dado que los ciudadanos tienen una capacidad para tener un sentido de la justicia y desean tratar a los demás en términos equitativos, cada uno de ellos es igualmente importante para los demás y libre para comportarse como lo exigen las instituciones de una sociedad justa.

Una vez que destacamos cuáles son los fundamentos de las libertades protegidas, es decir las razones de su protección, es posible demostrar que la exigencia de garantizar un ámbito de indemnidad sobre ciertos bienes económicos no está moralmente justificada. Sería necesario *instrumentalmente* garantizar a cada ciudadano un mínimo de recursos económicos sólo si fuese necesario para que puedan desarrollar en forma autónoma un plan de vida propio. Esta garantía exigiría la provisión de bienes en aquellos casos en que la persona no tuviese bienes suficientes. Este análisis nos llevaría más allá del estudio de un criterio para evaluar las contribuciones que los ciudadanos deben realizar.

En este sentido, la intención y el objeto primario de este trabajo es la evaluación de la noción de “capacidad contributiva” en la distribución de *cargas impositivas* y no, en cambio, analizar criterios de justicia en la distribución de bienes sociales. Sin embargo, es suficiente afirmar que esta capacidad protegida no necesariamente requiere bienes económicos. Si una persona tiene suficientemente satisfechos por igual sus intereses en educación, en salud, en alimentación y en vivienda, en tanto ciudadano es respetado como sujeto libre e igual. Es por ello que el hecho de que no pueda llevar adelante su particular concepción del bien, y aún cuando esto no sea posible ni siquiera en un nivel mínimo, no es responsabilidad de la sociedad garantizarle el éxito en sus planes. Es decir, si las instituciones establecen un esquema de libertades iguales para todos, las libertades específicamente vinculadas con la igualdad política están garantizadas de manera suficiente, y no existen desigualdades en el acceso o disfrute de las demás libertades básicas, entonces la noción de capacidad económica no implica respetar ningún tipo específico de libertad básica.

El argumento presentado más arriba también ha sido utilizado para justificar que los derechos

económicos sociales y culturales (DESC) pueden restringir los derechos civiles y políticos. Un ejemplo citado por Víctor Abramovich y Christian Courtis es el del Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) en la sentencia del caso “James y otro c/ Reino Unido”¹². En dicha sentencia el tribunal aclara que la protección del derecho a la vivienda tiene prioridad sobre el derecho de propiedad inmobiliaria de los particulares. Incluso el tribunal afirma:

El margen discrecional [del Estado] es bastante amplio para abarcar una legislación que garantice en esta materia [i.e., locaciones a largo plazo] una mayor justicia social, incluso cuando dicha legislación se inmiscuye en las relaciones contractuales entre personas privadas y no favorece directamente ni al Estado ni a la sociedad como tal (TEDH, citado de Courtis, V. y C. Abramovich. 2002, 225).

El razonamiento expresado por el Tribunal, además de ilustrar cómo los DESC pueden tener prioridad sobre los derechos civiles, debe ser considerado a la luz de una teoría de la justicia igualitaria. En este sentido, *cualquier* contribución que el Estado requiera de los ciudadanos (servicios sociales, tributos, cargas especiales) debe ser evaluada según los resultados sociales que esas contribuciones produzcan. En síntesis, mi argumento no se apoya tanto sobre cuáles son los derechos que el Estado necesariamente debe garantizar, sino sobre la idea más general que afirma: “la justicia de las contribuciones solicitadas por el Estado deben ser evaluadas a la luz de los objetivos sociales que intenta producir”.

Este ejemplo nos ayuda a comprender mejor por qué para valorar la justicia o injusticia de un sistema social necesitamos contar con una concepción completa sobre cómo deben organizarse las instituciones sociales. En particular, el foco debe estar puesto sobre aquellas instituciones que distribuyen bienes como las libertades políticas y las oportunidades de acceder a los diferentes cargos y posiciones sociales. La distribución de estos bienes y la satisfacción de garantías como la igual libertad y la igualdad equitativa

12 Courtis V. y C. Abramovich. 2002, 224–226.

de oportunidades (Rawls, J. 1971–1999) *tienen prioridad frente a la distribución de bienes como ingresos y riquezas*. Por eso, la evaluación de la distribución de cargas sociales, entre las que están incluidos los tributos, no puede ser abstraída de la evaluación de la distribución general de los beneficios sociales que lleva adelante el esquema institucional en su conjunto.

II.2. Otros principios relevantes en la Teoría de la Justicia como Equidad

En este punto de la argumentación sería conveniente aclarar cuáles son las razones por las que el Principio de la Igual Libertad tiene un papel preponderante en este trabajo¹³. Aunque es muy común el tratamiento y análisis de elementos aislados de la teoría de la justicia rawlsiana mi propósito es indagar el rol que la noción de capacidad contributiva podría tener dentro de dicha teoría¹⁴. Para Rawls, las instituciones deben distribuir los bienes que son producto de la cooperación social para garantizar los siguientes parámetros: igualdad en libertades básicas (lo que incluye libertades políticas), igualdad equitativa de oportunidades y asegurar que cualquier desigualdad en ingresos y riquezas mejore la posición de las personas que menos reciben¹⁵.

Algunos autores sugieren que un principio que asegure un ingreso mínimo sería más consistente con la argumentación provista por Rawls¹⁶. De este modo, el Estado sólo debería asegurar que las personas reciban una cantidad mínima

para satisfacer sus necesidades humanas básicas y no debería tratar de que las desigualdades mejoren a los que están peor. Este argumento confunde la noción de un “mínimo social”, que se asegura a través de la implementación conjunta de los principios de justicia y la incorporación de un principio específico que asegure un “ingreso” mínimo. La idea de que la *“Justicia como Equidad”* debería implementar un ingreso básico universal ha sido defendida por el filósofo belga Philippe Van Parijs. Sin embargo, Rawls es escéptico sobre este mecanismo y específicamente afirma que aquellas personas que deciden no trabajar no por ello deberían ser subsidiadas. Ello en parte se justifica por su concepción de la responsabilidad que tienen los ciudadanos por los fines que eligen perseguir en su vida privada. El Estado no debe subsidiar a quienes deciden pasar sus días ociosos¹⁷.

Sin embargo, el punto debatido aquí no es tanto de qué manera deben distribuirse los bienes sociales, sino cómo deben distribuirse las cargas sociales. Por ello, en el próximo apartado analizaré qué principios toma como relevantes la teoría rawlsiana de la justicia.

III. Principios adecuados de contribución tributaria

Para finalizar podríamos considerar si la idea de capacidad contributiva tiene algún lugar en la distribución de los costos por la provisión de otros bienes públicos diferentes de aquellos

13 Tal como ha sido destacado por un evaluador anónimo, en la obra rawlsiana la protección de las libertades básicas es sólo una de las condiciones exigidas para que una sociedad sea justa.

14 Véase por ejemplo Arneson, R. J. 1999a.

15 Sin duda que en una sociedad igualitariamente justa, el valor de las libertades políticas de cada ciudadano (o sus oportunidades de participar políticamente) deben tener aproximadamente el mismo peso. Véase la discusión sobre las exigencias de la igualdad política en el diseño constitucional de una sociedad justa en Rawls, 1971–1999, 194–200). Los tributos pueden constituir una herramienta poderosa para promover fines sociales que prevengan las excesivas desigualdades económicas y contribuyan a la dispersión de la propiedad privada. Sin embargo, esa discusión debería asumir la premisa que se defiende y argumenta en este trabajo, es decir, la idea de que la potestad de imponer tributos no debe limitarse a través de la noción de capacidad contributiva. He desarrollado esta discusión en otro trabajo (Fatauros, 2014b). A lo sumo la capacidad contributiva representa un principio del tipo “debe implicar puede”, o de manera similar, “no existe obligación de hacer aquello que uno es incapaz de hacer”. Sobre una particular interpretación del principio y una crítica de su relevancia para el argumento a favor de las desigualdades económicas, véase Cohen. 2008, 250 y ss. Agradezco al evaluador anónimo por resaltar este problema.

16 En particular, Waldron. 1986). Analizo esta discusión en otro trabajo. Véase Fatauros. 2014a.

17 Van Parijs defiende su visión en Van Parijs. 1995 y en Van Parijs. 2003. Rawls aborda el tema en Rawls. 1982, reimpresso en Rawls. 1986 y finalmente en Rawls. 2001.

bienes que deben ser obligatoriamente provistos por el Estado. En este ámbito, uno podría incorporar el principio de que la contribución debe ser distribuida de acuerdo al beneficio obtenido (Rawls, J. 1971–1999, 249–251)¹⁸. ¿Qué lugar tiene este principio de distribución de las cargas tributarias en la estructura de Justicia como Equidad? ¿Bajo qué condiciones es correcto requerir contribuciones que se correlacionen con los específicos beneficios que obtiene una persona de los arreglos institucionales? En esta pregunta es útil remarcar que así como la concepción de justicia como equidad aplica diferentes criterios de evaluación a la distribución de los diferentes bienes: libertades, oportunidades e ingresos y riquezas; también en la distribución de las cargas contributivas, existen diferentes criterios de evaluación. Por un lado encontramos un principio de contribución proporcional en el caso de actividades de consumo. Las personas deberían contribuir de acuerdo a los bienes que son consumidos del pozo común de recursos sociales (Rawls, J. 1971–1999, 246). En cuanto a la contribución que deben hacer las personas por sus riquezas y por la transferencia que hacen de éstas (regalos y legados) Rawls propone un principio basado en la promoción de un objetivo social: la dispersión del capital y la preservación de las garantías de las libertades básicas (Rawls, J. 1971–1999, 245–247). También las libertades políticas y la equidad en el valor de las oportunidades sociales tienen una especial importancia en la aplicación de este principio contributivo (Rawls, J. 1971–1999, 245–247). Finalmente, el principio de contribución según el beneficio recibido por cada ciudadano sólo tiene aplicación en los recursos que sean producidos por el gobierno en casos en que los remanentes de la producción social sean dispuestos para lograr otros objetivos económicos (Rawls, J. 1971–1999, 249–251).

Ahora bien, si la noción de capacidad contributiva es normativamente inerte, y no tiene un rol específico en la evaluación de las instituciones que exigen contribuciones económicas de los ciudadanos, ¿sería posible presentar alguna alternativa?

Una manera alternativa de formular un criterio evaluador de la distribución de cargas económicas es mediante la incorporación de diferentes criterios. Un criterio plausible sería evaluar la carga contributiva de acuerdo con el sacrificio que implique la carga contributiva. De esta manera, el tributo será determinado de tal modo que cada ciudadano realice una contribución que aunque desigual en el monto, constituye un sacrificio proporcionalmente igual. De cualquier modo, existen diferentes concepciones de la medida del sacrificio debido. Uno podría examinar si una sociedad igualitariamente justa debería tomar una concepción como la que propone Jean-Jacques Rousseau (Rousseau, J. J. 1987, 132 y ss.).

Rousseau propone un criterio basado en el sacrificio proporcional correlacionado con la porción de bienes de cada ciudadano. Según Rousseau, la proporción es sinónimo de equidad. Quien tiene 10 veces más que los demás debe contribuir 10 veces más que los demás. Sin embargo no es claro por qué la relación no puede ser diferente. Por ejemplo, que quien tiene 10 veces más deba contribuir 15 veces más que los demás. Es decir, la proporcionalidad podría ser insuficientemente equitativa en cuyo caso deberíamos defender un criterio *progresivo* en los tributos. En segundo lugar, este autor afirma que es posible distinguir entre bienes que son superfluos y necesarios para la subsistencia, pero no proporciona un criterio certero para hacer la distinción. En tercer lugar, alguien podría alegar que la contribución debería correlacionarse con las ventajas que se

18 En la doctrina tributaria, a este tipo de servicios que implican una contribución de acuerdo al beneficio recibido y que no constituyen servicios esenciales del Estado, comúnmente se los denomina “tasas” o “contribuciones especiales”. (Mordeglia, R. 1986, 205–233; Villegas. 2002, 169–197). Sin embargo, dado que las tasas, las contribuciones especiales y los impuestos implican el ejercicio de un poder coercitivo por parte del Estado que implica una prestación de parte de los ciudadanos, podrían asimilarse. Peter Vallentyne, los asemeja incluso a cualquier tipo de prestación que el Estado pueda coactivamente exigir, como por ejemplo, el servicio militar obligatorio. “Moreover, I shall also include state-required provisions of services (e.g., military service, or use of one’s car or land) or goods (e.g., crops) as taxes as well (even though they need not require the payment of any specified financial value)”. Véase Vallentyne, P. 2012, Ap. I.

obtienen de la existencia del Estado. Pero este criterio no es equivalente al sacrificio sino más bien al beneficio adquirido.

No obstante las dificultades que conlleva determinar un criterio correcto para evaluar las contribuciones económicas de los ciudadanos la conclusión es simple. La noción de capacidad contributiva no tiene un rol normativo determinado al momento de evaluar el sistema tributario. Si se acepta que los tributos pueden servir como una herramienta para alcanzar objetivos sociales tales como la justicia distributiva, entonces es necesario aceptar que el sacrificio puede no ser proporcional y que el beneficio obtenido puede ser irrelevante.

La tributación exigida a quien tiene bienes superfluos, en tiempo de necesidad, puede extenderse sobre todo aquello que esté más allá de las necesidades de subsistencia. (Rousseau, J. J. 1987, 133, traducción propia).

De este modo, Rousseau niega la idea de una cierta capacidad contributiva que nos auxilie en la determinación de la contribución adecuada. Cualquier persona debería contribuir todo aquello que no fuese estrictamente necesario para subsistir. Pero esto no podría plausiblemente ser tomado como un criterio de justicia en la distribución de cargas sociales.

IV. Conclusión

¿Cómo queda entonces la noción de capacidad contributiva, una vez que se examinan los diferentes criterios evaluativos de las instituciones que distribuyen cargas sociales? La respuesta que parece surgir es que la noción de “capacidad contributiva” no tiene un rol normativamente relevante en la Teoría de la Justicia como Equidad. No cumple una función de restricción de la potestad tributaria estatal en contra de los esfuerzos de la doctrina. Dicho concepto no contribuye a comprender cómo debe garantizarse la igualdad en la aplicación de las instituciones tributarias. Si por otra parte, se entiende que el principio de capacidad contributiva está basado sólo en la noción de igualdad formal, esta noción no es útil para determinar cuando la capacidad contributiva de una persona ha sido vulnerada

y por lo tanto, inútil para determinar cuando el tributo se convierte en una actividad confiscatoria. Por todo ello, el concepto de capacidad contributiva resulta irrelevante como criterio de justicia tributaria.

En una concepción liberal de la justicia como la representada en *Justicia como Equidad* el único límite en la imposición de una carga social o el requerimiento de una contribución tributaria se encuentra en la idea de libertades básicas. En la especificación de estas libertades no hay lugar para proteger la libertad de tener propiedad privada más allá de los carriles institucionales predeterminados. Cada libertad es un camino institucional que las personas pueden elegir y que está protegido de la interferencia de los demás, pero su definición y justificación depende de la justicia del esquema institucional en su totalidad y no de ciertas instituciones consideradas de manera aislada.

BIBLIOGRAFÍA

- Arneson, Richard J. 1999. Against Rawlsian Equality of Opportunity. En *Philosophical Studies*, 93 (1), 77-112.
- Casal, Paula. 2007. Why Sufficiency Is Not Enough. En *Ethics*, 117 (2), 296-326.
- Chulvi, Cristina P. 2001. *El deber constitucional de contribuir al sostenimiento de los gastos públicos*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Cohen, Gerald A. 2008. *Rescuing Justice and Equality*. London: Harvard University Press. Hardcover ed.
- Fatauros, Cristián. 2014a. Justicia Distributiva y Relevancia Moral de la Suerte (Manuscrito). Tesis doctoral en evaluación. Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales.
- Fatauros, Cristián. 2014b. *La Tolerancia Máxima de la Justicia Procesal Pura: Impuestos sobre la Riqueza*. Revista Anacronismo e Irrupción. En prensa.
- Frankfurt, Harry. 1987. Equality as a Moral Ideal. En *Ethics*, 98 (1), 21-43.
- Frankfurt, Harry. 1997. Equality and respect. En *Social Research*, 64 (1), 3-15.
- García Dorado, Francisco. 2003. *Prohibición constitucional de confiscatoriedad y deber de tributación*. Madrid: Dykinson.
- Guttman, Amy y Dennis Thompson. 1996. *Democracy and disagreement*. Cambridge: Harvard University Press.

- Held, David. 2006. *Models of Democracy* (Third ed.). Cambridge, UK: Polity Press.
- Herrera Molina, Pedro M. 1998. *Capacidad económica y sistema fiscal: análisis del ordenamiento español a la luz del Derecho alemán*. Madrid: Marcial Pons.
- Mordeglia, Roberto M. et al. 1986. *Manual de Finanzas Públicas* (2a. ed.). Buenos Aires: A-Z editora S.A.
- Murphy, Liam. & Thomas Nagel. 2004. *The myth of ownership: taxes and justice*. Oxford, USA: University Press.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchy, state, and utopia*. New York: Basic Books.
- Pogge, Thomas. 1989. *Realizing Rawls*. Ithaca [N.Y.]: Cornell University Press.
- Rawls, John. 1971–1999. *A Theory of Justice. Revised Edition*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, John. 1982a. The basic liberties and their priority. En *The Tanner Lectures on Human Values*, 3, 1–89.
- Rawls, John. 1982b. Social Unity and Primary Goods. En Sen, A. & Williams, B. (eds.), *Utilitarianism and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rawls, John. 1986. *Justicia como equidad y otros ensayos: materiales para una teoría de la justicia*. (M. A. Rodilla, Trans.). Madrid: Tecnos.
- Rawls, John. 2001. *Justice as fairness: a restatement*. Vol. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, Erin Kelly ed.
- Sagüés, Néstor. P. 1997. *Elementos de derecho constitucional*. Buenos Aires: Astrea.
- Slemrod, Joel & Jon Bakija. 2008. *Taxing ourselves: a citizen's guide to the debate over taxes*. (4th. ed.). Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Vallentyne, Peter. 2007. Libertarianism and the state. En *Social Philosophy and Policy*, 24, 01.
- Vallentyne, Peter. 2012. Taxation, Redistribution and Property Rights. En *Routledge Companion to Philosophy of Law*. Routledge: A. Marmor (Ed.).
- Van Parijs, Philippe. 1995. *Libertad real para todos*. Barcelona: Paidós
- Van Parijs, Philippe. 2003. Difference Principles. En *The Cambridge Companion to John Rawls*, Samuel Freeman (Ed.), 200. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Villegas, Héctor B. 2002. *Curso de Finanzas, Derecho Financiero y Tributario*, (8va. ed.). Buenos Aires: Editorial Astrea.
- Waldron, Jeremy. (1986). John Rawls and the social minimum. En *Journal of Applied Philosophy*, U.K., 3(1), 21–33.

Julián González
CONICET – CEA/UNC

Repatriando al desterrado que nunca se marchó ¿Un Habermas conflictivista? Bringing back the exiled who never left. Habermas as a conflictivist?

Recibido: 9/05/13

Aceptado: 28/07/14

Resumen

Chantal Mouffe ha criticado con vehemencia la propuesta deliberativa de Jürgen Habermas por lo que interpreta como una negación del conflicto político. El objetivo de este trabajo es reconsiderar esta objeción. Para ello se reconstruye la crítica mouffeana a partir de cuatro diferentes planos analíticos en lo que refiere a las posibilidades de comprensión y aceptación del antagonismo. En contra de lo sostenido por Mouffe, afirmamos que a pesar de que el modelo deliberativo coloca un énfasis prioritario en la dimensión consensual de la práctica comunicativa, el conflicto constituye un supuesto necesario e irreductible que está presente en la base del edificio teórico de la propuesta habermasiana.

Palabras clave: Democracia deliberativa; Consenso político; Antagonismo político; Pragmática universal.

Abstract

Chantal Mouffe has strongly criticized the Jürgen Habermas' deliberative proposal for what she asserts is the negation of political conflict. In this paper we reconsider this objection by rebuilding this critique through four different dimensions which consider the possibilities of comprehension and acceptance of antagonism. Thus, in opposition to what Mouffe supports, we assert that even though his deliberative model emphasizes the consensual dimension of the communicative practice, conflict lays on the basis of the Habermas' theoretical structure as a necessary and unavoidable concept.

Keywords: Deliberative Democracy; Political Consensus; Political Antagonism; Universal Pragmatics.

Introducción

El pensamiento teórico-político parece exhibir actualmente un rasgo paradigmático: lo político, en tanto su objeto de estudio, es concebido como un dominio esencialmente conflictivo o bien se define desde de una arista prioritariamente consensual. Siguiendo a Eduardo Rinesi (2005), dicha dicotomía puede rastrearse a partir de lo que constituye una suerte de “lucha eterna” enclavada entre una consideración teórica o filosófica y una consideración trágica de las cosas. Mientras que el pensamiento trágico parte de la aceptación del carácter irreductible del conflicto en la vida de los hombres y de las relaciones que se establecen entre ellos, la filosofía política –en

tanto filosofía racionalista que intenta representar el conflicto, es decir, ordenarlo– sólo puede establecer su estructura conceptual pagando el alto precio que implica suprimir aquella irreductibilidad trágica. Frente a este panorama, un interrogante decanta de manera automática: “¿Estaremos obligados a tomar partido en esa antigua querrela?” (Ibid., 16). En consonancia con Rinesi, la respuesta intuitiva que aquí proponemos resulta decididamente negativa. De allí que las ideas de consenso y de conflicto deban ser comprendidas más bien como “las dos partes de una unidad inseparable, y que no puedan pensarse, en consecuencia, sino en su mutua relación” (Ibid., 23).

No obstante, y en contra de esta visión, la tendencia mayoritaria de la literatura política parece insinuar una respuesta afirmativa al interrogante antedicho. Así, la elección excluyente entre una concepción conflictivista, por una parte, o una concepción consensualista y obstinada en la búsqueda de un completo orden, por otra, constituye un aspecto característico del pensamiento político contemporáneo. El ámbito de las teorías sobre la democracia, en tanto que una de las parcelas centrales de dicha indagación, no puede escapar a esta dominante disyuntiva conceptual. De allí que las perspectivas maniqueas también en este rubro sean más bien la norma antes que la excepción. Uno de estos planteos dicotómicos, que constituye el objeto de este trabajo, es el que contrapone de manera mecánica las concepciones democráticas de Jürgen Habermas y de Chantal Mouffe. Esta mirada, que aparece como sedimentada y presupuesta en la mayor parte de la reflexión democrática contemporánea, enfrenta el consensualismo del primer enfoque al conflictivismo del segundo.

Sugestivamente, es la propia Chantal Mouffe una de las autoras que más insistentemente ha promovido esta descripción dicotómica. La politóloga belga ha criticado enfáticamente al enfoque deliberativo por lo que concibe como un abandono de la dimensión conflictiva del dominio político. Así, impugna este enfoque por su “negación de la dimensión de lo político, y la idea de que el objetivo de la política es establecer consenso” (Mouffe, C. 2007, 89). Si bien otros autores también han insinuado este tipo de objeciones al modelo deliberativo, la agudeza de la posición mouffeana radica en la reapropiación de ciertas concepciones schmittianas sobre lo político. Será a partir de este acento prioritario en la dimensión antagónica que la politóloga belga postule su esquema democrático *agonístico*.

La crítica que Mouffe apunta contra la concepción democrática habermasiana encuentra en *Facticidad y Validez* –cuya primera edición alemana data del año 1992– su desarrollo más acabado. En esta obra, Habermas expone sistemáticamente las consecuencias que a partir de su

Teoría de la Acción Comunicativa se siguen para una concepción jurídico-política que, asociada a la ética discursiva, configura una teoría normativa de la democracia. (Velasco, J. C. 2013) Es en este marco que el presente trabajo propone un abordaje diferente respecto del que plantea la lectura crítica de la democracia deliberativa planteada por Mouffe. Por tanto, cabe aclarar –ya desde este momento preliminar– que nos ceñimos aquí estrictamente a los escritos publicados por Habermas hasta la década del noventa en donde, sobre la base de su teoría comunicativa, el autor ha estructurado los pilares fundamentales de su propuesta democrático-deliberativa. En tal sentido, se dejan de lado las obras más recientes en las que las reflexiones del alemán se encaminan más bien hacia otros dominios del pensamiento social.

En especial, en sus últimos escritos Habermas ha dedicado gran atención al rol de la religión como una fuente de lazos de solidaridad que no debería ser menospreciada en la función de integración de las sociedades contemporáneas. (Habermas, J. 2006, 2008) Una interesantísima discusión, que excede los propósitos de este trabajo, es si este giro religioso que Habermas ha venido imprimiendo a sus reflexiones implica un abandono del proyecto ilustrado (López de Lizaga, J. L. 2011) o una inversión de la modernidad (Flores d’Arcais, P. 2008) y, consecuentemente, una declaración de fracaso de su pensamiento previo; o si, en cambio, debe entenderse en continuidad con sus trabajos anteriores ramificados ahora hacia ámbitos que hasta entonces habían estado más bien marginalizados en su obra¹.

Ponderando estos últimos escritos de Habermas, podría reputarse como extemporáneo o inocuo remitir, tal como aquí se hace, al debate entre las concepciones democráticas de Habermas y de Mouffe en los términos de las coordenadas de una abstracta disyuntiva entre consenso y conflicto. No obstante, la irresuelta disputa que tiene lugar entre los defensores de uno y otro modelo continúa siendo todavía hoy foco de numerosas intervenciones teóricas². De la mano de este debate, la interrogación acerca de

1 Para una interesante reconstrucción de este panorama véase Velasco, J. C. 2013, Cap. 7.

2 Entre otras, véase: Norval, A. 2007; Jezierska, K. 2011; Erman, E. 2009; Gürsözlü, F. 2009; Brady, J. 2004; Knops, A. 2007; Shaap, A. 2006; Hiller, J. 2003; Purcell, M. 2009.

la comprensión democrática que mejor pudiera adecuarse a nuestras realidades sociopolíticas sigue resonando con fuerza: ¿Debe concebirse a la democracia como aquel sistema que se incardina hacia la búsqueda intempestiva del consenso y el orden político –tal y como la lectura de Mouffe describe la democracia deliberativa–? ¿Debe, por el contrario, entenderse como el campo de batalla que demarca los límites de la disputa entre las ideas y los intereses que fulguran al calor de una confrontación permanente e inagotable? ¿O debe, más bien, asumirse como una remisión simultánea y dialéctica entre las figuras del consenso y del conflicto?

Consideramos que el tipo de indagación aquí propuesta, respecto de la manera en que el enfoque habermasiano asume la conflictividad y la incertidumbre social, constituye una referencia ineludible a la hora de desentrañar la amplitud de la discusión que tiene lugar entre demócratas deliberativos y agonísticos. Frente al contexto delineado, el propósito específico de este trabajo es reconsiderar las objeciones que Mouffe presenta ante el modelo deliberativo por el supuesto *destierro* de la dimensión conflictual del ámbito político. A tal fin, desmenuzaremos esta crítica mediante la identificación de diferentes planos analíticos en lo que respecta a las posibilidades de comprensión y aceptación del antagonismo. De la mano de cada una de estas disecciones conceptuales sostendremos que, en contra de la interpretación mouffeana, el conflicto constituye un supuesto irreductible que está presente en la base de todo el edificio teórico de la democracia deliberativa habermasiana.

La disposición de la argumentación que aquí presentamos adquiere la forma de una exploración geológica de diferentes horizontes de reconocimiento del antagonismo. Ellos van desde el nivel más visible, representado por una corteza superficial de asimilación del pluralismo ético–político, hasta llegar al profundo núcleo rocoso de la aceptación de la imposibilidad de contar con un fundamento último e infalible en el cual anclar la objetividad de lo social. En el corrimiento de estas diferentes capas de reconocimiento del conflicto, descubrimos que existen buenos argumentos para suponer que el enfoque habermasiano reconoce al antagonismo, aún en el sentido más fundamental y profundo, como un elemento necesario e inerradicable.

Primer horizonte: El conflicto como pluralismo

A los ojos de Mouffe, uno de los efectos más perniciosos del modelo democrático consensualista de Habermas es que su distinción entre cuestiones éticas y morales impondría un límite infranqueable para que cierto tipo de reclamos referidos a aspectos ético–existenciales puedan ser expresados en la esfera pública. El afán de alcanzar un consenso completamente inclusivo, implicaría la virtual eliminación del pluralismo de dicha esfera. Si el consenso sólo puede alcanzarse sobre la base de principios abstractos, el potencial conflictivo de las diferentes visiones sobre la vida buena debe quedar encorsetado dentro de una anémica ingeniería institucional justificada por principios morales universales, tales como los que propone Habermas: “Debido a que postula la posibilidad de disponer de un consenso sin exclusiones, el modelo de la democracia deliberativa es incapaz de representarse adecuadamente el pluralismo liberal democrático. De hecho, (...) la condición misma para la creación de un consenso es la eliminación del pluralismo de la esfera pública” (Mouffe, C. 2003, 65).

Sin embargo, la interpretación sobre este primer *velo de ignorancia* respecto del conflicto que Mouffe imputa a Habermas parece dejar de lado algunos aspectos que resultan esenciales para el diagrama teórico de la democracia deliberativa. Precisamente una de las preocupaciones centrales del autor alemán es la de cómo resulta posible lograr una convivencia exitosa en términos de legitimidad, en un mundo atravesado por el pluralismo de perspectivas éticas. En efecto, uno de los principales problemas que se plantea en las sociedades modernas es el de cómo juzgar la validez de las normas y enunciados que tenemos por verdaderos o correctos y cuyos criterios de justificación han de poder mantenerse sin garantías metasociales: “El pluralismo de las perspectivas del mundo implica que las doctrinas comprensivas (...) entran en conflicto en lo concerniente a la verdad de sus proclamaciones, la justicia de sus preceptos y la credibilidad de sus promesas” (Habermas, J. 2001, 42).

Desde la mirada de Habermas, son las condiciones intrínsecas del habla argumentativa las que ahora ocupan el lugar de las certezas que

anteriormente poseían las grandes religiones: “Así, el peso de la integración social se desplaza cada vez más a las operaciones de entendimiento intersubjetivo (...), entonces la sociedad habrá de quedar integrada *en última instancia* a través de la acción comunicativa” (Ibid., 1998, 88). En este sentido, la democracia deliberativa habermasiana encuentra en el programa de la *pragmática universal* del lenguaje su piedra angular de justificación, de la cual se deriva el presupuesto normativo de reconocimiento de igual respeto y de inclusión irrestricta de los afectados.

A partir de lo anterior, Habermas postula la existencia de una conexión interna entre la formación procedimental del derecho propia del Estado constitucional moderno y el principio de la autolegislación democrática. Dicha defensa del Estado de derecho despierta un sinnúmero de reparos desde el punto de vista de las capacidades de autoafirmación que pueden disponer las identidades colectivas que conviven en su interior (Ibid., 1999b, 189). En este sentido, la objeción de Mouffe se dirige contra la eliminación del pluralismo que implicaría dicha priorización de lo justo sobre lo bueno. Sin embargo, a favor de la postura habermasiana es posible afirmar que el hecho del pluralismo es una de las condiciones para la existencia de la política deliberativa. (Martí, J. 2006, 28) En palabras del propio Habermas, “tan pronto como tomemos en serio la conexión *interna* entre el Estado de derecho y la democracia se ve claramente que el sistema de los derechos no sólo no es ciego frente a las desiguales condiciones sociales de vida, sino que tampoco lo es frente a las diferencias culturales” (Habermas, J. 1999b, 194).

Efectivamente, tal como lo resalta Mouffe, Habermas pretende un tipo de *neutralidad ética* para su propuesta democrática que permita una coexistencia procedimental no inclinada hacia ninguna concepción particular de la vida buena. De allí que la teoría de los derechos defendida por Habermas “mantiene en realidad una absoluta prioridad de los derechos frente a los bienes colectivos” (Ibid., 204). Sin embargo, como el autor se apura en aclarar, el Estado de derecho entendido en su concepción internamente democrática viene ya *impregnado* de todas aquellas perspectivas éticas que quedan abarcadas por su regulación.

En este sentido, “todo ordenamiento jurídico es *también*, la expresión de una forma de vida particular y no sólo el reflejo especular del contenido universal de los derechos fundamentales” (Ibid., 205). Puede afirmarse entonces que de ninguna manera se requiere un vaciamiento identitario de las diferentes perspectivas sobre la vida buena para formar parte de una eticidad superior revestida de la forma estatal. Por el contrario, son precisamente los contenidos y elementos que aportan las identidades colectivas los que determinan la materialidad del derecho. Sin dichos recursos la norma jurídica quedaría constituida por una pura formalidad carente en absoluto de contenido.

Desde una arista diferente, la crítica mouffeana podría ser reconducida hacia otro terreno. Como queda insinuado, la democracia deliberativa lleva en su propio seno los presupuestos inevitables del habla que Habermas reconstruye en su *pragmática universal*, uno de cuyos elementos cardinales es la noción de *discurso*: “El discurso puede entenderse como aquella forma de comunicación emancipada de la experiencia y despreocupada del actuar cuya estructura garantiza que sólo pueden ser objeto de la discusión pretensiones de validez problematizadas (...); que no habrá limitación alguna respecto de participantes, temas y contribuciones (...); que no se ejercerá coacción alguna, como no sea la del mejor argumento, y que, por consiguiente, queda excluido todo otro motivo que no consista en la búsqueda cooperativa de la verdad” (Ibid., 1999c, 180).

En este punto, la crítica de Mouffe puede adquirir ribetes ligeramente diferentes. En efecto, el cuadro de un foro de sujetos ilimitadamente inclusivo que, sin ningún tipo de presión, debate sobre el valor de los argumentos que se presentan, puede ser tildado de utopía impracticable que termina por eludir las disputas fácticas que acaecen cotidianamente en nuestras sociedades. Así, bien pueden levantarse reparos sobre la capacidad de que gozaría el dispositivo discursivo para dar cabida a aquellas voces que puján por el reconocimiento de sus identidades colectivas. En efecto, la autora considera que Habermas “elimina” el pluralismo “de la esfera pública mediante los procedimientos de la argumentación” (Mouffe, C. 2003, 65). Dicho de otro modo, el discurso como mecanismo de integración social

queda admitido sólo al alto precio de asumir una imagen consensual irreal de lo social; imagen que, a la postre, aniquila la diferencia.

Ciertamente el enfoque habermasiano supone que existe una base consensual en que se desarrolla habitualmente la comunicación. En este plano, Habermas distingue entre dos formas diferentes de comunicación: la acción comunicativa (interacción) y el discurso. La primera de ellas viene garantizada por un masivo consenso de fondo que asegura su normal reproducción. Este supuesto encuentra su núcleo en concepto de “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) que constituye el horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven “ya siempre”. En dicha forma de comunicación el entendimiento se asegura por la aceptación rutinaria y más o menos ingenua de las pretensiones de validez vinculadas a cada acto de habla.

Ahora bien, desde el momento en que alguna de esas pretensiones de validez es puesta en cuestión el consenso ingenuo de la acción comunicativa desaparece y da paso al discurso. En este caso, la validez de la enunciación queda problematizada y se vuelve hipotética. De allí que pueda decirse que el discurso “representa una cierta ruptura con el contexto normal de la interacción” (McCarthy, T. 1992, 339). A la luz de esto, puede destacarse que el aspecto que se pone en juego al momento de la iniciación de un discurso es siempre la disputa sobre una determinada pretensión de validez.

Enfocado desde este ángulo la puesta en marcha del mecanismo discursivo tiene su punto de iniciación necesario en los innumerables focos de conflictividad existentes en las sociedades modernas y plurales. Justamente será a partir de la manifestación de una situación de conflicto que se dé inicio a la argumentación. Concretamente, sin la irrupción de algún tipo de desacuerdo no existiría materia sobre la que deliberar: “Sin el horizonte de un mundo vital de un grupo social determinado y si no hubiera conflictos de acción en una situación determinada en las que los participantes consideren que su tarea sea la regulación consensual de una materia social conflictiva, carecería de sentido querer realizar un discurso práctico” (Habermas, J. 1985, 128-129).

Por ello, “lejos de ser un obstáculo para el desarrollo de la deliberación, la existencia de

desacuerdos es su propia condición de posibilidad. No existe deliberación si no hay preferencias divergentes y desacuerdos que resolver” (Martí, J. 2006, 28). De esta manera, al contrario del argumento delineado por Mouffe, el discurso aparece como el terreno de operaciones en el que las unidades de sentido se ponen en disputa. Así, “no sólo garantiza sino que fomenta y acelera la pluralización de formas de vida y la individualización de estilos de vida. Cuanto más discurso, tanta más contradicción y diferencia” (Habermas, J. 1990, 181). La estructura discursiva no sólo que no niega el antagonismo sino que, ciertamente, encuentra en él su punto desencadenante. Con ello, la primera franja del suelo del reconocimiento del conflicto, en tanto que pluralismo, queda ya traspasada.

Segundo horizonte: El conflicto como elemento empírico

Otra versión de la crítica mouffeana aparece como una variante de la anterior. Según ella, la negación del antagonismo aparecería asociado a una visión que concibe al discurso como un mecanismo suficientemente apto para la resolución de todo tipo de disputa. Dicha perspectiva *omnidiscursiva* resultaría ciega frente a los elementos de desigualdades y exclusiones que impregnan de punta a punta las tramas de las interacciones habituales en las sociedades contemporáneas. El foco del análisis colocado exclusivamente sobre un tipo de lenguaje orientado al entendimiento, tal como el que se presupone para todo discurso, conduce a una distorsión de las rutinas habituales de la comunicación, que transcurren más bien por los canales de una acción estratégica orientada por el egocentrismo de los sujetos.

En este sentido, Mouffe afirma que el “modelo de consenso” que informa a la democracia deliberativa se muestra como “incapaz de aprehender la dinámica de la política democrática moderna (...) y es lo que se encuentra en el origen de su equivocado énfasis en el consenso y lo que sostiene su creencia de que el antagonismo puede ser erradicado” (Mouffe, C. 2003, 24-25). El cuadro de una sociedad signada por el consenso reaparece como el exceso de confianza que se coloca sobre las estructuras de la deliberación en tanto aquel terreno fértil que asegura

la obtención de acuerdos justos y racionales para todo tipo de conflicto.

A primera vista, queda claro que la perspectiva general del modelo habermasiano coloca un énfasis especial en el tipo de interacción en donde el lenguaje se utiliza para establecer vínculos entre individuos y en el que queda eximida toda forma de acción egocéntrica o cortada a la medida del éxito subjetivo. Será sobre este tipo de acción comunicativa en donde se asiente el peso de la integración social; es decir, en una forma de interacción en la que “las fuerzas generadoras de consenso del *entendimiento* lingüístico (...) se tornan eficaces para la coordinación de la acción” (Habermas, J. 1990, 73). La traducción de estos presupuestos al plano de la práctica comunicativa cotidiana y, específicamente, al modelo democrático defendido por Habermas conlleva la admisión de que la búsqueda del acuerdo es la premisa que motiva a la democracia deliberativa. De nuevo, el rasgo prioritario asignado al consenso parece imponerse en detrimento de una consideración más realista del conflicto.

En lo que sigue, sin embargo, haremos foco sobre algunos argumentos que hablan sobre el carácter inerradicable de los elementos conflictivos que surcan todo el proceso de la comunicación, aun cuando ésta se desarrolle en el contexto más racional posible. Fundamentalmente, la respuesta al tipo de crítica de tinte empirista recién esbozada adquiere la forma de una doble negación: por un lado, la del rol exclusivo asignado al discurso en tanto instancia mediadora de conflictos; por otro, la de la garantía de obtención de resultados consensuales para todos los casos en los que interviene dicho procedimiento.

En cuanto a la primera cuestión, cabe decir que los presupuestos pragmáticos de la comunicación no gozan de una fuerza determinante para enmarcar toda acción concreta bajo sus estándares. Esto implicaría, en la práctica, anular la libertad del sujeto para entrar o salir del discurso y fusionar, en un mismo horizonte, la acción comunicativa y el discurso. En efecto, el discurso se presenta sólo como *una* de las posibles salidas a una situación de ruptura de ese entendimiento acríptico propio del mundo de la vida. Así, ante la conflictividad que implica la puesta en cuestión de aquello tenido por válido hasta el momento, se abre un abanico de varias

alternativas. Entre ellas, Habermas enumera “el recurrir a operaciones sencillas de reparación; el dejar a un lado las pretensiones de validez controvertidas (...); el tránsito a discursos costosos con resultado incierto y perturbadores efectos de problematización; la ruptura de la comunicación y el ‘abandono del campo’; y finalmente, el paso a la acción estratégica” (Ibid., 1998, 83; cfr. 1997, 301).

El discurso, por tanto, se postula como una de las opciones para dirimir el conflicto, pero de ninguna manera como la única alternativa. De hecho, en reiteradas oportunidades Habermas ha sostenido que el dispositivo discursivo, en tanto mecanismo de resolución de los conflictos, constituye la excepción y no la regla de las rutinas comunicativas cotidianas: “Los discursos prácticos, como todas las argumentaciones, se parecen a las islas amenazadas de inundaciones en el mar de una praxis en el que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos de acción” (Ibid., 1985, 131). Desde la perspectiva deliberativa sería un absurdo pretender que el discurso sea aplicado sin mediación a todos los tipos de desacuerdos que emergen en la práctica cotidiana.

Los altos costos que implica la entrada en un procedimiento de este tipo no pueden ser amortizados en cualquier caso, sobre todo, en un sinfín de situaciones en las que las coerciones situacionales y los contextos de violencia estructural, impiden arribar siquiera aproximativamente a los ideales de una comunicación no distorsionada. En este sentido, la alternativa que disponen los afectados de optar o no por una resolución discursiva para dirimir sus disputas, incorpora ya un elemento de contingencia: “El punto concreto de partida de un entendimiento (...) lo determinan objetos y problemas que ‘se prestan’ a negociación. (...) En su apertura, el discurso depende de que estén ‘dados’ los contenidos contingentes” (Ibid., 129).

Incluso cuando los afectados tuvieran dicha predisposición, cabe considerar que las circunstancias fácticas en las que surgen las disputas pueden no ser las propicias para la entrada en un discurso. En algunos casos los “obstáculos son tan altos (...) que no resulta factible la vía de embarcarse en una deliberación” (Fung, A. 2005, 411). Relacionado con esta cuestión, un capítulo aparte merecería el análisis de los efectos que

los imperativos de los subsistemas económico y administrativo, con las respectivas coacciones que ellos tienen sobre el mundo de la vida, ejercen sobre las posibilidades de generación del entendimiento³. Por el momento, basta con decir que un contexto manifiestamente inadecuado actúa como otro factor de contingencia para el desarrollo de un proceso discursivo.

Ahora bien, todavía podría pensarse que, más allá del reconocimiento de los impedimentos y las contingencias que determinan el ingreso a un discurso, una vez se ha dado inicio a este tipo de procedimiento su resultado inevitable es el de la formación de un consenso. La segunda negación de la que habláramos antes, tiene que ver con esta premisa. En efecto, no hay ninguna garantía de que el acuerdo constituya el producto necesario de una deliberación. Tal como lo apunta Albrecht Wellmer “en ningún caso particular se puede determinar *a priori* si se va a alcanzar o no un estado de reconocimiento mutuo acerca de interpretaciones compartidas. No existen reglas o procedimientos que permitan garantizar el logro de acuerdos en cuestiones de orden práctico” (Wellmer, A. 1994, 226).

Asimismo, existen temas extremadamente sensibles que hacen a la identidad misma del sujeto o de su comunidad, sobre los cuales los implicados difícilmente podrían arribar a consensos. (Waldron, J. 1999) En tales contextos, los acuerdos discursivos son especialmente excepcionales y raramente pueden esperarse como resultado. El propio Habermas afirma que “en el caso de controversias sobre temas existenciales surgidas a partir de distintas visiones del mundo ni siquiera la más racional conducta discursiva conducirá al consenso. En el caso de esas disputas sobre autocompresión ética, en los que

se inscribe la perspectiva de la primera persona singular o plural, es razonable esperar un “desacuerdo continuo” (Habermas, J. 2001, 43).

Tercer horizonte: El conflicto como brecha entre lo real y lo ideal

A partir de lo expuesto en el apartado anterior, puede decirse entonces que en el planteo de Habermas ciertamente se reconoce la existencia de impedimentos contextuales que imposibilitan la realización de consensos racionales. Sin embargo, desde una mirada crítica, se podría sostener todavía que existe un tercer *velo* que impide un registro adecuado del conflicto. Esta miopía deriva de considerar al antagonismo como un factor meramente empírico y no como un elemento fundamental e inerradicable presente de manera constitutiva en la realidad social. Según esta interpretación, los defensores del planteo deliberativo vienen a negar la conflictividad en su rasgo ontológico⁴. Tomando prestado el lenguaje geológico, la aceptación de este supuesto como instancia ineludible implicaría descender a un horizonte de suelo aún más profundo en el reconocimiento del antagonismo, descenso que los teóricos deliberativos no estarían en condiciones de realizar.

Desde esta perspectiva, el tipo de inconvenientes circunstanciales que aplazan la obtención de consensos racionales son incorporados por Habermas como obstáculos fácticos y accidentales que, mediante una consistente práctica deliberativa, podrían eliminarse progresivamente hasta alcanzar el horizonte de un estado ideal que haga lugar a la formación de acuerdos plenamente legítimos. El punto ciego de la perspectiva de Habermas aparecería así en la forma de esa búsqueda intempestiva del

3 Respecto de la premisa del “continuo disenso en las sociedades modernas” que acarrear los imperativos de la regulación sistémica sobre los pliegos de la acción comunicativa, Habermas sostiene que es uno de los aspectos que habitualmente es desconocido en el tipo de objeciones que venimos trabajando. Conforme a este trasfondo de autorregulación sistémica, sobre todo económica –regulación que, por otra parte, resulta imprescindible para la reproducción de las sociedades modernas–, “la creciente necesidad de integración habrá irremediadamente de exceder las posibilidades de la capacidad de integración del mecanismo que representa el entendimiento [... dejando] liberada y suelta una creciente multitud de interacciones estratégicas” (Habermas, J. 1998, 88).

4 El componente “ontológico” constituye una categoría fundamental del entramado teórico mouffeano. *Lo político* –el nivel ontológico– es concebido por Mouffe como la dimensión de antagonismos constitutivos de las sociedades, mientras que *la política* –el nivel óntico– se entiende como el conjunto de las prácticas e instituciones a través de las cuales se crea y se desarrolla un determinado orden (Mouffe, C. 2003; 2007).

ideal comunicativo que, mediante la supresión paulatina de los impedimentos que surgen en la práctica, se postula como un horizonte *realizable* en el corto o en el largo plazo.

A los ojos de Mouffe, en cambio, dicho estado ideal constituye una imposibilidad *conceptual*: “Considerar posible que pueda llegar a existir una resolución final de los conflictos, incluso en el caso de que la veamos como una aproximación asintótica a la idea regulativa de un consenso racional, lejos de proporcionarnos el horizonte necesario para el proyecto democrático es algo que lo pone en riesgo. De hecho, esa ilusión conlleva implícitamente el deseo de una sociedad reconciliada” (Mouffe, C. 2003, 48). Precisamente es este nivel analítico el que quedaría invisibilizado en el planteo de Habermas. Pues, según la interpretación mouffeana del programa deliberativo, la superposición entre el plano ideal y el plano real del discurso “*es poco probable*, dadas las limitaciones prácticas y empíricas de la vida social”⁵ (Ibid., 102). La *brecha* entre la idealidad de la práctica comunicativa y la comunicación fáctica aparece como eventual o probabilística pero no como un horizonte lógico ineludible.

A primera vista, la acusación de Mouffe parece legítima si uno considera que el aspecto descolante de la concepción habermasiana sigue apuntado a la obtención de acuerdos racionales. Sin embargo, creemos que una vez más existen argumentos de peso para emprender una defensa del planteo de Habermas. En este horizonte, nuevamente la naturaleza de la deliberación y la centralidad que esta concepción le concede al propósito de llegar a resultados consensuales aparece como un elemento controversial. No obstante, podemos sostener que para la perspectiva de democracia defendida por Habermas, la idea de un acuerdo definitivo y pleno como punto final de una sociedad reconciliada es inadecuada. Pues “al contrario de postular la meta de encontrar una sociedad racional, transparente

y libre de coerciones y violencia, Habermas insiste en la imposibilidad conceptual de erradicar el conflicto de las interacciones entre los hombres” (Trucco, O. 2010, 134). Según Habermas, “las presuposiciones idealizantes que la acción comunicativa comporta no pueden hipostatizarse convirtiéndolas en un ideal de un estado futuro caracterizado por un acuerdo definitivo” (Habermas, J. 1990, 185).

Sin duda la naturaleza misma del propósito teórico habermasiano se presta a confusión. El foco cardinal del análisis de Habermas lo constituye la pregunta de por qué todo sujeto que ingresa en un diálogo argumentativo *presupone* que podrá entenderse con otro. Como respuesta a dicha cuestión, Habermas propone la tesis de que entre los sujetos opera el presupuesto de una *situación ideal de habla* que determina que el consenso que pudiera alcanzarse bajo dichas condiciones ideales, sería considerado *per se* como un consenso racional (Ibid., 1997, 105, 153; 1999a, 46; 2000, 168).

La característica primordial de la situación ideal de habla estipula que la comunicación no puede verse impedida por ningún tipo de coacción externa a la propia estructura de la comunicación. De allí que nos orientamos por esta idea cada vez que en la práctica comunicativa real nos esforzamos porque: “a) se escuchen todas las voces relevantes, b) puedan hacerse valer los mejores de todos los argumentos disponibles habida cuenta del estado presente de nuestro saber y c) sólo la coerción sin coerciones que ejercen los buenos argumentos determine las posturas de afirmación o negación de los participantes” (Ibid., 1991, 189).

En este terreno de análisis, el propósito emprendido por la pragmática universal de reconstruir conscientemente esas *idealizaciones inevitables* de los sujetos que argumentan, muchas veces es confundido por los críticos con la postulación de un *estado ideal futuro* para el ámbito social⁶. De allí que una de las cuestiones que

5 Cursivas agregadas.

6 En esta misma línea, aunque refiriendo a la brecha existente entre legalidad –como plano de *facticidad* de las normas jurídicas– y legitimidad –como condición de *validez* del derecho– dentro del Estado democrático de derecho propuesto por Habermas, Lasse Thomassen plantea la posibilidad o no de clausurar dicha cesura. En efecto, para Habermas la conjunción entre facticidad y validez se presenta como un proceso de aprendizaje *hoy* no concluido. Sostiene Thomassen al respecto: “La cuestión decisiva, creo yo, es (...) si la brecha entre legitimidad y legalidad puede en algún momento ser cerrada, aunque sea sólo en teoría. Es determinante, entonces, qué

más polémica ha generado entre los defensores y los detractores de la concepción habermasiana es la referida al *status* de dicha situación ideal de habla. Pues, incluso dentro de los defensores del modelo deliberativo algunos lo han definido como un ideal *alcanzable* y otros como un ideal *inalcanzable* (Martí, J. 2006, 26). Lo que nos importa resaltar aquí es que Habermas claramente se encuentra dentro del segundo grupo.

Por supuesto existen fuertes connotaciones normativas que se derivan de la introducción de la figura de tal situación ideal de habla. Sin embargo, lo anterior no implica hipostasiar esa proyección intuitiva del sujeto argumentante hasta convertirla en un modelo programático de sociedad. En este sentido, sostiene Habermas: “No hay nada que me ponga más nervioso que esa *suposición*, reiterada en tantas versiones y en los más sospechosos contextos, de que la teoría de la acción comunicativa, al llamar la atención sobre la facticidad social de pretensiones de validez reconocidas como tales, proyecta o a lo menos sugiere una utopía racionalista de la sociedad. Ni considero un ideal una sociedad que se haya vuelto del todo transparente, ni pretendo sugerir ideal *alguno*” (Habermas, J. 1997, 419).

De esta manera, el tipo de objeciones que imputan al modelo deliberativo su pretensión de concretizar un tipo de sociedad final, transparente y reconciliada, pierden plausibilidad. Ni siquiera cabe hablar ya de un inexorable y progresivo *mejoramiento* de las estructuras sociales concretas que, en un sentido teleológico unidireccional, se acerquen a un modelo previamente determinado. Pues la normatividad de las presuposiciones idealizantes del habla no contienen ninguna promesa de este tipo: “Tales formas de vida, aquende doctrinas proféticas, ni siquiera nos han sido prometidas, tampoco en abstracto” (Ibid., 1990, 186).

Cabe en este punto todavía agregar el presupuesto de falibilismo que, desde la mirada habermasiana, permea todo tipo de enunciado. La precariedad y provincialidad de nuestra condición mundana, sujeta a limitantes temporales y espaciales, choca contra la posibilidad de arribar

a consensos racionales en el sentido fuerte de una idealidad plenamente racional y definitiva: “Ningún proceso deliberativo real alcanza por definición el ideal deliberativo” (Martí, J. 2006, 30). Inexorablemente, en tanto agentes que actuamos en un tiempo y en un espacio finito quedaremos ya siempre en un *más acá* de aquel horizonte normativo ideal que sólo podemos reconstruir hipotéticamente.

Lo dicho hasta aquí explica suficientemente la cuestión de “por qué un consenso final nunca pueda ser alcanzado y por qué, asimismo, *la brecha entre todo consenso actual y el ideal de un consenso plenamente razonable es ontológicamente irreductible*” (Rummens, S. 2008, 403). Pues, desde el enfoque de Habermas, los pliegos de esa rasgadura resultan irreconciliables. A partir de lo profundo de ese abismo que separa la idealidad de la realidad comunicativa emerge una conflictividad y una contingencia que atraviesa a toda configuración social y política.

Cuarto horizonte: El conflicto como ausencia de un fundamento último

Una última dimensión debe ser abordada. En efecto, aún cuando una situación ideal de habla se reputa como un estado lógicamente imposible debido al falibilismo de toda vida humana, todavía puede sostenerse críticamente que las idealizaciones reconstruidas de aquella situación ideal quedan ellas mismas eximidas de la posibilidad de ser puestas en cuestión. Por más delgado que sea ese campo de conocimiento reconstructivo, recaería sobre él la sospecha de ser *el* fundamento del sentido de la validez de la crítica. Según esta mirada, puede sospecharse que dichas idealizaciones pragmáticas funcionan como el último dique de contención frente al océano de la contingencia. En este sentido, si el fundamento de las reconstrucciones universales del habla se acepta como infalible y trascendental, en tanto exento de una posterior constatación discursiva, entonces vendría a ocupar el lugar primordial de reaseguro último de la transparencia de lo social.

quiere decir Habermas con ‘hoy’: ¿Significa que el proceso de aprendizaje es interminable [*open-ended*] y que los principios democráticos constitucionales *nunca* pueden ser alcanzados? ¿O quiere decir que ellos *todavía* no han sido alcanzados, pero que tal vez se alcancen mañana o en algún punto en el futuro?” (Thomassen, L. 2007, 205).

En esta línea y a partir del rasgo ontológico que Mouffe imputa al antagonismo, viene a definirlo como “experiencia’ del límite de toda objetividad” (Laclau, E. y Ch. Mouffe. 1987, 142). Según el argumento crítico que aquí podemos edificar, el problema con la concepción de Habermas es que permanece apegada a una forma de razonamiento propio de la metafísica, es decir, a la búsqueda de un *fundamento último* que, en tanto anclaje estable o sustancia, se constituya en *el* fundamento de todos los seres ónticos. Pues la metafísica “es y siempre ha sido la búsqueda de ese fundamento, que puede asumir diferentes nombres: *logos*, idea, causa, sustancia, objetividad, subjetividad, voluntad o, en términos más teológicos, el ser supremo o Dios” (Marchart, O. 2009, 40).

Desde el planteo de Mouffe, en cambio, el reconocimiento explícito que se hace de la imposibilidad de contar con *un* fundamento de tal tipo constituye otra manera de nombrar la especificidad de *lo político*, esto es, el antagonismo: “es necesario reconocer la dimensión de lo político como la posibilidad siempre presente del antagonismo; y esto requiere, por otra parte, aceptar la inexistencia en todo orden de un fundamento final, así como la indecidibilidad que lo impregna” (Mouffe, C. 2011, 83). Admitir la imposibilidad de contar con *un* fundamento de lo social implicaría descender al último horizonte de reconocimiento del conflicto, ahora revestido por la forma de una contingencia que, paradójicamente, se hace necesaria. Desde este ángulo, y valiéndonos una vez más del lenguaje geológico, la *pragmática universal* habermasiana todavía podría ser imputada por el consecuente desconocimiento de ese magma del antagonismo en su horizonte más profundo.

Sin embargo, todavía en esta dimensión nuclear del problema del conflicto, existen algunos argumentos que permiten pensar en una absolución del enfoque de Habermas. El debate suscitado entre este autor y Karl-Otto Apel sobre la posibilidad y la necesidad de una *fundamentación filosófica última* nos sirve como base para sostener la carga de la prueba. Precisamente, una de las aristas más interesantes de la disputa entre estos autores surge en lo que refiere a la posibilidad o no de alcanzar una fundamentación filosófica última o *a priori*, a partir de las reglas pragmáticas del lenguaje.

Apel acusa a Habermas de haber reducido todos los recursos normativos al trasfondo *empírico* del mundo de la vida, lo que implica una apoyatura de toda su teoría crítica en patrones contextuales, históricos y contingentes. (Apel, K. 2004, 40) El problema, desde esta perspectiva, aparece al momento en que se cuestionan las posibilidades de salvar la cesura que se abre entre una forma de argumentación quasi-sociológica y una pragmático-trascendental. Así, “las intenciones *crítico-normativas* (...) de la filosofía de Habermas van a realizarse sustituyendo los argumentos de fundamentación auténticamente normativos, por argumentos de la sociología, en apariencia meramente empíricos y por eso aproblemáticos, pero que insinúan normatividad” (Ibid., 145). De allí que Apel critique las direcciones que los trabajos de Habermas han venido tomado hacia una reflexión de orientación situacional e histórica. Según la mirada apeliana, con ello Habermas está cediendo amplios campos de su proyecto racionalista original a posturas relativistas y contextualistas. (Michelini, D. 1998, 114)

Para evitar estas derivaciones, Apel se propone acentuar explícitamente el carácter *trascendental* de los presupuestos pragmáticos del habla. Esto se patentiza en la denominación de su proyecto semiótico-filosófico como *pragmático-trascendental*. Este enfoque sostiene la tesis de que las reglas y normas del juego de lenguaje de la argumentación filosófica constituyen los fundamentos irrebables de la razón crítica y que, por lo tanto, no puede pensarse como *un* juego entre otros, histórico y contingente, sino que debe ser presupuesto *a priori* cada vez que se pretenda validez universal para los actos de habla (Ibid., 111). Por ello, postula que la *irrebasabilidad* de los presupuestos de la argumentación constituye el terreno firme sobre el cual es posible edificar una *fundamentación filosófica última*.

Sin embargo, este propósito resulta excesivamente ambicioso a los ojos de Habermas. El problema reside, precisamente, en que para poder aspirar a un tipo de fundamentación filosófica última la reconstrucción pragmática del lenguaje debe contarse como un saber cierto y seguro que se autoexcluya de la falibilidad a la que queda sometido todo tipo de conocimiento. Al contrario de Apel, Habermas sostiene que

el conocimiento reconstructivo que desarrolla su pragmática universal no puede abstraerse a sí mismo de la posibilidad de ser validado empíricamente.

Así, aun cuando Habermas no niega que sea posible una forma *debilitada* de reflexión trascendental sobre los procesos de entendimiento, dicha reflexión tiene su punto de partida necesario en la consideración de estos procesos como aspectos de la experiencia. (Habermas, J. 1997, 322) Si, por un lado, la regla de los hablantes competentes es para ellos un saber *a priori* y trascendental, en tanto que saber preteórico inevitable (*know how*); por otro lado, la reconstrucción de ese saber en términos de una teoría pragmática del lenguaje (*know that*) exige constataciones respecto de las conductas empíricas de los sujetos.

De allí que, desde una arista teórico-reflexiva el campo de saber conformado por esas normas argumentativas inevitables se postule como una *reconstrucción hipotética* que debe ser constatada con los mismos medios que disponemos para validar cualquier otro tipo de conocimiento. Con ello, queda claro que esta *hipótesis reconstructiva* “no puede aspirar al *status* de una fundamentación última, y (...) ni siquiera cabe alimentar una pretensión tan ambiciosa” (Ibid., 1985, 61). Desde esta perspectiva, cualquier intento teórico por dar con un tipo de fundamento semejante resulta inconducente. Pues todos los intentos de fundamentación última, en los que sobreviven las intenciones de la Filosofía Primera, tienen el destino del fracaso (Ibid., 1999a, 17). En los epitafios de estas derrotas filosóficas “se manifiesta del poder de la historia frente a la pretensión trascendental y los intereses de la razón” (Ibid., 1985, 132).

Así, si bien Habermas considera que el tema fundamental del pensamiento filosófico sigue siendo la razón y, consecuentemente, realice tantos esfuerzos para rescatarla desde las huellas del entendimiento lingüístico no menguado, ésta ha de hacerse valer sin las garantías de un fundamento último y en las condiciones de su origen accidental y prosaico. De allí que defina su concepto de razón comunicativa como un concepto “demasiado débil porque destierra todo contenido al ámbito de lo contingente e incluso permite pensar a la razón misma como contingentemente surgida” (Ibid., 1990, 156).

De esta manera, Habermas queda liberado de las últimas amarras que atan su programa filosófico a la certidumbre de un saber concluyente o fundamental. Bien puede pensarse entonces que disponemos de indicios suficientes como para suponer que hemos descendido junto con este autor hasta el más profundo de los horizontes en los que el antagonismo puede reconocerse.

Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos ensayado una relectura de las objeciones que Chantal Mouffe esgrime frente al modelo deliberativo por lo que ella supone como una exclusión de la dimensión conflictiva del dominio político. Dicha crítica fue diseccionada en cuatro cortes analíticos diferentes y, para cada uno de esos niveles, hemos encontrado argumentos que permiten sostener que la concepción habermasiana antes que negar el antagonismo lo presupone como un elemento constitutivo e inerradicable. El propósito de *repatriar* el conflicto al interior del enfoque deliberativo puede pensarse como el intento de hacer presente al *desterrado* que, paradójicamente, estuvo ya siempre en su patria.

Por supuesto que todo lo dicho hasta aquí no implica desacreditar sin más las objeciones mouffeanas. Por el contrario, bien puede aceptarse que el enfoque deliberativo coloca un énfasis preponderante en la búsqueda de una racionalidad consensual derivada de la reconstrucción de aquellas idealizaciones comunicativas que, para los sujetos implicados, resultan inevitables. Desde esta arista, el conflicto aparece en esta propuesta como un componente sub-tematizado que requeriría de una indagación más amplia. Sin embargo, tal como hemos procurado mostrar, el antagonismo no emerge como un factor externo que impugna o vuelve inconsistente al enfoque habermasiano sino más bien como el disparador de todo el mecanismo deliberativo.

En todo caso, y volviendo una vez más sobre el interrogante que se planteara al inicio de este trabajo, aquí se ha apostado por aplazar el tipo de elección excluyente entre una comprensión conflictivista o trágica de la política democrática y una concepción consensualista y obstinada en la búsqueda de un orden pleno. ¿Estamos obligados a tomar partido en esa

antigua querella? Definitivamente no. Pues, por más refinado que sea, ningún proyecto teórico podrá hacer justicia con la praxis política si no urde en la misma trama analítica los hilos del consenso y del conflicto.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl Otto. 2004. *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*. Granada: Comares.
- Brady, John. 2004. No Contest? Assessing the agonistic critiques of Jürgen Habermas's theory of the public sphere. En *Philosophy & Social Criticism*. 30 (3): 331-354.
- Flores D'Arcais, Paolo. 2008. Once tesis contra Habermas. En *Claves de Razón Práctica* (179): 56-60.
- Erman, Eva. 2009. What is wrong with agonistic pluralism? Reflections on conflict in democratic theory. En *Philosophy & Social Criticism* 35 (9): 1039-1062.
- Fung, Archon. 2005. Deliberation before the Revolution. Toward an Ethics of Deliberative Democracy in an Unjust World. En *Political Theory* 33 (2): 397-419.
- Gürsözlü, Fuat. 2009. Debate: Agonism and Deliberation-Recognizing the Difference. En *The Journal of Political Philosophy* 17 (3): 356-368.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, Jürgen. 1990. *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1991. *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, Jürgen. 1997. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, Jürgen. 1998. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jürgen. 1999a. *Teoría de la acción comunicativa, Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalidad social*. Madrid: Taurus.
- Habermas, Jürgen. 1999b. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 1999c. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, Jürgen. 2001. *The Liberating Power of Symbols. Philosophical Essays*. Cambridge: The MIT Press.
- Habermas, Jürgen. 2006. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
- Habermas, Jürgen. 2008. La voz pública de la religión. Respuesta a las tesis de Paolo Flores D'Arcais. En *Claves de Razón Práctica* (180): 4-6.
- Hiller, Jean. 2003. Agon'nizing Over Consensus: Why Habermasian Ideals cannot be 'Real'. En *Planning Theory* 2 (1): 37-59.
- Jeziarska, Katarzyna. 2011. *Radical democracy redux. Politics and subjectivity beyond Habermas and Mouffe*. Örebro, Suecia: Örebro University
- Knops, Andrew. 2007. Debate: Agonism as Deliberation – On Mouffe's Theory of Democracy. En *The Journal of Political Philosophy* 15 (1): 115-126.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid: Siglo XXI.
- López de Lizaga, José Luis. 2011. Verdades religiosas, política laica: Habermas sobre la religión en la esfera pública. Franzé, Javier y Abellán, Joaquín (eds.). *Política y verdad*. Madrid: Plaza y Valdez, 175-208.
- Marchart, Olivert. 2009. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires: FCE.
- Martí, J. Luis. 2006. *La república deliberativa. Una teoría de la democracia*. Barcelona: Marcial Pons.
- McCarthy, Thomas. 1992. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Michellini, Dorando. 1998. *La razón en juego*. Río Cuarto: ICALA.
- Mouffe, Chantal. 2003. *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Chantal. 2007. *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Mouffe, Chantal. 2011. La política democrática en la época postpolítica. En *Debates y combates* 1 (1): 75-88.
- Norval, Aletta. 2007. *Aversive Democracy. Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Purcell, Mark. 2009. Resisting Neoliberalization: Communicative Planning or Counter-Hegemonic Movements?. En *Planning Theory* 8 (2): 140–165.
- Rinesi, Eduardo. 2005. *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- Shaap, Andrew. 2006. Agonism in divided societies. En *Philosophy & Social Criticism* 32 (2): 255–277.
- Thomassen, Lasse. 2007. Within the Limits of Deliberative Reason Alone. Habermas, Civil Disobedience and Constitutional Democracy. En *European Journal of Political Theory* 6: 200–218.
- Trucco, Onelio. 2010. *Soberanía popular e razão política. Um confronto entre Habermas, Rawls e Taylor*. Villa María: Eduvim.
- Velasco, Juan Carlos. 2013. *Habermas. El uso público de la razón*. Madrid: Alianza.
- Waldron, Jeremy. 1999. *Law and Disagreement*. Oxford: Clarendon Press.
- Wellmer, Albrecht. 1994. Sobre razón, emancipación y utopía. Acerca de la fundamentación teórico-comunicacional de una teoría crítica de la sociedad. En Id. *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Barcelona: Anthropos.

Patricia González San Martín
CEPLA – Universidad de Playa Ancha (Chile)

La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la *analéctica* The philosophy of liberation to Enrique Dussel. An approach from the analectics' formulation

Recibido: 11/07/13

Aceptado: 16/08/13

Resumen

El escrito se propone analizar la discusión metodológica desarrollada por Enrique Dussel en la época en que se formuló la filosofía de la liberación; lo que se afirma es que la filosofía de la liberación, en su versión dusseliana, se configura al modo de un diseño metodológico adecuado a la condición de alteridad latinoamericana. Desde este supuesto se abordan algunos puntos de la discusión dusseliana con la filosofía del concepto (Hegel) y con el pensar ontológico (Heidegger) en vistas de la configuración de la *analéctica*. Finalmente, se afirma que la formulación *analéctica* de la filosofía de la liberación es uno de los modos en que la filosofía latinoamericana desarrolla una propuesta crítica de la categoría de sujeto.

Palabras clave: Dialéctica; *Analéctica*; Alteridad; Exterioridad; Sujeto.

Abstract

This paper sets out to analyze the methodological discussion developed by Enrique Dussel at the time that the philosophy of liberation was formulated; what is stated is that the philosophy of liberation, in its dusselian version, configures an adequate methodological design to the condition of Latin-American otherness. From this assumption some points of the dusselian discussion are undertaken with the philosophy of the concept (Hegel) and with the ontological thinking (Heidegger) in views of the configuration of the analectics. Finally, it is stated that the analectic formulation of the philosophy of liberation is one of the ways in which the Latin American philosophy develops a critical proposal of the category of subject.

Keywords: Dialectics; *Analectics*; Otherness; Exteriority; Subject.

Lo que hemos heredado será valioso, no en sí mismo,
sino por obra de su permanente recreación en nuestras manos.
Mucho más importante que lo que se recibe es quien lo recibe.

Arturo Andrés Roig

1. Preliminar

La filosofía en América Latina tiene una larga historia, escrita por muchos puños, expuesta en una cantidad innumerable de textos, discutida en una infinidad de encuentros. Una de sus manifestaciones contemporáneas es el movimiento filosófico denominado Filosofía de la Liberación cuya acta de nacimiento, según la historiografía filosófica local, ocurre en el año 1969, en las Segundas Jornadas

Académicas organizadas por la Universidad Jesuita de El Salvador, en San Miguel, provincia de Buenos Aires (Arpini, A. 2007, 193-230).

La Filosofía de la Liberación es un movimiento intelectual muy heterogéneo en el que participaron filósofas y filósofos venidos de distintas corrientes (Cerutti, H. 2006, 2008). Así, importa destacar que se le defina como un *movimiento* precisamente porque lo que convocó a

sus protagonistas fue la necesidad de *movilizar* ciertas definiciones, ciertas formas de entender a la filosofía, ciertos conceptos que, a la luz de la historia del continente, se mostraron más bien como un obstáculo para desarrollar un pensamiento en estrecho vínculo con la forma de existencia de quienes lo ejercen. Es la pretensión y, a la vez, la exigencia de ser un pensamiento que no soslaye la *situación* de la que emerge, lo que gatilló arduas discusiones referidas a la definición misma de la filosofía, el cuestionamiento de sus métodos y lo que posibilitó un trabajo de lectura crítica de los pensadores clásicos de la filosofía europea.

En este sentido, la filosofía de la liberación es un ejercicio de pensamiento que se vuelca críticamente hacia el sujeto que sostiene una reflexión con la explícita intención de operar tanto en el orden de la teoría, como también, en el orden práctico, precisamente porque se asume, con todas sus letras, que teoría y *praxis* son dos ámbitos intrínsecamente dependientes; en efecto, los filósofos de la liberación, a partir de los señalamientos de la filosofía de la historia y de la historia de las Ideas, entienden que el devenir y la contingencia de la *praxis* social ejerce efectos sobre la teoría y, complementariamente, ésta modula efecto sobre aquella. Esta doble ruta es el criterio con que se lee críticamente a la historia del continente y, consiguientemente, se analizan las ideas, los conceptos, las categorías con las que se han justificado diversos proyectos civilizatorios.

2. Recepción crítica

La filosofía de la liberación tiene como uno de sus más relevantes protagonistas a Enrique Dussel. El trabajo de Enrique Dussel da cuenta de un esfuerzo intelectual por pensar las con-

diciones de posibilidad lógicas y axiológicas a partir de las cuales fundamentar formas de existencia, relaciones intersubjetivas distintas a las que han imperado en el mundo en los últimos dos siglos. En su itinerario intelectual, se evidencia una búsqueda teórica permanente, mediada por un diálogo crítico con, como él mismo lo ha llamado, el pensamiento 'del centro'. Tal diálogo se ha realizado deconstructivamente, al modo de un trabajo de desmontaje categorial que permitiera visibilizar la política que mueve a la filosofía, sobre todo, para analizar los sistemas filosóficos y modalidades de la razón que se instalaron como las maneras autorizadas y legítimas de hacer filosofía y que, por lo tanto, dieron el soporte metodológico y categorial a las reflexiones filosóficas locales.

Desde esta perspectiva es posible entender la lectura dusseliana de la tradición filosófica occidental, especialmente de dos de sus figuras más influyentes: Hegel y Heidegger, dos gigantes de la filosofía europea que fueron leídos bajo la impronta de la filosofía de la sospecha por parte de la generación de los filósofos de la liberación. En efecto, esta generación y Dussel de manera particular, se autorizan para leer la filosofía de la conciencia y la filosofía de la existencia en su discordancia con ciertos elementos y ciertas necesidades teóricas específicas y, al decir de Foucault respecto de la aproximación genealógica (Foucault, M. 2008), irrumpir con una interpretación que puede sonar a un verdadero disparate, precisamente en el punto donde se ponen en relación elementos, dimensiones no articuladas previamente y que, por eso mismo, movilizan, desordenan cierto orden conceptual y su correspondiente campo problemático. En este sentido, es plausible sostener que ése es precisamente el gesto filosófico actuado por Dussel, gesto que se constituye en una emergencia categorial que

1 Entendemos que el universo discursivo dusseliano al momento de configuración de la filosofía de la liberación se halla constituido tanto por situaciones históricas como por discusiones teóricas. Las situaciones históricas en las que se enmarca la teorización dusseliana es básicamente el enfrentamiento ideológico-político característico de la Guerra Fría y que, en América Latina, se actualiza como una oposición al imperialismo estadounidense y por propuestas de construcción de una sociedad no capitalista por vastos y diversos sectores de la sociedad continental. En el plano teórico, por su parte, las tesis de la teoría de la dependencia, la formulación de la teología de la liberación, la discusión de la autenticidad y originalidad del ejercicio filosófico latinoamericano, el cuestionamiento ontológico decolonial de la filosofía de la negritud de Frantz Fanon y los desarrollos teóricos de Herbert Marcuse y sus críticas al marxismo soviético, son algunas de las discusiones teóricas que modulan la teorización dusseliana de la época (Demenchonok, E. 1992; Cerutti, H. 2006; Arpini, A. 2007).

responde a las necesidades teóricas planteadas por su universo discursivo¹.

La tesis que postulamos para analizar el ejercicio filosófico de Enrique Dussel es que la filosofía de la liberación desarrollada por nuestro autor puso al centro del análisis la configuración metodológica de una filosofía con pretensiones liberadoras; fue la discusión sobre el método filosófico adecuado a una filosofía de/para la liberación el eslabón semiótico² que permitió conectar campos problemáticos que nuestro autor había trabajado de manera independiente en los años '60, a saber, el análisis de la normatividad interna del pensamiento, la fundamentación ética, una lectura de la historia y, finalmente, una consideración filosófica de las emergencias sociales de fines de los años 60 en nuestro continente. Estas problemáticas definen las necesidades teóricas que Dussel se plantea y lo que motiva el auto-cuestionamiento de lo que había sido la perspectiva historicista de su primera época³.

Así, mirada la filosofía de la liberación dusseliana a partir de la discusión metodológica que propuso, afirmamos que ésta se configuró sobre la base de dos movimientos analítico-críticos posibles de evidenciar en las obras del autor (Dussel, E. 1972; 1973a; 1973b; 1974a; 1975). En primer lugar, el análisis del método sobre el que se articuló la filosofía de la conciencia, la dialéctica y, en segundo lugar, el análisis del método con el que se moduló la filosofía de la existencia, la hermenéutica fenomenológica y sus consecuencias para la ontología en su planteamiento post-trascendental. En esta perspectiva, Hegel y Heidegger son las figuras con las que

Dussel entra en diálogo crítico, mediado por las perspectivas post-hegelianas del segundo Schelling, de Feuerbach y de Marx; también por las aproximaciones trans-fenomenológicas de la filosofía contemporánea, principalmente las de Levinas y Fanon, así como por los señalamientos críticos de Salazar Bondy respecto de la relación entre filosofía e ideología.

De este modo, el método de la filosofía de la liberación, la *analéctica*, es el resultado de la crítica a la filosofía del concepto hegeliano y de la crítica al pensar esencial heideggeriano. Hegel y Heidegger puestos en la misma ruta precisamente por aquello que queda cancelado en sus respectivas filosofías.

3. Totalidad – exterioridad, más allá de Hegel

Hegel, en el prefacio a *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*, afirma que “la filosofía en su época aprehendida en conceptos” (Hegel, G. 2009, 34) esto es, que la filosofía es el ámbito donde se puede ver, sin distorsiones, sin opacidades, la manera en que la realidad se configura a partir de un movimiento de integración. Tal integración opera dialécticamente, esto es, a partir de la negación de las diferencias que, en el caso del concepto, se resuelven en el paso de lo abstracto a lo concreto, paso donde las rupturas son superadas en una ‘unidad realizada’ (Hegel, G. 2009, 170–172). Así, el concepto queda entendido como una ‘totalidad objetiva elaborada racionalmente’, lo que supone un movimiento integrador de todo aquello que, para la representación, se presenta dividido⁴.

2 Usamos la expresión en el sentido que le dan Deleuze y Guattari para referirse a la actitud rizomática de lectura de un texto, esto es, el conectar actos y dimensiones muy diversas –organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias en general, las tensiones y luchas sociales, etc. (Deleuze, G., Guattari, F. 2002, 9–10).

3 Desde el punto de vista metodológico, entendemos que la filosofía de la liberación dusseliana se encuentra dividida en tres grandes épocas; en la primera –la que ubicamos entre 1961 y 1969–, la orientación metodológica que predomina es la fenomenológico-hermenéutica, con ella nuestro autor encara el problema filosófico de fondo, la ubicación de América Latina en la historia universal. La segunda época –la que va entre 1970 y 1976–, es aquella en que se formula la filosofía de la liberación y, donde se da la discusión metodológica de manera directa, lo que desemboca en la formulación de la *analéctica* o dialéctica analógica. La tercera época –la que va desde 1976 hasta hoy– desde el punto de vista del método filosófico, pensamos que se constituye como una reflexión analéctica de los distintos temas y problemas que nuestro autor ha abordado (la lectura de la obra de Marx, la discusión con la ética del discurso y la fundamentación de una ética de la liberación en el contexto de cambio de siglo).

La dialéctica del concepto entrega todo su rendimiento socio-político en la *Filosofía del derecho*, obra donde Hegel muestra la integración conceptual en la noción de Estado, expresión de la totalidad objetiva realizada; allí, lo singular, las diferencias y las contradicciones quedan superados en una totalidad organizada racionalmente⁵. De este modo, la función de integración justifica la relación entre lo histórico –lo efectivamente dado bajo la forma de configuraciones epocales– y lo ontológico –el ser visto desde su formalidad esencial.

Para Dussel es particularmente importante detenerse en la relación que Hegel establece entre la dimensión histórico-política y el ejercicio filosófico, toda vez que la filosofía viene a ser la voz de una conciencia absoluta, de un sujeto incondicionado y libre que puede, a la vez, pensar y ser uno consigo mismo y, en esa mismidad, contener sus diferencias.

Para Dussel, la formulación de una filosofía de la liberación no puede avanzar sin que se analice lo que aparece como el método de la totalidad, la dialéctica; éste es el tópico con el que nuestro autor encara las teorizaciones del segundo Schelling, de Feuerbach y del joven Marx (Dussel, E. 1972; 1974a), de cada uno de ellos rescata cierto enfoque, ciertas categorías que le permitan comenzar a tejer una red con la que, finalmente delineó la *analéctica*, el método que se propuso como la orientación del pensar que supera el subjetivismo absoluto hegeliano. Dicho muy apretadamente, las orientaciones posthegelianas son indicativas de una filosofía que problematizó *lo otro* que el concepto, lo otro que la razón, son indicativas de una filosofía positiva –así es como la denomina el segundo Schelling en referencia a pensar el acto de creación en su existencia inmediata (Schelling, F. 1968; 1997)–, de una filosofía que se vuelca a pensar lo no filosófico –según el señalamiento feuerbachiano (Feuerbach, L. 1999)–, esto es el cuerpo, la sensibilidad; son también indicativos de una dialéctica de lo material, la dialéctica entre el hombre y la

naturaleza que se expresa como *laboriosidad* para el joven Marx (Dussel, E. 1972; 1974a).

Así, las filosofías posthegelianas, son para Dussel, el primer antecedente de un ejercicio filosófico que pretendió pensar al que existe en su condición de exterioridad al pensar. Es el antecedente que permitiría, en América Latina, formular una filosofía crítica de las maneras en que se ha interpretado la historia, la que se ha entendido como una totalidad subsuntiva que se articula en un movimiento negativo, negatividad que en la práctica real se ha expresado como la cancelación de proyectos histórico-culturales distintos en favor del proyecto moderno. En este sentido, la categoría que se opone a la de totalidad es la de *exterioridad*, justamente porque el devenir de la historia quiere pensarse desde un más allá de la categoría de sujeto absoluto desde el cual se deriva un orden práctico que puso a América Latina –entre otros lugares del globo– fuera de la historia, como una impotencia desde la cual queda cancelada toda posibilidad de ser protagonista de sus decisiones.

4. Mismidad – alteridad, más allá de Heidegger

La crítica a la filosofía de la conciencia por parte de Dussel, categorialmente viene de la mano de la filosofía de la existencia, fundamentalmente porque ésta había permitido situar, en la teorización dusseliana anterior a la filosofía de la liberación (Dussel, E. 1968; 1974b; 1973d) el tema prioritario para la filosofía, el modo de ser del hombre a partir de *la* instancia dadora de sentido. En efecto, la perspectiva de la hermenéutica fenomenológica del *Dasein*, ya había rendido filosóficamente tanto en la problemática histórico-antropológica (Dussel, E. 1974b) como en la directamente ética (Dussel, E. 1973d) formulaciones hechas entre 1968 y 1969; en tal período, la analítica de la existencia de cuño heideggeriano había indicado un fértil camino para superar definitivamente la filosofía del concepto

4 “La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. Su contenido ideal no es otra cosa que el concepto en sus determinaciones. Su contenido real es sólo la exposición que el contenido se da a sí mismo en la forma de la existencia exterior; y esta forma, incluida en la idealidad de éste, en su poder; por tal modo, se mantiene en sí misma” (Hegel, G. 2006, 213).

5 “Pero el Estado es una organización de miembros tales que constituyen clases por sí, y en él no debe mostrarse ningún momento como una multitud inorgánica” (Hegel, 2009, 303).

y, además, se presentaba como la perspectiva con la que se identificaba de manera fuerte el tema primero de la filosofía, la preeminencia de la *praxis* sobre la teoría, porque es en la *praxis* donde se da el original encuentro entre el pensamiento y la vida. Para Dussel, la perspectiva abierta por Heidegger en *Ser y tiempo* viene a coincidir y a entregar el soporte categorial con el cual resolver el problema fundamental que se ha planteado nuestro filósofo: permitir al pensamiento acoger positivamente la realidad humana tal como ésta se presenta en su singularidad efectiva, así es como lo indica: “La *praxis* reúne entonces en un solo abrazo la totalidad del ser del hombre: se funda en el poder-ser emplazado en la facticidad; es la misma trascendencia en el mundo desde la previa trascendencia del proyecto; es actualidad que permite advenir al poder-ser en una de sus posibilidades. La *praxis*, la acción es la manifestación de la actualidad del ser del hombre” (Dussel, E. 1973a).

Ahora bien, en el marco de la discusión directamente metodológica, la *praxis* es analizada desde aquello que funda su sentido. Heideggerianamente Dussel se ubica en la posición de esclarecer aquello que funda la *praxis* y lo hace desde la problematización de la condición existencial primaria, esto es, desde la *comprensión* del ser⁶.

En esta perspectiva, Dussel tensionará el momento antropológico y ético contenido en la analítica de la existencia, con el explícito propósito de poner en cuestión la relación entre ser y pensar tal como Heidegger la entiende. Lo que critica Dussel es que finalmente, para Heidegger, la comprensión existencial se encuentra subordinada al *ámbito* dador de sentido con lo que, para nuestro filósofo, viene a resignificar la dialéctica del concepto, ahora como el pasaje

de un orden óntico-existencial a otro fundante, ontológico-existencial (Dussel, E. 1973a; 1973b; 1974a), concebido ahora como la mismidad originaria, el acontecimiento apropiador y, por ello, posibilitante de la comprensión intramundana. Además, para Dussel, siguiendo en esto a Emmanuel Levinas, habría que poner atención en el desplazamiento de la dimensión ética en favor de la reflexión directamente ontológica tal como la desarrolla el segundo Heidegger. Lo que se ha hecho evidente para Dussel, es la consideración de la dimensión política que cualquier reflexión ontológica supone y, por ello Dussel “traslada las categorías éticas y ontológicas a un discurso geopolítico, solo así adquirirá sentido una ética de la liberación” (García Ruiz, P. 2001, 18).

Entonces, desde la problemática metodológica, el punto de Dussel es el siguiente: ¿qué significa la definición de la filosofía como una meditación orientada a alcanzar un pensar esencial? ¿Qué implica la identificación del principio in-fundado de la mismidad a partir del cual se quiere pensar la diferencia ontológica? ¿Qué ha significado para América Latina una filosofía que le da preeminencia al ser por sobre el ente?

Desde estas interrogantes, lo que afirmamos es que la formulación del método analéctico es una teorización que comprende una discusión ontológica que es realizada desde sus consecuencias prácticas (históricas, éticas). Sobre estos cuestionamientos, la filosofía de la liberación se identificará con aquellos planteamientos críticos a la ontología de la mismidad justamente por el rendimiento ético-político de las categorías *alteridad* y *exterioridad* a partir de las cuales se resignifica la historia de América Latina, su presente y, sobre todo, su futuro.

La discusión dusseliana con la ontología de Heidegger se halla mediada de manera

6 La relación interna y estructural del *Dasein* entendido como el ente que está-en-el-mundo le muestra a Dussel la unidad trascendental de hombre, mundo y ser, que es la tematización de *Ser y tiempo*; a partir de ella, Dussel pone en relación la comprensión del ser con la categoría de mundo y de totalidad desde donde emerge la respectividad significativa existencial.

7 La pregunta de Lévinas que hace sentido a Dussel es en qué medida el otro es comprendido; no guarda más bien el otro, en su condición de alteridad un ámbito de incompreensión, de inaprehensibilidad; la filosofía en tanto fenomenología muestra al otro, lo pone delante pero, para Lévinas, de eso no se sigue que se le reconozca en su alteridad. Lévinas es el filósofo que muestra cómo es que Heidegger vuelve a aunar ser y pensar, lo que redundante en una clausura a la alteridad radical. Por ello, para Lévinas y, también para Dussel, para acceder verdaderamente al otro se exige una superación de la ontología, de un pensar que vaya más allá de la indagación del ser en tanto fundamento de la totalidad, una verdadera metafísica de la alteridad.

fundamental, entre otros autores, por la ética levinasiana⁷; en efecto, es Levinas el filósofo que permite a Dussel protagonizar una ruptura teórica fundamental principalmente a través de la recepción que nuestro filósofo hace de las categorías de otro y exterioridad, categorías con las que supera el sentido totalizador del *mundo* heideggeriano. En ese sentido, lo que afirmamos es que para comprender lo fundamental de Levinas en los planteamientos dusselianos, es necesario comprender que tales categorías hacen sentido en el específico momento en que Dussel discute acerca del método adecuado a una filosofía de la liberación. Es la explícita formulación de un método apropiado a la alteridad lo que pretender avanzar Dussel, formulación que no se halla explícita en la teorización levinasiana. Dussel reconoce en Levinas una novedad fundamental para la filosofía, el haber orientado el pensar hacia una realidad trans-fenomenológica y trans-hermenéutica; llegados a ese punto, para Dussel, es necesario avanzar afirmativamente hacia la realidad (histórica, cultural, política) del otro (Dussel, E. 1974a).

5. La formulación de la *analéctica*

La *analéctica* es el modo de auscultar la existencia alterativa de la periferia del mundo, es un método que quiere pensar desde y para un sujeto que no ha sido reconocido como tal, es un método que quiere pensar las condiciones de posibilidad de fundamentación de la realidad desde un principio divergente, eso es lo que significa que se le conciba como un método meta-físico.

La filosofía de la liberación, a través de la *analéctica*, pretende pensar al otro desde su irreductible distinción y, en ese sentido, la realidad que le interesa es la palabra del otro, aquella que parece incomprensible para el logos de la totalidad. Bajo esta premisa, la configuración del método *analéctico* se halla determinado por una concepción analógica del ser⁸, esto es, *el ser es otro*, jamás reductible al orden de la predicación y su correspondiente sintaxis. No hay una mismidad primera desde la cual opere la analogía en sentido lógico. Así, Dussel entiende literalmente

lo analógico, *ana-logos*, la palabra que se profiere desde *más allá* del logos; se trata de una palabra que excede el sentido del mundo y, en tanto tal, lo interpela.

La figura del otro, aquella que en la filosofía dusseliana es palabra, es cuerpo, es cultura, es el lugar desde donde quiere ser pensada la historia, desde la emergencia de lo distinto, de lo no reductible, aquello que se visibiliza en una *praxis* social distinta, la manifestación de un sujeto en su acción crítica de la totalidad. Así, la *analéctica* resignifica la relación de la teoría con la *praxis* desde el lado del sujeto que protagoniza una *praxis* alterativa.

Bajo este respecto, la *analéctica* dusseliana se plantea como la orientación del pensar que moviliza tanto al objeto de la filosofía como a la modalidad del sujeto que piensa. Por una parte para Dussel, la filosofía debe pensar lo que se halla más allá del ser, aquella realidad -particular, contingente- que, tanto en el pensar hegeliano como en el heideggeriano, ha quedado rebajada de la reflexión filosófica; por otra parte, el sujeto supuesto en la filosofía de la liberación no es una conciencia absoluta ni tampoco es un acto meditativo que espera la palabra esencial.

La *analéctica* es el método que se propuso para un renovado estudio de la ética, uno que reformula la relación del pensar con la cotidianidad, uno que permite traspasar ese límite, por ello, para Dussel, la *analéctica* es un método crítico-liberador.

6. La reformulación del problema del sujeto

Afirmamos que la filosofía de la liberación, a través de su orientación metodológica, es una de las maneras en que la filosofía latinoamericana reformula el problema del sujeto. En efecto, nos parece plausible sostener que este ejercicio filosófico replantea de manera crítica aquella categoría nuclear de la filosofía moderna. En tal sentido, la filosofía de la liberación entiende que la filosofía moderna, específicamente bajo las formulaciones hegelianas y post-hegelianas, identifican en el análisis de la conciencia y sus diversas posiciones, una potencialidad teórico-

8 Para Dussel, si acaso fuera necesaria una conceptualización del ser, éste debiera ser pensado desde la alteridad y no desde la mismidad, el ser mismo es siempre otro de sí.

crítica de particular relevancia para pensar lo emergente.

En efecto, tal como lo ha señalado Arturo Roig (Roig, A. 2009), la figura de la autoconciencia supone un reconocimiento del otro como momento necesario para el auto-reconocimiento, cuestión que, en el caso de Hegel, se disuelve porque finalmente el verdadero sujeto es el Espíritu. Sin embargo, en la filosofía hegeliana se identifica a la conciencia en diversas posiciones a partir de las cuales se erige una determinada representación del mundo (Hegel, G. 1966). Sabemos, por los planteamientos posthegelianos, que la *posición* lejos de ser un problema a superar es, justamente, la posibilidad de representar y, finalmente, de categorizar la realidad. Eso significa que para filosofar es imposible prescindir de una determinada posición, lo que significa que el sujeto se articula como tal en el entrecruce de ideas y acciones concretas, particulares y contingentes. Así, el sujeto es el resultado de operaciones singulares, siempre enfrentadas a otro. Es lo que Roig ha indicado como el *sujeto empírico*, esto es, un modo de experiencia elaborada y recibida socialmente, a partir de la cual se ejercita un acto teórico de categorización y de articulación discursiva (Roig, A. 2008).

Desde esta perspectiva es plausible la pregunta, quién es el sujeto empírico que se autoafirma en la filosofía del concepto, quién es el sujeto empírico que se autoafirma en la filosofía de la existencia; además, quién es el sujeto empírico que se autoafirma en América Latina recurriendo a tales formulaciones filosóficas. Aproximar una respuesta a estas cuestiones supone aceptar el carácter ideológico de todo discurso, en el preciso sentido de jugar una determinada posición en la red de conflictos, intereses, afirmaciones y negaciones reales, esto es, sociales, históricas.

Nos parece que lejos de sobre-determinar un pensamiento, su vinculación con el lugar de procedencia permite enriquecer las pautas con las que se estudia la historia del mismo y, a la vez, permite proyectar lo inclauso e infinitamente alterativo que pueden llegar a ser los procesos de subjetivación, lo que viene a resignificar algo que Hegel ya sabía, que la historia no está clausurada, pero su apertura no se ordena a la exposición de la potencia espiritual, sino, por el contrario, a la emergencia de otro que se autoafirma en su palabra.

Desde estas premisas acerca de la relación entre la realidad, el sujeto y sus discursos es que la *analéctica* dusseliana es una orientación del pensar que toma explícitamente una posición en la red de relaciones reales y, en función de un acto valorativo previo, afirma el momento de ruptura –momento por el que, para Hegel, la representación se activa en cuanto modo de conocer; en razón de este movimiento, Dussel define a la *analéctica* como una dialéctica positiva, esto es, un movimiento que se detiene, afirmando, el momento negado, no persigue superarlo, sino contenerlo para, desde allí, pensar la totalidad. Insistimos, la filosofía de la liberación es una filosofía donde la conciencia asume su inevitable posición de ruptura, asumiendo a la vez las contradicciones y los conflictos reales desde los cuales, a partir de los cuales, contra los cuales, ella ‘se pone’. Desde esta perspectiva habría que entender la identificación continental, latinoamericana, de la filosofía de la liberación; la especificidad cultural de América Latina, su lengua, su proceso de mestizaje, su situación geopolítica operan como la singularidad a partir de la cual se configura un pensamiento, la posición a partir de la cual se someten a crítica ciertos universales y cierta lógica de integración histórica desde el desvelamiento de su uso ideológico.

Como puede advertirse, el ejercicio dialéctico es resignificado justamente en el énfasis puesto en lo particular, en la afirmación del objeto tal como éste ha sido puesto en la representación del *sujeto empírico*. Así, la *analéctica*, pretendió otorgar al pensar la posibilidad de auscultar críticamente la totalidad, precisamente a partir de los modos de existencia caracterizados como inauténticos por Hegel; por el contrario, para la filosofía de la liberación, constituyen formas de conciencia que se autentican en la alteridad de su situación.

La *analéctica* dusseliana es un ejercicio de la razón que propuso pensar el futuro de América desde la novedad, esto es, desde la alteridad negada a la que se le reconoce una potencia transformadora. Lo que se intentó fue el reconocimiento de una posición social, cultural, política, desde su alteridad respecto de Europa, que quiso ser pensada precisamente como una ruptura a nivel lógico, pero sobre todo a nivel práctico. Ese es el propósito que la definió como una metafísica de la alteridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arpini, Adriana. 2007. La filosofía de la liberación en el lanzamiento de la Revista de filosofía latinoamericana. En Jalif de Bertranou, Clara, *Argentina, entre el optimismo y el desencanto*. Mendoza, Argentina: UNCuyo, FLYL, IFAYA.
- Cerutti, Horacio. 2006. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Cerutti, Horacio. 2008. Ubicación política de los orígenes de la filosofía de la liberación latinoamericana. En *Filosofía de la liberación ¿liberación del filosofar?* San Luis, Argentina: Nueva Editorial Universitaria.
- Dussel, Enrique. 1968. *Lecciones de Introducción a la filosofía de antropología filosófica*, Clases inéditas. Mendoza, Argentina: UNCuyo, Facultad de Filosofía y Letras.
- Dussel, Enrique. 1972. *La dialéctica hegeliana*. Mendoza, Argentina: Ser y tiempo.
- Dussel, Enrique. 1973a. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, Tomo I.
- Dussel, Enrique. 1973b. *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI, Tomo II.
- Dussel, Enrique. 1973c. *Para una des-trucción de la historia de la ética*. Mendoza, Argentina: Ser y tiempo.
- Dussel, Enrique. 1974a. *Método para una filosofía de la liberación*. Salamanca, España: Sígueme.
- Dussel, Enrique. 1974b. *El dualismo antropológico de la cristiandad*. Buenos Aires, Argentina: Guadalupe.
- Dussel, Enrique. 1975. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires, Argentina: Bonum.
- Dussel, Enrique. 1994. Una década argentina 66-76. El origen de la filosofía de la liberación. En *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Nueva América.
- Demenchonok, Eduardo. 1992. *Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*. Bogotá, Colombia: El búho.
- Deleuze, Gilles & Felix Gattari. 2002. *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Valencia, España: Pretextos.
- Feuerbach, Ludwig. 1999. *Principios de la filosofía del futuro*. Barcelona, España: Folio.
- Foucault, Michel. 2008. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia, España: Pretextos.
- García Ruiz, Pedro. 2001. La filosofía de la liberación 1969-1973. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel. *Revista Estudios, Filosofía práctica e Historia de la Ideas*. Mendoza, Argentina: INCIHUSA-CRICYT 2 (2).
- Hegel, G.W.F. 1966. *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- Hegel, G.W.F. 2006. *Filosofía de la lógica*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Hegel, G.W.F. 2009. *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires, Argentina: Claridad.
- Hegel, G.W.F. 2010. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid, España: Alianza.
- Roig, Arturo Andrés. 1973. Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Argentina: Bonum.
- Roig, Arturo Andrés. 2008. *El pensamiento latinoamericano y su aventura*. Buenos Aires, Argentina: El Andariego.
- Roig, Arturo Andrés. 2009. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires, Argentina: Una Ventana.
- Schelling, F.W.J. 1997. *Leçons inédites sur la philosophie de la mythologie*. Paris, Francia: Editions Jérôme Millon.
- Schelling, F.W.J. 1998. *Filosofía de la revelación*. Pamplona, España: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.

Pedro D. Karczmarczyk
UNLP–IdIHCS–CONICET

La cuestión del sujeto entre Wittgenstein y Althusser¹ The problem of the Subject between Wittgenstein and Althusser

Recibido: 12/08/13

Aceptado: 18/09/13

Resumen

El presente trabajo confronta el abordaje de la cuestión del sujeto en Louis Althusser y Ludwig Wittgenstein. La comparación se produce porque el tratamiento del lenguaje de la filosofía del segundo Wittgenstein es particularmente apropiado para abordar la intervención del discurso en el proceso por el cual la ideología interpela a los individuos como sujetos, según Althusser. El descentramiento del sujeto obliga a repensar la dimensión de la agencia, y con ella, la de la política. Tanto Wittgenstein como Althusser desembocan en una encrucijada: negación teórica de la noción de sujeto y reconocimiento de la existencia paradójica de la misma en la práctica. Ello implica deconstruir el par “determinismo–libertad” sobre el que se asienta la pregunta por la agencia. Sobre el final retomamos el trabajo de Michel Pêcheux sobre los efectos retroactivos del discurso, lo que implica (en concordancia con Wittgenstein) un replanteo del vocabulario de la determinación, prominente en los escritos althusserianos.

Palabras clave: Sujeto; Ideología; Juegos de lenguaje; Discurso.

Abstract

The present paper compares Ludwig Wittgenstein's and Louis Althusser's approach to the problem of subject. This comparison is motivated by the fact that second Wittgenstein's approach to language is particularly appropriate to think of the intervention of discourse in the process of ideological interpellation which, according to Althusser, constitutes individuals as subjects. The decentering of the involved subject requires rethinking the dimension of agency and, consequently, of politics. Both, Wittgenstein and Althusser, end in a crossroads: they refuse theoretical prominence to the notion of the subject, but at the same time they recognise the practical priority of this notion, which gives it a sort of paradoxical existence. This implies deconstructing the pair “determinism–liberty” where the priority of agency is located. We end with the work of Michel Pêcheux on the retroactive effects of discourse, that entail (in agreement with Wittgenstein) rethinking the vocabulary of determination, prominent in Althusserian writings.

Keywords: Ideology; Subject; Language games; Discourse.

Debería decirse “se piensa” así como se dice “se nubla”. Decir cogito es demasiado cuando se lo traduce por “yo pienso”.

Georg Christoph Lichtenberg.

En el presente trabajo nos proponemos confrontar el abordaje que la cuestión del sujeto ha recibido en pensadores tan distintos como Althusser y Wittgenstein a lo largo de sus obras. Dicha cuestión

constituye un eje central en la obra de estos pensadores. El punto crucial que motiva esta comparación es que el tratamiento del lenguaje que se desprende de la filosofía del segundo Wittgenstein es particularmente apropiado para abordar

1 Una versión previa del presente trabajo fue presentado en las “II Jornadas: Marxismo y psicoanálisis. “Espectros de Althusser: Diálogos y debates en torno a un campo problemático”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 29 de noviembre al 1° de diciembre de 2011.

la intervención del discurso en el proceso por el cual la ideología interpela a los individuos como sujetos, es decir, según Althusser, hace que los agentes del proceso de producción reconozcan su lugar en las relaciones de producción. El descentramiento del sujeto no ha dejado de suscitar objeciones e inquietudes acerca de la manera en que debe pensarse a partir del mismo la dimensión de la agencia y con ella la de la política. Al respecto consideraremos la manera en la que el tratamiento de la cuestión del sujeto desemboca, en ambos casos, en una encrucijada conformada por la negación teórica de la noción de sujeto (de acuerdo a determinada concepción de su funcionamiento) y el reconocimiento de que la misma tiene su existencia en la práctica de una manera paradójica. Si bien ello puede considerarse como evidencia de la deconstrucción del par de categorías “determinismo-libertad” sobre el que se asienta cierta manera de formular la pregunta por la agencia, retomaremos algunos desarrollos interiores al althusserismo, en particular en la teoría materialista del discurso de Michel Pêcheux, donde la cuestión ha sido planteada en términos de las propias categorías teóricas y de los énfasis tácticos con los que fueron presentadas. Intentaremos extraer sobre el final algunas consecuencias epistemológicas sobre este punto reflexionando sobre los efectos que la noción de discursividad (en particular debido a la noción de efectos retroactivos, de una causalidad que va del futuro hacia el pasado) produce sobre el vocabulario de la determinación, prominente en los escritos althusserianos.

Althusser y la noción de sujeto

En el caso de Althusser y el althusserismo la cuestión del sujeto está presente desde el inicio de su producción teórica, en la medida en que la misma representa una de las piezas fundamentales con las que Althusser realizaba la operación de lectura que distinguía y diferenciaba entre “el joven Marx” y “Marx maduro”, ideológico y humanista el primero, científico el segundo. En efecto, Althusser entiende que en los textos juveniles Marx rompe con su pasado filosófico de una manera tan sólo nominal. El joven Marx realizaría una transformación que cambia las denominaciones, conservando sin

embargo los lugares y “objetos” a los que estas denominaciones van dirigidas. Puesto que objetos y lugares son tributarios de un horizonte de preguntas y clases de soluciones aceptables a las mismas (utilizaremos aquí esta definición aproximada de la noción de “problemática”), Althusser fuerza a reconocer que los textos del joven Marx se ubican en el mismo terreno en el que se movían los textos de Hegel y Feuerbach.

La oposición de un Marx científico a uno humanista, significa básicamente que hubo un cambio de problemática (de los supuestos sobre los que se erige un discurso), de manera que ‘científico’ sería entonces Marx sólo cuando, al hacer la crítica de sus antecesores (Hegel y Feuerbach), puede acceder a nuevas preguntas y no se limita a oponerse a ellos en el interior de su marco conceptual. De ahí que Althusser rechace la metáfora de la “inversión” para dar cuenta de la relación de Marx con Hegel. ‘Científico’ es pensado aquí en términos de una diferencia establecida en relación a algo dado, la ideología, que se manifiesta como una problemática. Se trata de un discurso que está en condiciones de pensar su relación con la problemática con la que rompe y de cuestionarse a sí mismo (de realizar “reestructuraciones”, que son como rupturas en el interior de su campo discursivo, véase al respecto Balibar, L. 1995). Para decirlo con una metáfora, la ideología es una rueda de bicicleta perfectamente ajustada, de manera que siempre “hace el mismo recorrido”, aunque pase por distintos lugares, mientras la ciencia es un discurso que tiene “juego” en su eje, es decir, que hace un recorrido siempre diferente.

La lectura de Althusser intenta mostrar que, en determinado momento, luego de haber escrito los *Manuscritos* de 1844, Marx pudo romper, a través del planteo de sus preguntas y de las soluciones a las mismas, incluso si sólo tentativas, con una problemática que Althusser llama “humanista”. El humanismo marxista consiste en la idea de que “el hombre” sería por esencia dueño autónomo de su destino, aunque en el desarrollo de la historia ha perdido el control sobre sí mismo que por derecho propio le corresponde (debido a que el “trabajo muerto” domina al “trabajo vivo”), de manera que el comunismo operaría la recuperación del destino en las propias manos del hombre.

Para Althusser estos textos de Marx no desarrollan una perspectiva “marxista”, sino que retraducen la problemática feuerbachiana, y hegeliana en última instancia, con otros términos. La operación fundamental que realiza la filosofía de Feuerbach es una inversión de la ideología religiosa, para la que Dios es la realidad esencial. En cambio Feuerbach intenta mostrar que la vida religiosa no tiene un movimiento propio, sino tan solo subsidiario, debido a que es una producción humana. Sin embargo ocurre algo peculiar con esta producción, ya que los productores desconocen su efectividad en la producción de las “entidades” religiosas, de manera que acaban hipostasiándolas, enfrentándose a las mismas como si se tratara de algo ajeno por completo, de realidades dotadas de existencia independiente, de las que dependerían los asuntos humanos. Feuerbach insiste en que es el Hombre, y no Dios, quien es activo. Su filosofía adquiere así la forma de una “inversión” de la ideología religiosa, y es justamente en virtud de esta operación que el Hombre acaba siendo la realidad esencial, es decir que el hombre juega en la filosofía feuerbachiana el mismo rol que Dios en la ideología religiosa. Ahora bien, cuando el joven Marx critica a Feuerbach, cuestiona que vea la alienación como un fenómeno religioso, cuando en realidad la alienación religiosa responde a una alienación más fundamental que tiene lugar a nivel de la vida productiva (“[La religión] es la realización fantástica de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad” sostenía Marx en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. 1965, 9). Sin embargo, podemos apreciar que en esta crítica se conserva la misma problemática: el hombre que no se reconoce en Dios (=hombre objetivado) es reemplazado por el hombre que no se reconoce en sus obras, en su producción material (=hom-

bre objetivado). La alienación, a fin de cuentas, sólo es posible si es posible la desalienación, por tanto, para cualquier discurso sobre la alienación, el hombre libre dueño autónomo de sus actos debe estar postulado desde el comienzo. Esto significa que el “hombre” estaría en el origen, y que su desgarramiento, necesario pero remediable, daría lugar a la historia entendida como un proceso en el que se operaría teleológicamente el “retorno al origen” en un nivel más alto: la unidad *natural* del hombre con sus condiciones de producción se realizaría con el comunismo en términos de unidad *histórica* del hombre y la naturaleza.

El discurso de Marx se hace científico, según Althusser, cuando elabora el concepto de “modo de producción”, que implica la ruptura con el *homo oeconomicus*, el sujeto de necesidades, que funcionaba como una suerte de *cogito* económico en la economía política clásica y que todavía es la base de mucho pensamiento social². Como vemos, la crítica de Althusser a las lecturas humanistas de Marx apunta a que el problema no es cambiar los nombres manteniendo los roles, abandonar “el nombre de Dios” conservando no obstante su función. Una verdadera transformación o ruptura, requisito para la constitución de una ciencia, debe cambiar unos y otros (nombres y roles): transformar, diría Althusser, la problemática. El “hombre” no es una realidad esencial, sobre esto la VI tesis sobre Feuerbach da tela para cortar: “La esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”; la producción teórica posterior de Marx es para Althusser una conceptualización de esas relaciones sociales (Véase Kars, S. 1970, 174 y ss.)³.

Consideremos ahora un fragmento que condensa los movimientos conceptuales que hemos reseñado:

- 2 Sobre este punto puede verse Montag, W. 1995, especialmente nota 5, y Montag, W. 2003, 3-4. Por otra parte, esta ruptura es análoga a la de Freud con el *homo psychologicus* (ver Gillot, P. 2010)
- 3 No sería inútil encuadrar en esta crítica al humanismo la propuesta epistemológica de Althusser, la que puede ser concebida como una crítica al logocentrismo, cuyo vínculo con el humanismo es claro desde la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger. Para la crítica de Althusser al logocentrismo (en terminología althusseriana: “concepción empirista del conocimiento”), véase Althusser, “De *El capital* a la filosofía de Marx” en Althusser 2010. Ello permitiría desarrollar la crítica a la noción de sujeto a partir de la crítica a la tesis de la naturaleza subjetiva del pensamiento y el concepto, que remite a la otra función dominante en la conceptualización clásica del sujeto: el sujeto como cosa, como entidad. Véase un desarrollo de este punto en Karczmarczyk, P. 2012 y en Romé, N. 2012.

Los verdaderos “sujetos” (en el sentido de sujetos constituyentes del proceso) no son, por lo tanto, estos ocupantes ni sus funcionarios, no son, contrariamente a todas las apariencias, a las “evidencias”: de lo “dado” de la antropología ingenua, los “individuos concretos”, los “hombres reales”, sino *la definición y la distribución de estos lugares y de estas funciones. Los verdaderos “sujetos” son estos definidores y esos distribuidores: las relaciones de producción* (y las relaciones sociales, políticas e ideológicas) (Althusser, L. 2010, 194).

El fragmento es instructivo para clarificar la naturaleza de la categoría de sujeto que está siendo rechazada. Se trata de la categoría de sujeto como “fundamento”, como origen y fin de un proceso. Si consideramos la serie que va del fundamento como *espíritu absoluto*, su sustitución por el *hombre creador* de la religión, a su sustitución por el *hombre productor* que se aliena y desconoce en su producto, comprendemos que las relaciones de producción no son una nueva traducción del fundamento, sino un descentramiento de esta noción. En efecto, las relaciones de producción muestran que los hombres concretos (“los productores”), lejos de ser el fundamento de la producción, sólo producen ocupando lugares y funciones, personificando categorías constituidas de antemano. Esta puntualización, al colocar la “agencia” en un conjunto de relaciones, tiene el valor de un contrasentido categorial (la agencia remite a una entidad), pero se trata de un contrasentido deliberado que da la oportunidad de hacer una aclaración:

Pero como son “relaciones”, no se deberían pensar en la categoría de *sujeto*. Si por ventura se tiene la ocurrencia de querer reducir estas relaciones de producción a relaciones entre los hombres, es decir, a “relaciones humanas” se deformaría el pensamiento de Marx que demuestra con la mayor profundidad –con la condición de aplicar una lectura verdaderamente crítica a algunas de sus escasas fórmulas ambiguas– que las *relaciones* de producción (al igual que las relaciones sociales

políticas e ideológicas) son irreductibles a toda intersubjetividad antropológica, ya que no combinan agentes y objetos sino en una estructura específica de distribución de relaciones, de lugares y de funciones, ocupados y “conducidos” por objetos y agentes de la producción (Althusser, L. 2010, 194-195).

El contrasentido categorial deliberado –la agencia de la relación– busca destacar la ausencia de sujeto en las relaciones de producción, es decir, la necesidad de pensarlas bajo otro marco categorial⁴. Siguiendo el pulso de estas observaciones, resulta revelador que, luego de las mismas, Althusser indique: “Pensar el concepto de producción es pensar el concepto de la unidad de sus condiciones: el modo de producción. Pensar el modo de producción es pensar no solamente las condiciones materiales, sino también las condiciones sociales de la producción” (2010, 195). Esta observación tiene importantes consecuencias a la hora de concebir la naturaleza de la unidad del modo de producción, la que, según vimos, es presentada como diversa en relación al tipo de unificación que se realiza bajo la noción de sujeto –y su pariente filosófico del fundamento–. La cuestión de la unidad del modo de producción remite a las reflexiones de *Pour Marx* sobre la naturaleza de la dialéctica materialista y el estatus de la contradicción en la misma. Lo esencial en una dialéctica materialista es que abandona el estatus de fundamento o centro con el que la dialéctica idealista (incluido bajo este rótulo mucho de lo que se presentó como “dialéctica marxista” o “materialismo dialéctico”) abordaba la relación entre contradicción y totalidad. En una perspectiva materialista ya no se puede pensar una contradicción que domina una totalidad de manera homogénea (el economismo “marxista” sería así el “reflejo invertido” del dominio hegeliano del todo por la Idea). En su lugar, una perspectiva materialista echa mano de la noción de sobredeterminación, con lo que indica que la “contradicción principal” existe a través de las contradicciones secundarias (la estructura económica existe a través de la superestructura) que son sus condiciones de existencia.

4 Más tarde Althusser profundizará la noción de “proceso sin sujeto ni fin”. Ver Althusser, L. 1974, 73 y ss.

Ello lleva a pensar a la sociedad como un “todo complejo estructurado ya dado” (véase Althusser, L. 1985, 160 y ss.), es decir, sin origen ni fin, y en particular, permite pensar la materialidad de la superestructura, permite entender la ideología como una práctica material dotada de una eficacia propia. La ideología debería pensarse en el interior de una teoría general del significativo, dentro del cual se ubica la categoría de sujeto, como efecto (y no causa) del funcionamiento de la práctica ideológica (véase Althusser, L. 2010a). Ideología y sujeto están vinculados, entonces, a la reproducción de las relaciones sociales de producción.

Este movimiento, destinado a relevar el par fundamento-sujeto como ladrillos centrales en la concepción de lo social, fue fuente de importantes dificultades, centradas en la necesidad de pensar la relación entre el todo social y sus diferentes instancias con una matriz diferente a la provista por las nociones de fundamento y de sujeto. La noción de fundamento como marco ontológico ofrece como contrapartida la división del dominio óntico entre “fundamentado” (regulado, acorde a leyes, etc.; en términos metafísicos: “esencia”) y “carente de fundamento” (excepción, contingencia, etc.; en términos metafísicos: “accidente”). La noción de sujeto opera una división similar entre lo que en el desarrollo de un proceso obedece a los “propósitos” del sujeto y aquello que no encaja en dichos propósitos, que debe ser calificado como “accidental”, “contingente”, “eventual”, etc. De manera semejante a como Derrida se propuso desandar las oposiciones binarias y jerárquicamente organizadas de la tradición metafísica occidental, Althusser desarrolló una noción con la que buscó “deconstruir” las oposiciones metafísicas en las

que se apoyaban corrientes enteras de lectura del pensamiento del autor de *El capital*⁵. Esta noción recibió dos denominaciones, la de “causalidad estructural” y la de “sobredeterminación”.

En relación a la primera, Althusser indicaba en *Para leer El capital* que la causalidad estructural se encuentra frente a sus efectos en una relación doble, de presencia y de ausencia. De *presencia*, en la medida en que una combinación de elementos expone una estructura (en términos wittgensteinianos diríamos que la estructura “se muestra” en sus efectos, como en el *Tractatus* una proposición muestra su sentido y su forma lógica), pero haciendo la salvedad de que esta manera de darse la estructura no debe considerarse como un modo derivado, indirecto, fuera del cual tuviera la estructura o totalidad una presencia plena. La manifestación de la causalidad como presencia remite entonces a los efectos, en el sentido de que una estructura no puede ser hallada más que en ellos. *Ausencia* de la estructura en sus efectos, por otra parte, en la medida en que la eficacia de la estructura en las diferentes “instancias” (económica, jurídico política, ideológica, religiosa, etc.) no está dada como presencia inmediata, lo que la haría visible y registrable:

...no se trata de la captación *inmediata* de lo económico, no se trata del “dato” económico bruto, tampoco de la eficacia inmediata “dada” en tal o cual nivel. En todos estos casos la identificación de lo económico pasa por la *construcción de su concepto*, que supone, para ser construido, la definición de la existencia y de la articulación específicas de los diferentes niveles de la estructura del todo, tal como están

5 “Se poseía un modelo que permitía pensar la eficacia del todo sobre cada uno de sus elementos, pero esta categoría: esencia interior/fenómeno exterior, para ser aplicable en todo lugar y en todo instante a cada uno de los fenómenos dependientes de la totalidad en cuestión, suponía una cierta naturaleza del todo, precisamente la naturaleza de un todo “espiritual”, donde cada elemento es expresivo de la totalidad entera como *pars totalis*. En otros términos, se tenía en Leibniz y Hegel una categoría de la eficacia del todo sobre sus elementos o sobre sus partes, pero con la condición absoluta de que el todo no fuese una estructura.” (Althusser, L. 2010, 202). Compárese con la caracterización que hace Henry Staten de la apuesta conceptual de Derrida: “Los ejemplos de estructuras gramaticales o sintácticas que Derrida examina desarrollan, en consecuencia, en varias terminologías o léxicos, las consecuencias de la noción de un “exterior constitutivo”, de la no esencia o anti-esencia que viola los límites de la positividad por la cual se había pensado antes que un concepto debía ser preservado en su mismidad, pero de tal manera que esta violación llega a ser una condición para la afirmación de ese límite positivo” (Staten, H. 1984, 18).

necesariamente implicadas por la estructura del modo de producción considerado. (Althusser, L. 2010, 193)

El problema planteado por la eficacia del todo, o estructura, sobre sus elementos recibe en “Contradicción y sobredeterminación” un tratamiento en términos de “contradicción principal”, determinante en última instancia, y “contradicciones secundarias”, reconociendo que éstas intercambian en la estructura su papel. En otro texto que aborda esta cuestión, “Sobre la dialéctica materialista (de la desigualdad de los orígenes)”, Althusser sostiene: “Siempre hay, sin duda, una contradicción principal y contradicciones secundarias, pero cambian de papel en la estructura articulada dominante, que permanece estable” (1985, 175). En este texto Althusser permite entender que la articulación estructural debe pensarse como orden simbólico⁶, ya que lo que permite entender el cambio de papeles entre instancias es un mecanismo análogo a lo que el psicoanálisis conceptualizó como *desplazamiento*, y que Lacan repensó en términos de *metonimia*, mientras que lo que explica las transformaciones en la jerarquía de las dominantes es la “identidad de los contrarios en una unidad real” en su acción sobre el conjunto, lo que remite a la noción psicoanalítica de *condensación* (Althusser, 1985, 175), de la que Lacan ha argumentado que debe entenderse como *metáfora*.

La problematicidad de las nociones que acabamos de presentar no pasó inadvertida en el contexto inmediato de su recepción, en el que las mismas fueron fuente de intensas y profundas discusiones⁷. Por una parte, Alain Badiou en su trabajo “El (re)comienzo del materialismo dialéctico” reflexionó sobre la coherencia de la solución marxista de la “determinación en última instancia” por la economía. El problema se plantea (se hace acuciante) especialmente cuando la instancia económica no se halla en posición

de dominante, lo que supone un proceso de condensación, por el que, como señala François Wahl: “será necesario que todo lo que se *expone* en el proceso estructural *remita* a la acción de lo económico (que también es estructura) como a la de una ausencia que lo gobierna desde su lugar, sin mostrarse (sin que lo que se muestra de ella mida su acción verdadera): presente en el todo, la estructura misma depende de una ausencia, de una causa que falta en ella” (Wahl, F. 1975, 147). Ello supone, según Badiou, distinguir a lo económico como *instancia* de lo económico como *práctica*, es decir, entre lo económico tal como puede registrarse, como se da a la vista en cuanto *instancia*, y lo económico en tanto que determinante (como *práctica*), noción definida como sólo accesible a través de sus efectos. Lo económico como instancia no es más que el representante o lugarteniente (*lieu-tenant*) de lo económico como determinante estructural, que es una práctica siempre desnivelada e invisible. Cómo lo señala Wahl, una vez más, “la estructura, porque pertenece al orden de la representación, hace las veces, en la determinación de sus elementos en que ella se agota, de una determinación que no puede más que no estar aquí” (Wahl, F. 1975, 147-148). Retengamos el ingreso, así sea implícitamente, de un operador “sujeto” a través de la noción de representación.

Otro enfoque sobre el mismo problema lo propuso Jacques Alain Miller. Miller remite directamente el problema de la sobredeterminación a la cuestión del sujeto, a través de una especie de *reductio*, ya que argumenta que, si la “colocación de la experiencia” que realiza la estructura permitiera neutralizar al sujeto⁸, entonces la acción de la estructura debería pensarse como un proceso simple, en el que lo estructurado estuviera *implicado* en lo estructurante. Pero, prosigue Miller, la importancia crucial del psicoanálisis radica en haber mostrado que el proceso de constitución de las estructuras no tiene lugar a menos que una

6 Althusser sostiene que la determinación de la contradicción determinante en última instancia se ejerce “a través de desplazamientos, de permutaciones, de condensaciones” 1985, 177.

7 Es instructivo confrontar las versiones de esta discusión que brindan Emilio de Ípola 2007 y François Wahl 1975. Desde otra perspectiva Livingston aborda un conjunto de textos semejantes, coincidiendo con de Ípola en relación al carácter señero del texto de Levi-Straus, y con Wahl, en el sentido de que estos textos llevan más allá del estructuralismo en sentido estricto, ver Livingston, P. 2012: 65-84.

8 Lo que sería una lectura posible de la cita de *Lire le Capital* a propósito de “los verdaderos sujetos del proceso”, que reproducimos más arriba.

subjetividad ineliminable se sitúe en él. Frente a una reflexión que piensa a lo estructurante como positividad que actúa por sí misma (como fundamento, entonces), el psicoanálisis registra una distorsión introducida por el sujeto, por quien se añade un orden, el de lo imaginario, “en el que la virtualidad de lo estructurante se convierte en ausencia” (Miller, J. 2010, 10). De manera que lo estructurante va a ejercer su eficacia (la “acción de la estructura”, la “causalidad estructural”) a través de una “acción sostenida por una falta” (Ibid.). Lo imaginario ejerce una función de desconocimiento de las representaciones, las que “remiten” a la ausencia de lo estructurante, teniendo por función disimularla. La eficacia de la estructura opera justamente a través del lugar-teniente, en el dominio de lo estructurado, de la ausencia de lo estructurante.

Althusser no dejó de elaborar su posición en relación con esta discusión. En unos textos publicados póstumamente con el título de “Tres notas sobre la teoría de los discursos”, Althusser rechaza la noción de sujeto del inconsciente, a la que no acepta ni siquiera como sujeto escindido. Althusser rechaza como abusivo hablar del “sujeto del inconsciente” a propósito de la *Ich-Spaltung*, siempre que se entienda que el sujeto

del inconsciente sería algo diferente del sujeto ideológico (del *Ich*):

No hay sujeto *dividido, escindido*; hay algo totalmente diferente: al lado del *Ich* hay una “*Spaltung*”, es decir, precisamente, un precipicio, una carencia, una abertura. Este abismo no es un sujeto, pero es lo que se abre *al lado de un sujeto*, del *Ich*, que en efecto es sujeto. (...) Este “*Spaltung*” es este tipo de relación o articulación diferencial específico que vincula (en forma de un abismo, de una abertura) el discurso consciente con este elemento o más bien con esta categoría estructural del discurso ideológico que es el *Ich*. En suma, Lacan *instauraría el abismo o la falta de sujeto* en el concepto de división del sujeto. No hay “sujeto del inconsciente” aunque sólo pueda haber inconsciente por esa relación abisal con el *Ich* (sujeto de lo ideológico). La carencia de sujeto no puede ser llamada sujeto, aunque el sujeto (ideológico) esté implicado de un modo original, reflejado en el segundo tema freudiano *por* esa falta, que es todo menos un sujeto (Althusser, L. 1993, 141 y 142)⁹.

9 Véase el comentario de este fragmento por Emilio de Ípola en 2007, 121. Este autor ha señalado recientemente (2007), los orígenes levi-straussianos de la cuestión aquí discutida. De Ípola ha presentado su argumento como un desarrollo de los problemas abordados por Lévi-Strauss a los que aluden de manera explícita tanto la propuesta de Badiou como la de Miller. Este problema levi-straussiano es el de la “estructuralidad de la estructura”, bastante próximo al problema de la eficacia de la estructura o causalidad estructural. De Ípola ha señalado además un cierto borramiento u olvido de esta filiación, olvido que interpreta sintomáticamente: el ocultamiento de la filiación levi-straussiana se debería a la orientación hacia el análisis político que subyacía a la producción de categorías en el contexto del althusserismo, proyecto político que se desarrollaba en tensión con la tendencia estructural del pensamiento althusseriano y que en consecuencia quedaría obturado si estas categorías fueran plenamente estructuralistas, en la medida en que la paternidad levi-straussiana de estos enfoques motivados por la problemática de la sobredeterminación indicaría el *pedigree* estructuralista de los mismos. Importa señalar por ello que Wahl, en un texto de fines de los sesenta (1969), sin desconocer la vinculación de la cuestión con el pensamiento de Lévi-Strauss –cita el texto de Lévi-Strauss sobre Mauss en el que se basa de Ípola en relación con la pretensión de Derrida de que Lévi-Strauss introduce allí “de manera no expresa” el dominio del juego, como opuesto a la noción de estructura concebida “como un juego fundado, constituido desde una inmovilidad fundadora y una certeza tranquilizadora” (*L'Écriture et la différence*, p. 410, cit. por Wahl F. 1975, 207). Wahl, señala en cambio que “...las dos construcciones, de Badiou y de Miller (...) nos conducen a ese cruce de caminos en que, más allá de su campo propio, se encuentra en la actualidad suspendido el estructuralismo: entre una ciencia (y una metafísica) que realiza, pero quizá sin obligarnos a conmovérlas progresivamente, y la rearticulación de toda ciencia (más allá de la herencia metafísica) que ciertamente podría invocar con un gesto radical, pero seguramente sin una continuidad metódica en el proceso de la racionalidad” (1975, 150; véase también: 207, 216, 222). Dicho de otra manera, si leemos este texto (véase Lévi-Strauss C. 1979) con Wahl y con Derrida, del mismo, y de la filiación en relación al mismo del planteo althusseriano, se desprende más la trascendencia del estructuralismo que la filiación

Este es el contexto en el que aparecieron las reflexiones de Althusser sobre la relación entre ideología y sujeto en *Ideología y aparatos ideológicos de estado*. Allí vemos aparecer una reflexión sobre la reproducción de las condiciones de producción, problema que consiste en que toda formación debe reproducir las fuerzas productivas y ponerlas en funcionamiento bajo determinadas relaciones. Toda formación social debe, pues, reproducir las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes. Ya la reproducción de los medios de producción acarrea una serie de problemas, pero el punto en el que la cuestión se torna acuciante es en relación a la reproducción de la fuerza de trabajo. Evidentemente el salario dice algo acerca de la reproducción material de la fuerza de trabajo (aunque esta materialidad se encuentra ya atravesada por condiciones históricas y políticas, resultado de la lucha de clases). Sin embargo, hay un aspecto de la reproducción de la fuerza de trabajo que rebasa completamente la esfera de la reproducción material. La fuerza de trabajo debe ser reproducida como fuerza de trabajo útil, competente, por una parte, y políticamente dócil, por la otra. En este sentido, la reproducción de la fuerza de trabajo, que es condición de la

producción material (la práctica determinante en última instancia), se realiza fuera del proceso de producción, a través de la ideología. Lo que reencontramos así planteado es la relación del determinante en última instancia (la contradicción principal) con las otras instancias del todo complejo ya dado (sobredeterminado). Si la estructura asigna lugares y papeles a los individuos como sus *Träger*, la observación acerca de que las relaciones de producción no se reproducen meramente a cuenta de la producción material equivale al reconocimiento de que esta “asignación” de los individuos a papeles y lugares no es en absoluto un proceso directo, en particular debido a que la propia “práctica determinante en última instancia” no existe más que a través de condiciones externas a ella: la ideología, la superestructura (contradicciones secundarias). Vemos entonces que el planteo de este texto se encuentra de lleno en la problemática de la sobredeterminación¹⁰.

Althusser va a proponer entonces desglosar el concepto de Estado, como garante de la reproducción de las relaciones de producción existentes, en dos regiones, aparato represivo de estado y aparatos ideológicos de estado, regiones que funcionan con lógicas diferentes, uno básica-

estructuralista en el planteo de la causalidad estructural por los althusserianos. Sin abordar la problemática de la sobredeterminación, Livingston se expresa en un sentido semejante cuando entiende que el pensamiento estructuralista fue obligado a ir más allá de sus propios fundamentos precisamente al plantearse la necesidad de delimitar sus propios fundamentos teóricos, lo que lo colocó en el terreno de las paradojas que asolaron al desarrollo del pensamiento formal de fines del siglo XIX a comienzos del siglo XX, sólo que inaugurando un tratamiento diverso de las mismas, que Livingston denomina “paradójico-crítico”. Ver Livingston P. 2012, 65-84.

10 Es interesante constatar que en un texto dedicado a la relación entre Marx y Wittgenstein, y en particular a los aportes que los mismos pueden aportar a la metodología de las ciencias sociales (en el contexto norteamericano de la década de '70) David Rubinstein encontrara básicamente dos motivos en la confluencia de Wittgenstein y Marx para la renovación de los estudios sociales. Por un lado, una común concepción de los asuntos sociales, donde las cuestiones de hecho aparecen como conceptualmente relacionadas, donde las relaciones internas se consideran constitutivas de los hechos sociales, una de cuyas manifestaciones principales es socavar el intento de concebir la relación entre estructura y superestructura en términos de causalidad humana (la que supone la independencia lógica de los términos relacionados causalmente; ver Rubinstein 1979, 3, 39, 55, 56, 59, 60, 87). Por otra parte, Rubinstein encuentra cuestionado en las filosofías de Marx y, en especial, en la de Wittgenstein, el presupuesto compartido por objetivistas y subjetivistas (positivistas y hermeneutas), que manejan “un concepto de mente entendido como una entidad esencialmente privada, inaccesible a los métodos normales de la ciencia” (1979, 18) frente a lo que los pensadores reivindicados oponen “una concepción de la mente como una propiedad de la acción y del significado como un rasgo del contexto” (1979, 91). Más allá de sus limitaciones, propias de su contexto de producción, este estudio es interesante porque Rubinstein no resuelve el aporte de Wittgenstein en términos hermenéuticos, sino que intenta utilizarlo para desarrollar una concepción de la explicación social que trascienda la perspectiva de los actores, en contraste con la apropiación que hace Habermas, por ejemplo.

mente a través de la fuerza o represión y el otro principalmente a través de la ideología. Es esta distinción la que va a motivar el desarrollo de las tesis acerca de la ideología como representación de la relación imaginaria con las condiciones de existencia de parte de los individuos constituidos en esa relación como sujetos. Con ello Althusser apunta a la desaparición del término 'idea' como factor explicativo (como fundamento). La ideología no es la imposición de ideas sobre un sujeto que, preexistente a la práctica ideológica, estaría allí para absorberlas, sino que la práctica en el seno de los aparatos ideológicos es constitutiva precisamente de los individuos como sujetos, que a través de la interpelación ideológica y por medio de su efecto retroactivo (el sometimiento del individuo al orden de la Ley de la cultura adopta la forma paradójica de una anterioridad), se piensan a sí mismos como portadores de ideas y principios de acciones (en ello consiste la relación imaginaria con las condiciones de existencia que hace posible esa relación). Dicho de otra manera, los individuos se comportan como sujetos en virtud de que hay en funcionamiento un ritual ideológico básico o nuclear, el de la interpelación ideológica, el funcionamiento social de la categoría de sujeto, que "recluta" a los individuos reclamando de los mismos la experiencia de evidencia y necesidad en relación a determinados comportamientos¹¹. Es decir, los individuos se comportan como sujetos porque advienen a un complejo de prácticas ya dado, donde se encuentra en funcionamiento el ritual de la categoría de sujeto que reclama de los individuos una "entrega imaginaria" (reconocimiento) a formas de necesidad que operan como garantías de los requisitos impuestos por los rituales ideológicos, que al hacer esto *borran*, justamente, el papel constitutivo de los aparatos ideológicos en relación a las múltiples formas de subjetivación que los mismos efectúan. Al mismo tiempo, indica Althusser, la subjetivación ideológica implica la sujeción a ciertas esferas de actividad (así como la exclusión de otras). Ser constituido

como sujeto implica, entonces, por una parte, la experiencia de un conjunto de evidencias tras las cuales se invisibiliza la operación constitutiva de la categoría de sujeto, y ser sujetado a ciertas esferas de actividad, por la otra.

A la luz del examen que realizamos del planteo desatado por la noción de sobreterminación, resulta forzoso leer el planteo de *Ideología y aparatos ideológicos de estado* como la propuesta de la tesis de una complementariedad, de modo que la ausencia de determinación directa por la contradicción principal se complementa con la presencia de una determinación directa en el dominio de lo determinado, de la ideología (el efecto primordial de la interpelación ideológica es el de "aceptar libremente", como evidente, adecuada, etc., una exigencia social). Sólo que esta "determinación directa" por la ideología, la garantía ideológica, es de segundo grado, es decir, es más la apariencia de una determinación directa que una determinación directa, lo que no la priva de eficacia, aunque ciertamente sí de la eficacia que reclama para sí misma. Dicho de otra manera, la determinación ideológica no es completa, de ahí que la ideología práctica deba ser complementada y sostenida por ideologías teóricas que refuerzan las garantías interiores a las prácticas.

Recapitulando a modo de conclusión, podemos decir que la conceptualización de la ideología a partir de *Ideología y aparatos ideológicos de estado* está sometida a una paradoja que opera por medio de una fusión del plano ontológico y el plano epistemológico: las operaciones constitutivas del sujeto remiten a un desconocimiento de parte de éste (de su propia dependencia en relación a la práctica para su propia constitución como "sujeto autónomo"), desconocimiento que posee carácter práctico (es decir es positivo en el plano ontológico) y que es simultáneamente la satisfacción positiva de los requisitos impuestos para la constitución de los individuos como sujetos. Desconocimiento-reconocimiento-inserción práctica, entonces,

11 En *Sur la reproduction* un texto con forma de libro legado por Althusser como borrador, publicado póstumamente, encontramos un desarrollo más amplio del que Althusser extrajo el artículo sobre ideología y aparatos ideológicos de estado. Allí se indica, a propósito de la necesidad de dar cuenta de "la ideología en general", que la misma responde a la necesidad de explicar, fuera de toda concepción idealista de la eficacia de las ideas "cómo la ideología puede realizar el prodigio de "hacer marchar a las cosas" y a la gente, por sí solas" (Althusser L. 1995, 124).

constituyen una realidad inescindible¹², aunque susceptible de separación analítica. Dicho de otra manera, los individuos son constituidos como sujetos a través de prácticas en las que se insertan reconociendo, prácticamente, un conjunto de evidencias que operan simultáneamente un efecto de desconocimiento del rol constitutivo de la práctica. Ello hace del espacio de la subjetividad un terreno de evidencias, que operan para ella como garantías que la sujetan a formas de actividad específicas¹³. Sin embargo, puesto que el descentramiento del sujeto y las garantías implica reconocer que no existe “la práctica”, la *praxis* en general, sino prácticas diversas (ver Althusser, L. 2010, 64), con sus formas peculiares de garantía que no necesariamente armonizan entre sí, ello requiere de la intervención de una práctica de segundo grado, la ideología teórica, que busca unificar las prácticas bajo la forma de una garantía unitaria.

Wittgenstein y la noción de sujeto

En la presentación de nuestro trabajo indicamos que el punto crucial que motiva la comparación entre las perspectivas de Wittgenstein y de Althusser es que el tratamiento del lenguaje que se desprende de la filosofía del segundo Wittgenstein es particularmente apropiado para abordar la intervención del discurso en el proceso por el cual la ideología hace que los agentes del proceso de producción reconozcan su lugar en las relaciones de producción. Si bien Althusser no desarrolla una reflexión sistemática sobre el lenguaje, en un punto clave declara: “Como todas las evidencias, incluso aquellas por las cuales una palabra “designa una cosa” o “posee una significación” (incluyendo por lo tanto las evidencias de la transparencia del lenguaje) esta evidencia de que ustedes y yo somos sujetos –y el que esto no constituya un problema– es un

12 Pascale Gillot concluye su estudio *Althusser y el psicoanálisis* planteando un dilema del que, a su juicio, la concepción althusseriana de la ideología sería acreedora. La misma oscila, según Gillot, entre su adscripción al orden simbólico y su adscripción al orden imaginario. Esta oscilación tendría, de acuerdo a este autor, consecuencias gravosas para la teoría de la ideología de Althusser, debido a “la homología de estructura postulada entre ésta y el orden de lo inconsciente, en tanto constituye un orden, no imaginario, sino muy simbólico, dotado de una causalidad propia.” (Gillot, P. 2010, 122) Gillot está convencido de que esto constituye una “dificultad interna” del concepto althusseriano de ideología. La dificultad consistiría en que la interpelación ideológica ocurre “de golpe” (2010, 107), por una parte, como la experiencia súbita de una conversión, por ejemplo; mientras que, por otra parte, se reconoce que “la ideología siempre ya ha interpelado a los individuos en tanto sujetos” (2010, 107). Sin embargo, no llegamos a comprender cabalmente cuál es el dilema del que se trata, ya que creemos que esta tensión y oscilación está en condiciones de ofrecer una potencialidad específica del concepto de ideología. El dilema propuesto tendría sentido, a nuestro juicio, si orden simbólico y orden imaginario se concibieran como ámbitos diferentes, al modo de entidades separadas que guardan relaciones externas la una con la otra. Según entendemos la concepción de lo social como un todo complejo ya dado cierra esa posibilidad: no hay anterioridad o separación real. En cambio, si pensamos en esta distinción no como una distinción metafísica sino como una distinción analítica, la tensión señalada por Gillot ofrece no tanto un problema como una oportunidad. Creemos que allí radica la posibilidad de pensar la mutua imbricación entre ambos órdenes. Si bien es cierto que el orden imaginario no se sostiene sin el orden simbólico, si pensamos esta oscilación en términos de imbricación, podemos comenzar a disponer de la posibilidad de pensar la eficacia del orden simbólico (determinante) como teniendo lugar a través del orden de lo imaginario (determinado). La cuestión se juega, a nuestro juicio, en la posibilidad de distinguir entre la manifestación de la interpelación como una súbita conversión y la naturaleza de la estructura que la sostiene. Véanse más abajo las consideraciones de Pêcheux que interpretamos como negación a comprender la interpelación como un proceso ontogénico definido y concluido.

13 Es ilustrativo citar aquí a Michel Pêcheux: “Al decir que el EGO, es decir, lo imaginario en el sujeto (el lugar donde se constituye para el sujeto la relación imaginaria con la realidad) no puede reconocer su subordinación, su sujeción al *Otro* o al *Sujeto*, ya que esa subordinación se realiza precisamente en el sujeto *bajo la forma de la autonomía*, no estamos entonces apelando a ninguna “trascendencia” (un *Otro* o *Sujeto reales*); estamos simplemente retomando la designación que Lacan y Althusser –cada uno a su modo– dieran (adoptando deliberadamente las formas travestidas y fantasmagóricas de la subjetividad) del proceso natural y socio-histórico por el cual se constituye y reproduce el efecto sujeto como *interior sin exterior*” (Pêcheux, M. 1997, 163).

efecto ideológico, el efecto ideológico elemental” (Althusser, L. 1988, 53). Con ello sugiere que hay que pensar la intervención del lenguaje o el discurso en el mecanismo de la interpelación mediante el que se establecen y se conservan las asimetrías y diferencias entre los agentes en el sistema de producción. Paul Henry ha señalado a propósito de la coyuntura teórica en la que surgió la reflexión sobre el discurso de Michel Pêcheux algo que puede resultar revelador en relación con el uso que nos proponemos hacer de la reflexión wittgensteiniana. La intervención del lenguaje en la interpelación ideológica, sostiene Henry, “no ocurre de modo explícito, a través de una orden como “Colóquese allí, éste es su lugar en el sistema de producción”, es decir, por medio de una suerte de “comunicación”, eventualmente acompañada por alguna forma de coerción física o amenaza” (Henry, P. 2010, 25).

La exploración de las consecuencias de la posición althusseriana al nivel del lenguaje tendría por efecto, según Paul Henry, poner de manifiesto su distancia en relación al estructuralismo. La dificultad del estructuralismo francés, de Lévi-Straus por ejemplo, reside, según Henry, en que a pesar de su énfasis en el lenguaje no ha realizado una genuina apropiación de las categorías de la lingüística, limitándose a transferir meramente las herramientas que ofrecía esta disciplina, sin realizar una genuina reelaboración conceptual y operacional de sus conceptos. De este modo, el estructuralismo no pudo desprenderse del hábito, o la tentación, de “hacer de la naturaleza humana un principio explicativo” (Henry, P. 2010, 27) lo que dejó abierta la puerta a formas diversas de reduccionismo, que contaban como otras tantas formas de especificar a la naturaleza humana como principio explicativo¹⁴. Este es el punto que Henry encuentra cuestionado precisamente en la generación de pensadores que pueden agruparse bajo el rótulo de “anti-humanismo teórico”: “En el mismo momento en que la filosofía estructuralista era elaborada, personas como Lacan, pero también Althusser, Derrida o Foucault estaban rechazando –a partir de bases diversas– radicalmente esta concepción de sujeto y la concepción de “ciencias humanas” que se ahí encuadran” (Henry, P. 2010, 28; ver también Wahl, F. 1975).

En los pensadores antihumanistas teóricos que acabamos de mencionar hay un movimiento común consistente en hacer del lenguaje (el juego u orden del signo, del significante o del discurso) entendido como algo “siempre ya dado”, es decir, explícitamente caracterizado como carente de origen para evitar justamente el paso que lleva al sujeto como fuente o principio explicativo. Al contrario, el lenguaje así entendido (como “orden del signo siempre ya dado”), es exterior al hablante, siendo, precisamente, lo que define la(s) “posición(es) de sujeto” del hablante. En el caso, de Althusser, la dependencia del sujeto no es señalada directamente a propósito del lenguaje u “orden del signo” sino en relación a la ideología. Por ello, Henry indica que en la cita sobre el efecto ideológico elemental que reproducimos más arriba: “Althusser estableció un paralelo sin definir una conexión” (Henry, P. 2010, 36). Ahora bien, profundizar en este paralelo y hurgar la naturaleza de esta conexión supone enfrentar la concepción del lenguaje como instrumento de comunicación de significaciones que existirían previa e independientemente del lenguaje como un poderoso obstáculo epistemológico para el desarrollo de una teoría de la interpelación ideológica. Uno de los puntos más difíciles de esta concepción es indudablemente su compromiso con la noción de un sujeto como origen y fuente de las significaciones. Es en este marco que nos proponemos analizar algunos aspectos de la concepción del lenguaje de Wittgenstein, ya que la misma ataca de manera decidida, y a nuestro entender definitiva, la concepción de un sujeto como origen y fuente de las significaciones. Por ello precisamente nos ocuparemos del tratamiento que el filósofo austríaco otorga al yo.

Retomando ahora otros aspectos de nuestra presentación: si nuestro análisis de Althusser es correcto, en particular la caracterización de la operación de reconocimiento–desconocimiento como una fusión del plano ontológico y el epistemológico, que sólo serían distinguibles analíticamente, en ello encontramos una motivación para realizar una indagación en la filosofía de Wittgenstein, atendiendo a su tratamiento de la noción de sujeto, ya que en el Wittgenstein tardío

14 Henry remite aquí al n° 4 de *Chaiers pour l'analyse*, de 1966 conformado por contribuciones de Jacques Derrida y Jean Mosconi. Ver también Markus, G. 1986, 20 y ss.

de las *Investigaciones filosóficas* encontramos una “solución” al problema de la necesidad semántica que va en la dirección, profundizándola, que el tratamiento del concepto de ideología recibe en Althusser¹⁵.

Para comenzar nuestra presentación debemos mencionar que en el pensamiento maduro de Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, encontramos una crítica sostenida a la noción de sujeto, en particular a la noción de sujeto entendido como fundamento u origen del discurso. En efecto, Wittgenstein comienza considerando las memorias que Agustín vuelca en las *Confesiones* acerca de su adquisición de la lengua materna, memorias en las que encuentra plasmada una figura filosófica, es decir, lo que en términos althusserianos se denominaría una problemática, sólo que aquí es concebida como un modelo rústico, susceptible de ser refinado de múltiples maneras. Dicha figura consiste, básicamente, en la postulación de un sujeto de discurso como origen del lenguaje. Ello lo confirma el propio Wittgenstein al comentar: “Agustín describe el aprendizaje del lenguaje humano como si el niño () ya tuviese un lenguaje, sólo que no ése. O también, como si el niño ya pudiese *pensar*, sólo que todavía no hablar.” (Wittgenstein L. 1999, § 32). A la ilusión de un sujeto del discurso como origen, Wittgenstein le opone las nociones de “juego de lenguaje” y de “forma de vida”, de las que destaca su naturaleza práctica: “Llamaré (...) juego de lenguaje al todo formado

por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (1999, § 7), e “...imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (1999, § 19). Finalmente, lo que es de particular interés en este trabajo, Wittgenstein indica que dichas nociones constituyen su horizonte irrebasable de análisis: “Lo que hay que aceptar, lo dado –podríamos decir– son *formas de vida*” (1999, p. 517) y “Nuestro error es buscar una explicación allí donde deberíamos ver los hechos como “protofenómenos”. Es decir, donde deberíamos decir: *éste es el juego de lenguaje que se está jugando.*” (1999, § 654).

El rechazo de la noción de sujeto de discurso enfrenta en las *Investigaciones filosóficas* una dificultad que, de acuerdo a nuestra lectura, acaba constituyendo un rasgo positivo de la elucidación gramatical wittgensteiniana. Wittgenstein comienza cuestionando la noción de sujeto de discurso que aparece claramente en las memorias de Agustín, para pronto constatar la inquebrantable capacidad de esta noción para regenerarse poco después de recibir embates que parecían definitivos. Es decir, Wittgenstein es plenamente consciente de que, al haber refutado algunas de las formas en las que el sujeto de discurso (entendido como un “interior sin exterior” que pretende funcionar como principio explicativo) se presenta, la dificultad está pronta a renacer a partir de los propios términos en los que se formula la refutación¹⁶. Por ello, el ataque a la noción de un sujeto de discurso fundante

15 Lecourt ha planteado una hipótesis de lectura de la filosofía de Wittgenstein que él denomina “supermaterialista”: “La concepción del materialismo como “primacía de la materia sobre el pensamiento” cae bajo la misma crítica wittgensteiniana de la filosofía tradicional, puesto que, aun entendido como tendencia, el materialismo así definido se presenta como una doctrina de unificación de diversas regiones en una sola y misma visión del mundo” (Lecourt, D. 1984, 235). Lo que distingue a la filosofía de Wittgenstein, de acuerdo a Lecourt, es que la misma no cede a la tentación de hacer pasar el ser gesto de rechazo de un orden como si fuera simultáneamente el descubrimiento de otro orden: “no se contenta con develar la negación [del carácter práctico y discursivo] en la que consiste [el discurso filosófico] para racionalizar el hecho en el interior de una teoría del desencubrimiento; practica en cambio la filosofía para producir el levantamiento efectivo de esta negación” (Ibid., 252).

16 Por ejemplo Wittgenstein señala: Se podría, pues, decir: “La definición ostensiva explica el uso –el significado– de la palabra cuando ya está claro qué papel debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Así, cuando sé que otro me quiere explicar el nombre de un color, la explicación ostensiva “Esto se llama ‘sepia’” me ayudará a entender la palabra. –Y esto puede decirse si no se olvida que ahora se originan todo tipo de cuestiones en relación con las palabras “saber” o “estar claro.” (1999, § 30). Un poco después extrae una conclusión más general: “Y hacemos aquí lo que hacemos en miles de casos similares. Puesto que no podemos señalar una acción corporal que llamemos señalar la forma (en contraposición, por ejemplo, al color), decimos que corresponde a estas palabras una actividad *espiritual*. / Donde nuestro lenguaje hace presumir un cuerpo y no hay un cuerpo, allí, quisiéramos decir, hay un *espíritu*” (1999, § 36).

es realizado a través de un minucioso análisis del funcionamiento de la familia de nociones (términos) en las que un sujeto de discurso se esconde (nombrar, poner atención, comprender, conocer el rol de una palabra en un juego de lenguaje, ser guiado, seguir una regla, actuar determinado por una regla, tener la intención, tener una sensación, una emoción, etc.) clarificando su posición (su uso) en distintos juegos de lenguaje. No nos interesa desarrollar este punto en detalle ahora (véanse algunas indicaciones en Karczmarczyk, P. 2010 y 2011a), aunque deseamos señalar que la posición de Wittgenstein es contraria a cualquier propuesta de un fundamento para nuestras prácticas lingüísticas, incluso un fundamento social para las mismas. Nuestro filósofo básicamente argumenta, frente a cualquier candidato propuesto como fundamento (un estado mental, una disposición, e incluso estados sociales como la creencia compartida), que el mismo no es una *condición necesaria* ni tampoco una *condición suficiente* del fenómeno que pretende elucidar. Dicho de otra manera, argumenta que las condiciones constitutivas de estos fenómenos no pueden construirse en términos de condiciones de verdad (ver Kripke, S. 1989 y Kusch, M. 2006).

La elucidación “final” de Wittgenstein acaece, como varios intérpretes lo han señalado, en términos de la construcción retórica de su texto, dominado por la confrontación entre dos voces, una (“la voz de la corrección”) que socava las evidencias sobre las que se apoya la ilusión del sujeto de discurso fundante, las que funcionan para éste como garantías de su proceder, por un lado, y otra voz (“la de la tentación”), que se expresa ordinariamente en primera persona, para reafirmar las convicciones del sujeto de discurso (ver Fann, K. 1997, 127 y ss. y Cavell, S. 2002). En este nivel retórico, si se nos permite traducirlo al lenguaje de tesis filosóficas, el pensamiento de Wittgenstein exhibe una articulación entre la ontología básica de los juegos de lenguaje, donde incluye a la “voz de la tentación” que, aunque equivocada, constituye la satisfacción positiva de un requisito impuesto a los individuos para su constitución como sujetos de habla. Ello implica una articulación semejante a la que observamos en Althusser, entre “desconocimiento”, del rol constitutivo que poseen el juego de lenguaje y las atribuciones de otros en relación a la

significatividad de las expresiones, y de “reconocimiento”, realizado *no a pesar*, sino justamente *a través de*, el mencionado desconocimiento. El descentramiento del sujeto de discurso y la dependencia contextual de las garantías llevan a concebir al lenguaje como un concepto de “parecido de familia”, como un conjunto de juegos de lenguaje entre los que hay semejanzas y superposiciones parciales, pero no un elemento común presente en todos ellos.

El tema de la evidencia, con sus derivas de la garantía y del sujeto como origen del discurso, ha recibido una intensa elaboración en el pensamiento del Wittgenstein tardío, desde el tratamiento del problema de la vivencia del significado y otros asociados (visión/ceguera de aspectos, ceguera para los colores o los tonos, etc.) que remiten un registro temporal acotado –algo que resulta problemático visto desde el análisis principal del texto que rehúsa identificar los fenómenos de la comprensión con estados– abarcando toda una gama de lo que podríamos denominar “fenómenos de la subjetividad”, que desemboca en la elaboración de *Sobre la certeza*. Este trayecto, con sus vaivenes y oscuridades, habilita ensayar la hipótesis, junto con Dominique Lecourt (1984), de que el registro de la fragilidad de las certezas–garantías llevó a Wittgenstein a replantear su concepción de la filosofía, concebida como un engranaje separado del mecanismo en las *Investigaciones*, en favor del reconocimiento de las implicaciones prácticas, de la materialidad de la filosofía en tanto metadiscurso productor de supragarantías.

Sin cuestionar esta línea de la interpretación del pensamiento de Wittgenstein, nos parece importante remontarnos a la evolución de su tratamiento del problema del sujeto, para poder apreciar la productividad de una línea de su pensamiento que recibe abordajes diversos. El cuestionamiento de la noción de sujeto es un eje que recorre la filosofía de Wittgenstein desde el *Tractatus*. Su tratamiento de la cuestión del solipsismo en esta obra es de interés para nosotros, ya que allí aparece delineado un conjunto de preocupaciones y problemas cuya relevancia intentaremos destacar sobre el final del trabajo.

En el *Tractatus*, la renuncia a conceder entidad al sujeto arrastra a Wittgenstein hacia el solipsismo trascendental. La proposición clave

para este planteo es: “Que el mundo es *mi* mundo se muestra en que los límites *del* lenguaje (del solo lenguaje que yo entiendo [*der Sprache die allein ich verstehe*]) significan los límites de *mi* mundo.” (Wittgenstein. 2003, prop. 5.62). Esta proposición ha sido objeto de mucha disputa, en particular debido a su inicial traducción como “del lenguaje que sólo yo entiendo” (ver Wittgenstein. 1997, prop. 5.62), lo que llevó a hacer una lectura solipsista en el sentido clásico de la misma, girando en torno a la privacidad de los estados mentales, apoyándose en otras proposiciones como: “El mundo y la vida son una y la misma cosa” (5.621) y “Yo soy mi mundo. (El microcosmos)” (5.63). Sin embargo, esta lectura tiene el defecto de no aclarar de dónde proviene la privacidad esencial de cada representación personal del mundo.

La otra lectura de la cuestión del solipsismo no se deriva de una tesis acerca de la privacidad e intenta mostrar que “mi mundo” es el mundo que el lenguaje representa. Wittgenstein se acopla en su tratamiento del solipsismo a una transformación operada por Russell, al vincular este problema, tradicionalmente asociado con el de los límites del conocimiento, con el de los límites del lenguaje. De acuerdo con su principio de familiaridad (*acquaintance*) toda palabra significativa está en lugar de un objeto de la experiencia inmediata del sujeto. En consecuencia, sólo los datos de los sentidos de los que estoy consciente son reales y sólo es significativo el lenguaje que se refiere a los mismos. Russell intentaba evitar el solipsismo a través de una inferencia probable a la existencia de otras mentes. Wittgenstein rechazó esta aproximación en su aspecto epistemológico, incluido el sensualismo, pero conservó la asociación entre el solipsismo y los límites del lenguaje. Sin embargo, lejos de inscribir sus reflexiones en la corriente empirista, las fuentes de su pensamiento son las de la filosofía trascendental. Los antecedentes más importantes de su postura son: Kant, quien rechazó la doctrina cartesiana de una sustancia anímica, introduciendo en su lugar dos nociones, la de la “unidad sintética de la apercepción”, es decir, la tesis de que cualquier representación puede ir precedida por “yo pienso”; y la de un “yo nouménico” sujeto de la ley moral y de la voluntad libre; Schopenhauer, por su parte, elaboró la primera noción (unidad trascendental de

la apercepción) pretendiendo que el sujeto de conocimiento al que se le presentan las representaciones es meramente “un punto indivisible”, que no puede encontrarse en la experiencia, justamente en el modo en que el ojo ve todo, excepto a sí mismo. Sin embargo, este sujeto sería el “centro de toda existencia” y determinaría los límites del mundo, debido a que la idea de un mundo sin un sujeto de representación le parece a Schopenhauer una contradicción en los términos. Por otra parte, Schopenhauer reemplazó el yo noumenal por una voluntad cósmica superindividual, que subyace al mundo entendido como representación. De acuerdo a Schopenhauer, conozco mi cuerpo como una encarnación de esta voluntad porque soy directamente consciente de mis acciones. En ambos sentidos, cognición y voluntad, el *microcosmos* es idéntico al *macrocosmos*. Schopenhauer entiende mitigar el solipsismo al sostener que el sujeto de experiencia no es una sustancia mental y que todo es una manifestación de la voluntad superindividual. (véase Janik, A. y Toulmin, S. 1985, 189 y ss.)

Wittgenstein, a diferencia de Russell, rechaza la idea de un “sujeto pensante, representante” concebido como una entidad, el alma es a su juicio una parte del mundo (objeto de estudio de la psicología), pero no es un sujeto unitario. Por otra parte, como Kant y Schopenhauer, combina el rechazo del sujeto cartesiano con la presuposición de un sujeto metafísico, que entra en escena a través de la declaración “el mundo es *mi* mundo”. Este sujeto metafísico no es una parte del mundo, pero es sin embargo su centro, una presuposición de su existencia y su límite. La relación de lo que experimentamos, el campo de lo que cubre nuestra conciencia, con este sujeto, es análoga a la relación entre el campo visual y el ojo. Aunque el ojo no puede ser visto en el campo visual, es un rasgo necesario de todo lo que aparece en el mismo que sea visto por el ojo, claro que no necesariamente por el ojo físico, sino por el centro del campo visual, por la presuposición necesaria de la existencia del campo visual: el “ojo geométrico”. En consecuencia, aunque el sujeto de la experiencia no puede ser parte de la misma, es un rasgo lógico de ésta el que *me pertenece*. Entonces podemos decir que Wittgenstein *disuelve* el yo, pero no elimina la noción, sino que ofrece una nueva

concepción de la misma. El sujeto aparece ahora implicado por el hecho de que el lenguaje es *mi* lenguaje, porque los meros signos se tornan en símbolos a través del *mi* pensar el sentido de la proposición (Wittgenstein, L. 2003, prop. 3.11). El solipsismo trascendental es compatible con el realismo empírico, en la medida en que no afirma que “yo soy la única persona que existe”, ni rechaza las proposiciones acerca de la realidad externa o de las otras mentes.

Dicho de otra manera, el establecimiento de los límites del mundo, a través de la correlación mundo-lenguaje, supone un sujeto pensante que establece una *relación proyectiva* entre unas partes (el signo proposicional) y otras (estados de cosas) de la realidad. Pero ese sujeto no puede ser parte del mundo. En definitiva, lo que iguala al solipsismo y al realismo es la posición extramundana del sujeto. “Mi mundo” se limita a “el mundo que mi lenguaje representa” (recuérdese que “La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites.” (prop. 5.61)), el que en principio está abierto a ser hablado por otros, sujetos a las mismas limitaciones. En consecuencia, Wittgenstein afirma:

Aquí se ve que el solipsismo, apurado hasta el final de forma estricta, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se contrae hasta convertirse en un punto inextenso y queda [*permanece; es bleibt; remains*] la realidad coordinada con él. (Wittgenstein, L. 2003, prop. 5.64)

El que siempre pueda decirse de un hecho que ocurre, “yo lo experimento” muestra algo, para el solipsista, que solamente mis experiencias son reales. El realista comparte de algún modo el planteo del solipsista, aunque en cambio sostiene que el mundo externo es independiente, y lo postula como la *causa* de mis experiencias. Sin embargo, el punto crucial es que yo puedo tener experiencias, es decir puedo decir “Yo experimento...”, sólo de lo que puedo describir. No es que tengo experiencias primero, luego las describo y reconozco como un rasgo de estas experiencias que ocurren u ocurrieron en mí, en la esfera de mi yo. No, describo un hecho *P*, con la proposición *p* cuyo sentido está dado en su relación proyectiva con el mundo, y es un rasgo lógico necesario de *p* que yo pueda

decir *veo o experimento p*. Por ello las consecuencias de esto quedan encapsuladas, ya que los límites de lo que se puede describir son un asunto de la lógica, de lo que se puede y no se puede expresar.

La identificación entre realismo y solipsismo siguió ocupando a Wittgenstein durante su período de transición. La coincidencia entre solipsismo trascendental y realismo empírico se juega en buena medida en la posibilidad de hacer lugar a las proposiciones sobre estados mentales de otras personas. Sin embargo, una consecuencia peculiar de este planteo parece ser que una proposición como: “Él tiene dolor” describe la conducta de dolor de la que yo soy consciente (que experimento), mientras que “Yo tengo dolor” se refiere directamente (sin mediación del yo) a mi experiencia. La combinación entre realismo y solipsismo tomó un giro algo distinto en el período de transición de Wittgenstein, donde el problema del solipsismo, –estudiado a la luz, por ejemplo, del problema de la posibilidad de imaginar un dolor que ocurre en una entidad diferente que yo mismo–, es rechazado en virtud de premisas semejantes a las que sostienen la crítica humana del yo. Puesto que carezco de una idea del yo en mi propio caso, y por tanto de un concepto general que me contendría a mí y a otros yoes, tampoco tengo, en consecuencia, idea de una relación entre el yo y un estado mental. De allí que Wittgenstein se haya visto seducido, y atormentado, en el período de transición, por una combinación entre solipsismo y conductismo, expresada en la adopción de la notación lichtemberguiana (ver Wittgenstein, L. 1997a, § 58) según la cual las oraciones sobre estados mentales en primera persona (“Tengo dolor de muelas”) se transcriben por el neutro “hay dolor de muelas” y “estoy pensando” por “se está pensando” mientras que las atribuciones de sensaciones a otros dan lugar a enunciados como: “El cuerpo de A se conduce de manera semejante a cómo se conduce X cuando hace dolor” donde “X” es un nombre para lo que ordinariamente llamaríamos “mi cuerpo”. Esta disolución del solipsismo era, en verdad, muy costosa, ya que la malla conceptual que se tejía disgregaba el concepto de estado mental al punto de que “dolor” venía a significar siempre “dolor de X”, donde “X” = “el que habla”, es decir, “dolor” significaba siempre “mi dolor”.

La fusión de solipsismo y realismo sólo llegó a fracturarse cuando Wittgenstein logró reemplazar la pregunta “¿qué es el yo?”, para plantear la cuestión en términos de la función o los efectos que las atribuciones de estados mentales y de significado, desempeñan en nuestras vidas. Ello supuso la fusión entre el plano ontológico y epistemológico en la ontología básica de los juegos de lenguaje que comentamos al comienzo de esta sección. El rodeo, mínimo, que acabamos de hacer por el desarrollo del pensamiento de Wittgenstein sobre la cuestión del sujeto tiene el propósito de poner en primer plano un aspecto de su pensamiento muchas veces desatendido.

En trabajos anteriores suscribimos a la distinción entre un Wittgenstein “oficial” y uno “no oficial” que de manera convergente trazan Rush Rhees y Saul Kripke (ver nuestros 2010 y 2011a, ver también Torres, J. 2010). El Wittgenstein oficial es el de conclusiones como la ya claramente expresada en *Cuaderno azul* (1933): “pensar es operar con signos” (ver Wittgenstein, L. 1994, 33 y 43-44) y el de aforismos como “Un ‘proceso interno’ necesita criterios externos” (1999, § 580). El Wittgenstein tardío está inclinado, como indicamos, a cuestionar las propuestas de condiciones constituyentes del significado señalando que las mismas no alcanzan a ser suficientes para fundar o constituir lo que pretenden, y que las mismas no son siquiera necesarias. Puesto que las figuras examinadas con más detalle son las propuestas mentalistas, pudo parecer que Wittgenstein proponía un fundamento alternativo, un fundamento mundano, conductual y social. Frente a ello hay que indicar que Wittgenstein reemplaza el cuadro tradicional, en el cual se buscan las condiciones en el mundo que justifican las expresiones semánticas o mentalistas al hacerlas verdaderas, por un cuadro alternativo, en el cual se examinan las condiciones bajo las cuales la enunciación de ciertas formas verbales tiene *consecuencias*. El Wittgenstein no oficial, en cambio está preocupado por cuestiones como

la diferencia que introduciría en el uso del lenguaje que alguien no pudiera referir la experiencia del significado de una palabra ambigua a momentos y duraciones definidas, o como lo presenta el prologuista de los *Cuadernos* “¿o bien la percepción del significado cae fuera del uso del lenguaje?” (Rhees, R. 1994, 23). De acuerdo a Rhees, se trata de una cuestión clave, ya que mientras persista la ausencia de una respuesta taxativa a estas preguntas, “la gente seguirá pensando que tiene que haber algo parecido a una interpretación. Seguirá pensando que si (algo) es lenguaje, tiene que significar algo para *mí*.” (Rhees, R. 1994, 23).

Al tratar la cuestión del sujeto, la cuestión del yo, Wittgenstein realiza un movimiento en línea con lo que acabamos de comentar, indica que una forma verbal como “Tengo dolor” (“*Ich habe Schmerzen*”) no debe elucidarse en términos de una condición externa a la enunciación de esta forma verbal que la haría verdadera. Así en *Investigaciones filosóficas* § 404 indica que con esta expresión no hacemos referencia a una persona:

Quando digo “siento dolor”, no señalo alguna persona que siente ese dolor, puesto que en cierto sentido no sé en absoluto quién lo siente. Y esto se puede justificar. Pues sobre todo: de hecho, yo no dije que tal o cual persona siente dolor, sino “siento...” [*ich habe*]. Bien, con ello no nombro a ninguna persona. Como tampoco lo hago cuando me quejo de dolor. Aunque el otro infiere por los quejidos quién siente dolor (Wittgenstein, L. 1999, § 404)¹⁷.

Este párrafo nos ofrece algunos elementos para delinear el tratamiento wittgensteiniano del yo. “Yo siento dolor” es una expresión análoga a un quejido, de hecho, el examen de su aprendizaje por un individuo muestra que el mismo recorre la serie “expresión natural del dolor” (grito, llanto), “interjección” y finalmente “expresión ver-

17 Al deslindar el uso de yo de la nominación, Wittgenstein se está separando de la problemática tradicional. Para ésta, los nombres propios son referenciales y están asociados a criterios de identificación a los que se puede apelar para justificar su uso. Más aún, los nombres propios están expuestos a dos clases de error: la mala identificación (tomar una cosa por otra); y el fracaso en la identificación. La peculiaridad del uso de ‘yo’ es ser inmune a ambos tipos de error. La interpretación clásica es que hay un tipo de conocimiento (“acceso privilegiado a los estados mentales en primera persona”) que garantiza que no nos equivoquemos. Wittgenstein entiende, sin embargo, que esta inmunidad es un índice de que no son expresiones referenciales. Véase Bakhurst, D. 2001.

bal del dolor”, entre las cuales hay una diferencia en sus ropajes lingüísticos, pero una gramática análoga: todas son conductas de dolor (ver § 243). Ello es corroborado por la observación final: “el otro infiere por los quejidos quién siente dolor”; naturalmente, lo mismo se puede inferir a partir de la conducta de dolor que consiste en emitir la expresión “Tengo dolor”. La conducta de dolor, en este sentido amplio, proporciona criterios a través de los cuales se puede inferir o *saber* quién siente dolor: el comportamiento de alguien en la habitación (sus quejidos, sus gestos, sus declaraciones) me proporciona una base (una razón, justificación, o criterio) para saber *quién* siente dolor.

Por ello Wittgenstein se encarga de indicar que hay una asimetría entre las expresiones “Yo siento dolor” y “Él siente dolor” que, si bien pertenecen al mismo régimen por su gramática superficial, son profundamente heterogéneas en su uso (en su “gramática profunda”). Mientras que con la expresión “Él tiene dolor” identificamos a una persona y afirmamos algo acerca de la misma en base a criterios, la expresión “Yo siento dolor” no identifica a persona alguna y no es proferida en base a criterios. Esto último se clarifica a través de la analogía entre quejidos y expresiones de dolor en primera persona. Que éstos no se apoyan en la identificación de una persona, se muestra mediante un ejemplo que pone de manifiesto el carácter superfluo de la expresión “yo”, justamente a través de una conducta verbal de dolor que reniega del saber que presumiblemente sostendría el uso de la expresión “yo”, pero que, así y todo, tiene los mismos efectos: “Uno podría imaginarse que alguien se quejara: “Alguien siente dolor –¡no sé quién!”– por lo que acudiríamos en auxilio del que se está quejando.” (1999, § 407). La expresión quejosa permite identificar al sujeto doliente, ¡lo que no se vería afectado si el propio sujeto doliente no pudiera identificarse con certeza como portador del dolor!

Ahora bien, el ejemplo que acabamos de considerar ilustra el carácter superfluo de la expresión “yo”, sin embargo, habremos de reconocer que el ejemplo es bien extraño. De hecho, Wittgenstein indica a continuación:

“¡Pero no dudas de si eres tú o el otro quien siente dolor!” –La proposición “No sé

si soy yo o el otro quien siente dolor” sería un producto lógico, y uno de sus factores sería: “No sé si siento dolor o no” – y ésta no es una proposición con sentido (1999, § 408).

Esta es una cuestión interesante, porque nos permite introducirnos en la gramática de la noción del “yo”, lo que a mi juicio echa luz sobre lo que Althusser denomina “interpelación” y “funcionamiento de la categoría de sujeto” consideradas a nivel de la “ideología en general” (ver *supra* nota 11). Un poco antes en el texto de las *Investigaciones*, en §§ 246 y 247, Wittgenstein había considerado las oraciones: “Sólo yo puedo saber realmente si siento dolor” y “Sólo tú puedes saber si tuviste la intención” indicando que las mismas tienen un uso en nuestros juegos de lenguaje como *proposiciones gramaticales*, es decir, proposiciones que explican el uso de estas expresiones. Las oraciones en cuestión podrían utilizarse para explicarle a alguien el significado de la palabra “dolor” o de la palabra “intención”, y aquí lo importante es comprender que no lo estaríamos “informando” acerca de un hecho (qué es un dolor, qué es una intención), sino que lo estaríamos instruyendo en la manera en que usamos las expresiones. La aparición de “saber” en el contexto de una oración gramatical, tan desconcertante desde un punto de vista filosófico, es clarificada por Wittgenstein: “quiere decir aquí que la expresión de incertidumbre carece de sentido” (§ 247). En § 251 Wittgenstein indica que no podemos imaginarnos lo contrario de una proposición gramatical. Por ejemplo, no podemos imaginar lo contrario de “Toda vara tiene longitud” y ello es así, no porque con ella ingresemos en el terreno de los hechos necesarios, que no podrían ser de otra manera, sino porque las varas son la clase de cosas (paradigmas, herramientas de los juegos de lenguaje) que utilizamos para explicar el significado de “longitud”. Un poco antes Wittgenstein había indicado: “Hay una cosa de la que no puede decirse ni que es de 1 metro de longitud ni que no es de 1 metro de longitud, y es el metro patrón de París. –Pero con ello, naturalmente, no le he adscrito ninguna propiedad maravillosa, sino sólo he señalado su peculiar papel en el juego de medir con la vara métrica.” (1999, § 50). Lo contrario de una proposición gramatical no se puede imaginar (o lo

que es lo mismo: una proposición gramatical no se puede negar) no porque sean la representación de un hecho necesario súper rígido¹⁸, sino debido a que son “convenciones” de fondo, más allá de las justificaciones.

Consideremos este punto, ¿qué es para una convención estar más allá de las justificaciones? Retomando el ejemplo de § 407, podríamos decir que, si bien la capacidad para identificar al sujeto doliente, la realización de enunciados con “dolor” en tercera persona, no se vería impedida por la dificultad de parte del emisor para identificar al doliente, habría, sin embargo, consecuencias para quien la profiriera. En § 288 Wittgenstein indica: “si alguien dijese “No sé si es un dolor lo que tengo o es algo distinto”, pensaríamos algo así como que no sabe lo que significa la palabra castellana “dolor” y se lo explicaríamos.” (ver también § 85 sobre la conexión entre falta de duda (*certeza*) y seguir una regla).

De acuerdo a Wittgenstein, las expresiones se enseñan mediante instrucción, a partir de un conjunto de reacciones primitivas que son parte integrante de nuestra forma de vida. El carácter primitivo de las reacciones se culturiza por la instrucción (que opera el reemplazo de las conductas de dolor, de los modos de manifestación y de las circunstancias, por ejemplo) pero no se modifica en cuanto tal¹⁹, en particular porque, a partir de la enseñanza de nuevas conductas de dolor, dicho carácter primitivo queda sostenido por una estructura simbólica, es decir, por el juego de lenguaje en el que se insertan²⁰. Utilizar sin criterios algunas expresiones, en continuidad con el carácter primitivo de las reacciones primarias que conforman nuestra forma de vida, no es, para el juego de lenguaje, un defecto, sino algo operado y estimulado por el mismo: “Usar una palabra sin justificación (*Rechtfertigung*) no quiere decir usarla injustamente (*Unrecht*)” (Wittgenstein, L. 1999, §289). Así, por ejemplo, la expresión “No sé si soy yo u otro quien siente

dolor” no es un enunciado falso. De tratarse de un enunciado falso, tendríamos que reconocer como verdadero al enunciado “Sé quién siente dolor (al decir “siento dolor””, y entonces deberíamos poder preguntar por las razones (criterios, justificaciones) de este saber. Antes bien, se trata de un enunciado que *carece de sentido*, porque las expresiones seguras, esas que al hablante “se le escapan”, son un paradigma con el que se entrelaza el uso del término “yo”, de manera que, como en los otros casos que consideramos, no cabe imaginar lo contrario.

En cierto modo, la conexión conceptual entre la seguridad práctica y el uso de las expresiones realizada en proposiciones gramaticales por medio de la expresión “saber” es correcta aunque inexacta. Es como si se dijera que se puede sacar un tornillo con un cuchillo, y entonces alguien pensase que se puede cortar el tornillo con el cuchillo. De manera análoga: “Sé que soy yo quien siente dolor” no muestra un hecho, sino un rasgo del uso de las expresiones, donde “saber” indica: no se puede dudar, porque a quien duda si siente dolor no lo calificamos como sujeto, como “yo doliente”, este es el límite de la justificación. La gramática que se enseña con “sólo tú puedes saber si tienes dolor” no remite entonces a un fundamento (porque lo sabes, debido a un fundamento al que accedes en tu interioridad, no lo dudas), sino que una descripción más adecuada de su uso es: “porque no dudas al manifestar tus estados mentales, sabes que es el yo, si lo dudarás, ya no lo sabrías”.

Por otra parte, Wittgenstein parece encontrar en los propios juegos de lenguaje una explicación de recubrimiento de su lógica, bajo la forma del sujeto como origen. Ello nos parece particularmente claro en el estudio del uso de expresiones en pasado como “Yo quería entonces decir”, “me refería a...” y “significó para mí...”. Lo que es peculiar de estas expresiones es que las mismas parecen remitir a actos mentales puntuales que constituirían el querer decir, el referirse a, o el

18 En 1999, § 295, Wittgenstein vuelve esta idea: “los hechos de la filosofía son modismos ilustrados”.

19 “No identifico, ciertamente, mi sensación mediante criterios, sino que uso la misma expresión. Pero con ello no termina el juego de lenguaje, con ello comienza” (1999, § 290).

20 Aquí es pertinente realizar una precisión: en la medida en que la noción de forma de vida no se puede caracterizar en términos puramente biológicos, sino que guarda una relación interna con los juegos de lenguaje históricamente desarrollados (véase 1999, § 143 donde Wittgenstein indica a propósito de estas reacciones primitivas adjudicables a una forma de vida: “Y ya hay aquí una reacción normal y una anormal por parte del aprendiz.”).

tener significado para alguien. En el *Cuaderno azul* Wittgenstein da un ejemplo interesante del tipo de dificultad a que estas expresiones dan lugar. Allí sostiene:

Si alguien hubiese dicho “Napoleón fue coronado en 1804” y nosotros le preguntásemos: “¿Se refería usted a la persona que ganó la batalla de Austerlitz?”, él podría decir: “Sí, a él me refería.” Y el uso del imperfecto “refería” [*meant*] podría hacer que pareciera como si la idea de que Napoleón ganó la batalla de Austerlitz tuviese que haber estado presente en la mente del hombre cuando dijo que Napoleón fue coronado en 1804 (1994, 69).

Al presentar a este tipo de usos lingüísticos, Wittgenstein indica que son aquello que “hace que parezca que la conexión entre nuestro pensamiento (o la expresión de nuestro pensamiento) y la cosa sobre la cual pensamos tiene que haber subsistido *durante* el acto de pensar” (1994, 69). Al efecto retroactivo desatado por la seguridad con la que se produce la respuesta debe apelarse para comprender mejor la tendencia que llevó a Agustín a postular a un sujeto de discurso como origen del discurso²¹. Sin embargo, cuando observamos la gramática de estas expresiones más en detalle, podemos apreciar que este “saber”, constitutivo del yo, configura un fundamento, pero no para el yo, sino para otros, que pueden, a partir de las evidencias exhibidas en la práctica, atribuirle el carácter de sujeto de pensamiento.

Consideremos algunos ejemplos más:

“Antes te interrumpieron; ¿sabes todavía lo que querías decir?” – Si resulta que lo sé y lo digo, ¿significa esto que ya antes lo había pensado, sólo que no lo había dicho? No. A menos que tomes la seguridad con la que continuó la proposición interrumpida como criterio de que el pensamiento ya estaba listo entonces. (1999, § 633)

El ejemplo nos parece interesante, porque confronta dos construcciones de la gramática de

la expresión “el pensamiento ya estaba listo entonces”. En la primera se busca una condición en el mundo que opera como fundamento del saber lo que se quiere decir. En la segunda construcción de la gramática de esta expresión, aquella a la que Wittgenstein a todas luces suscribe, la falta de fundamentos (criterios) del hablante, manifestada en su seguridad, se convierte en “fundamento” para que otros puedan decir que el pensamiento ya estaba listo entonces.

Esta articulación nos parece aún más clara en el siguiente ejemplo:

“Sé exactamente lo que quería decir”.
Y, sin embargo, yo no lo había dicho. –Y, sin embargo, no lo leo en ningún otro proceso que haya tenido lugar entonces y del que me acuerde.

Y tampoco interpreto la situación de entonces y su prehistoria. Pues no reflexiono sobre ella y no la juzgo. (1999, § 637)

Es decir, la gramática de “Sé exactamente lo que quería decir” no tiene fundamentos en primera persona del singular, no se emite en base a “criterios”, pero su emisión, en ciertas circunstancias, es un fundamento, no para el hablante, sino para otros, que pueden decir: “sabe lo que quiere decir”, y que a través de este tipo de declaraciones, o de la omisión de su negación, sostienen al que habla en su condición de hablante.

Este punto ha sido clarificado por Kripke en su interpretación de Wittgenstein. En efecto, este autor ha mostrado que en la elucidación gramatical wittgensteiniana las atribuciones semánticas y de estados mentales funcionan como “ritos de pasaje”, a través de los cuáles alguien recibe un estatus social. Una situación pedagógica ilustra esta situación. Durante la enseñanza de la suma, una de las condiciones a las que el maestro atenderá para atribuir el enunciado “Juan suma” es la destreza de Juan al realizar cálculos, es decir, la seguridad práctica, la ausencia de dudas acerca de cómo continuar junto con la provisión de la respuesta adecuada. Por su parte, una vez recibido el estatus de poseedor del concepto, el individuo puede dar por buenas, por correctas, las respuestas que se *siente confiado* a dar, sin más justificación que

21 Véase el estudio del “efecto de lo preconstruido” en Pêcheux, M. 1997, 164.

esa, estando en esto sin embargo sujeto a la corrección por otros²².

Asimismo, cuando se trata de enunciados condicionales, Kripke indica que allí donde la concepción mentalista tradicional señala que “porque comprendemos el mismo concepto actuamos del mismo modo”, donde el énfasis está puesto en el antecedente del condicional (comprendemos), la elucidación terapéutica señala la primacía de la práctica, haciendo lugar a la prioridad de la aplicación. Los condicionales semánticos se elucidan, finalmente, bajo la forma de un condicional contrapuesto, de lo que sería un ejemplo: “si no responde 125 al problema 57+68, entonces no ha estado sumando”, o en una versión un poco más refinada: “si no actuamos del mismo modo (de manera reiterada) entonces no (decimos que) comprendimos el mismo concepto”. Lo que va entre paréntesis en esta fórmula intenta indicar que la misma no funciona de manera algorítmica, sino de manera aproximada (es *a menudo* suficiente que X no actúe como lo esperamos para que digamos que X no sigue la regla, etc.). Queda allí un espacio indeterminado, y por ello potencialmente de disputa.

Hagamos un balance de lo que hemos presentado. El nuevo marco en el que Wittgenstein coloca las elucidaciones gramaticales implica desarmar las dificultades relacionadas con la disgregación de los conceptos mentales que se entreveía en el *Tractatus* y que salía a plena luz en el período de transición. Lo que la terminología lichtembergiana introduce es el escepticismo acerca de que el yo sea una entidad que posee o en la que inhiere las sensaciones y estados mentales, y generalizando, la desconfianza general acerca de la idea de que una entidad posee una sensación. Por ello, la dificultad con la que se enfrenta el solipsismo no es la de no poder establecer que hay dolor en otras mentes, o que no lo hay en las piedras, sino un problema concerniente a la significatividad de las expresiones:

si se formulan enunciados como “hay dolor en el brazo de López” o “hay dolor en la piedra” esto parece querer decir que siento dolor en un cuerpo distinto que el mío (ver Kripke, S. 1989, 131).

El problema es que, mientras conservamos la elucidación del sentido de las proposiciones en términos de condiciones de verdad, da la impresión de que al decir “él tiene dolor” lo que quiero decir es que él tiene el mismo estado que hace verdadero “Tengo dolor” cuando lo profiero yo. Tengo, efectivamente, a partir de mi propio caso experiencia de lo que es que ‘haya un dolor’, pero no tengo idea de un yo que posea este dolor, ni tampoco, en consecuencia, de lo que sería que hubiera un dolor como éste, salvo que perteneciente a una mente distinta de la mía. De esto se seguiría la asignificatividad de las atribuciones de dolores a otros, las que podrían ser reemplazadas, sin pérdidas, por un enunciado conductista.

La respuesta a esta dificultad ya la hemos examinado, ya que de allí proviene el énfasis puesto en denegar el estatus de saber a las manifestaciones de estados mentales en primera persona: no aplico un predicado (‘dolor’) a un objeto entre otros llamado ‘yo mismo’. El nuevo cuadro propuesto en reemplazo del viejo marco representacionista estudia las condiciones bajo las cuales las emisiones pueden ser realizadas legítimamente, por una parte, y las circunstancias bajo las cuales ordinariamente poseen *efectos*. Con ello deja de ser fatal para la significatividad de estas expresiones la carencia de hechos correspondientes. En consecuencia, qué es lo que cuenta cómo aplicar la regla en nuevos casos de la misma manera, se determina por la práctica (ver Kripke, S. 1989, 136).

Con todo, en su interpretación, Kripke desarrolla un conjunto de observaciones interesantes a partir del siguiente fragmento de las *Investigaciones*:

22 El siguiente párrafo introduce claramente la dualidad de perspectivas: “Para que pueda parecerme que la regla ha producido todas sus consecuencias por anticipado, éstas tienen que ser para mí obvias. Tan obvias como es para mí llamar “azul” a este color. (Criterios de que esto sea para mí ‘obvio’).” (Wittgenstein, L. 1999, § 238). Para quien comprende una regla las consecuencias se siguen naturalmente de la misma. A su vez, al juzgar si otro comprende la regla, se ha de tener en cuenta de si las consecuencias de la regla se siguen también para él naturalmente, si posee seguridad práctica al extraer las consecuencias de la regla, es decir, al realizar los juicios de los que decimos que son consecuencia de la regla, de manera que la ausencia de duda, la seguridad práctica, junto con el acierto en las respuestas constituyen los “criterios de que algo es obvio para alguien”.

Al juego de lenguaje con las palabras “él tiene dolor” no pertenece sólo – se quisiera decir – la figura de la conducta, sino también la figura del dolor. O: no sólo el paradigma de la conducta, sino también el del dolor. –Decir “La figura del dolor interviene en el juego de lenguaje con la palabra ‘dolor’” es un malentendido. La imagen del dolor no es una figura y esta imagen tampoco es reemplazable en el juego de lenguaje por algo que llamaríamos una figura. – La imagen del dolor interviene perfectamente en cierto sentido en el juego de lenguaje; sólo que no como figura (Wittgenstein, L. 1999, § 300).

La interpretación de este párrafo es compleja. Si se comprende ‘figura’ como en el *Tractatus*, es decir como la representación de un hecho, este párrafo estaría haciendo alusión a la dificultad de ‘imaginar el dolor de otro de acuerdo con el modelo del mío’. Pero, ¿no puede entrar la imagen del dolor en el juego de lenguaje de modo distinto que como una figura? Kripke da una interpretación interesante, la imagen del dolor entra en la formación y en la calidad de la actitud hacia quien sufre:

puedo ponerme imaginativamente a *mí mismo* en lugar de quien sufre, y mi capacidad para hacerlo le da a mi actitud una calidad de la que carecería si no hubiera aprendido más que un conjunto de reglas acerca de cuándo atribuir dolor a otros y cómo ayudarlos. En verdad mi capacidad para hacer esto forma parte de mi capacidad para identificar algunas de las expresiones de estados psicológicos –me ayuda a identificar a éstos simplemente como expresiones de sufrimiento, no a través de una descripción fisicalista independiente de ellas (Kripke, S. 1989, 140).

Este es un paso interesante, puesto que, el fenómeno que hemos explorado y reconocido en la primera persona, su confianza infundada que se revela en su reverso de la tercera persona, como fundamento y criterio, parece exceder dichos límites para extenderse también a los ju-

cios sobre dolor realizados en tercera persona. A raíz de ello vemos cómo el aspecto “objetivo” de los conceptos mentales, de acuerdo al cual “Un ‘estado interno’ requiere criterios externos”, de lo que parece desprenderse que la atribución a otros del estado se realiza siguiendo reglas, se ve desafiado, en la medida en que el registro temporal de la experiencia interviene de algún modo, aunque no como constituyente o fundamento, en la conformación de una capacidad de seguir una regla. Lo interesante del caso es sobre todo su poder expansivo, que sugiere que la relación entre el Wittgenstein oficial y el no oficial debe considerarse como más íntima de lo que parece a primera vista. Es la correlación entre el aspecto objetivo del juego de lenguaje, sus criterios y reglas, y el aspecto subjetivo (al que cabría calificar, naturalmente, de sujetado, descentrado, o bien “jugado”), la que se revela como más íntima de lo que parecía en un primer examen.

Subjetividad y política

El descentramiento del sujeto implicado en las posiciones que venimos de reseñar no deja de suscitar cuestionamientos en relación a las consecuencias quietistas o reproductivistas que se siguen o parecen seguirse del mismo, especialmente debido a su rechazo de la idea de que los agentes sociales puedan trascender sus condiciones sociales conscientemente para determinar sus propias acciones²³. Una pregunta parece imponerse irremediamente: ¿qué hacer, políticamente hablando, si los hombres no son más que “soportes” de estructuras? De hecho, el movimiento de descentramiento del sujeto ha producido reacciones diversas en el campo de los estudios sociales, pero su impugnación con seguridad no está disociada del renacimiento del “individualismo metodológico” y de la teoría de la acción racional, según la cual las únicas explicaciones válidas serían aquellas provistas en términos de elecciones individuales conscientes (ver Montag, W. 2003, 4). Queremos presentar en esta sección algunas reflexiones sobre este punto, para lo que nos valdremos de algunos desarrollos realizados en el campo del althusserismo, en los que encontramos la ocasión para hacer un uso ulterior del pensamiento de Wittgenstein.

23 Véase la objeción de E. P. Thomson 1995 y la de John Lewis, abordada en Althusser, L. 1974.

En primer lugar, hay que indicar que, si bien la densa reflexión teórica que hemos reseñado las pone a nuestro juicio más allá de las mismas, estas objeciones no se deben exclusivamente a una mala lectura de los textos althusserianos, en particular de “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”. La publicación de *Sur la reproduction* en 1995, el texto del cual fue extractado el ensayo sobre la ideología, tiene un enorme interés, ya que, como indica Montag, “una comparación entre el texto publicado sobre los aparatos ideológicos de estado y las secciones correspondientes de *Sur la reproduction* muestran que Althusser quitó sistemáticamente las referencias a los aparatos ideológicos como lugares de lucha antes que como máquinas para la reproducción de las relaciones de producción y explotación. Él eligió así presentar una teoría funcionalista de la ideología por razones tácticas, demostrando la dificultad de la revolución frente a la materialidad de la ideología” (Montag, W. 2003, 156). Ello no implica eliminar la posibilidad de otras lecturas, en particular hemos intentado realizar una lectura de este texto a la luz de la noción de sobredeterminación, sino reconocer que ciertos énfasis presentes en los textos no han dejado de producir efectos, marcados por las opciones tácticas con las que fueron presentados.

En un texto redactado en 1978 y luego incluido como apéndice a la traducción inglesa de *Las Vérités de la Palice* en 1982 “Sólo hay causa de aquello que falla o el invierno político francés: comienzo de una rectificación” Michel Pêcheux reflexiona sobre la relación de su trabajo con el texto de Althusser sobre ideología. Allí Pêcheux indica con claridad la aporía en la que quedó entrampada la reflexión althusseriana por haber designado teóricamente la materialidad y la eficacia de la ideología, al haber puesto sobre el tapete lo que Pêcheux denomina “la peste del asujetamiento”. Las opciones que comentamos en el párrafo anterior, realizadas en el momento de extractar el artículo sobre la ideología y los aparatos ideológicos de estado, hablan explícitamente del carácter de intervención política de dicho texto, destinado a hacer visible, en el interior de las prácticas del movimiento obrero, la penetración que las evidencias de la ideología burguesa podían obtener, precisamente, así corre el argumento, por la evidencia que las torna impensables. Según Pêcheux, entonces, el

propio texto de Althusser, concediendo incluso los énfasis funcionalistas del mismo de acuerdo a la lectura de Montag, constituía en efecto una respuesta a la pregunta ¿qué hacer?, realizando la acción de designar teóricamente el asujetamiento. Sin embargo, la principal reacción frente a esta *intervención política* fue reducirla al carácter de una mera *intervención teórica*, lo que llevó a denunciar a Althusser como cómplice de lo que estaba descubriendo, es decir, nombrando y designando. Consecuentemente se intentó hacer del althusserismo: “un pensamiento del Orden y del Amo, que se instituye por una doble circunscripción: de la Historia, (enclaustrada en la reproducción) y del Sujeto (reducido al autómatas “que marcha sólo”)” (Pêcheux, M. 1997, 297).

El mismo Pêcheux sitúa su propia intervención en dicha coyuntura. *Les vérités de La Palice*, que apareció en 1975, pudo, apoyándose en algunas observaciones finales del artículo de Althusser sobre los aparatos ideológicos como sede o motivo de la lucha de clases, caracterizar a la lucha ideológica como un proceso de *reproducción-transformación* de las relaciones sociales (Pêcheux, M. 1997, 141 y ss.). Consecuentemente también, su apuesta teórica en esa obra estuvo ligada a la investigación del modo en el que el sujeto es producido:

como históricamente capaz –bajo ciertas condiciones esencialmente ligadas a la aparición de la teoría marxista-leninista– de volverse contra las causas que lo determinan, porque las aprende teóricamente, de buen o mal grado. Llegué así, hacia el final de *Las Vérités de La Palice* a delinear el fantasma de un extraño sujeto materialista que efectúa “la apropiación subjetiva de la política del proletariado”. (Pêcheux, M. 1997, 298).

Sin embargo, en el texto de 1978 que comentamos, Pêcheux realiza una autocrítica de su apuesta teórica anterior: reconoce la simetría de este sujeto paradójico de la práctica política del proletariado con el sujeto de la práctica política burguesa. La apuesta teórica giraba en torno a la *exterioridad* del marxismo-leninismo en relación a la práctica del proletariado, ya que este supuesto era aquello a lo que había que apelar para fundar la posibilidad de reencontrar

el absurdo debajo de la evidencia, y hacer así posible una pedagogía de la ruptura de las identificaciones imaginarias en las que se encuentra el sujeto. Pêcheux carga en su autocrítica contra este procedimiento, considerando que manifiesta una inclinación “típicamente platónica” desarrollada en la serie:

- 1) El mecanismo ideológico de interpelación-sujeción;
- 2) El borramiento (olvido) de cualquier trazo detectable de este mecanismo en el sujeto pleno que es producido en el mismo;
- 3) la rememoración teórica de tal mecanismo y de su apagamiento, en una especie de anamnesia de porte marxista-leninista de la cual resultaba la noción de “apropiación subjetiva” a título de efecto práctico. (Pêcheux, M. 1997, 299)

Al hacer el diagnóstico de su posición, Pêcheux cuestiona el idealismo del primado de la teoría sobre la práctica implícito en la opción por el pedagogismo y el teoricismo. Pero señala además un problema relacionado con la relación entre ego y sujeto en la teoría de la interpelación. Ya hemos visto tomar posición a Althusser al respecto en sus notas sobre la teoría del discurso. En este punto Pêcheux se distancia de su maestro, manifestando la necesidad de diferenciar teóricamente entre el yo y el sujeto, distinción oscurecida o directamente denegada en *Les vérités*. En consecuencia, al realizar el tratamiento de la forma sujeto muy pegada al tratamiento del yo (la “forma sujeto” de la ideología jurídica burguesa), el funcionalismo y reproductivismo explícitamente rechazados de la teoría althusseriana de la ideología, retornaban implícitamente bajo la forma de una “génesis del yo”, de un yo que corresponde a la figura de la ideología jurídica burguesa. Se acababa por ceder, indica Pêcheux, a las ilusiones del poder unificador de la conciencia constitutivas de ese yo que la teoría de la sujeción por la ideología había contribuido a cuestionar. Al respecto indica Pêcheux:

Así se evitó, con la mayor obstinación filosófica posible, el hecho de que el *non-sens* del inconsciente, en el que la interpe-

lación encuentra cómo engancharse, *nunca* es *enteramente* recubierto u obstruido por la evidencia del sujeto-centro-sentido que es su producto, porque el tiempo de la producción y del producto no son sucesivos, como para el mito platónico, sino que están inscriptos en la simultaneidad de una lucha, de una “presión” por la cual *non-sens* inconsciente no deja de regresar en el sujeto y en el sentido en el que pretende instalarse. (Pêcheux, M. 1997, 300)

No hay entonces un proceso definido de constitución del sujeto, una ontogénesis, luego de la cual los sujetos “marchan solos”, sino que hay más bien un proceso frágil marcado por una lucha u oscilación *continua*, en el marco de la cual se constituye la senda por donde los sujetos marchan, solos en apariencia.

El remedio propuesto proviene de profundizar la reflexión sobre la relación entre el sujeto, el sinsentido, el inconsciente, el yo y el sentido. La clave es distinguir el olvido (platónico) de la represión (*recalque*) psicoanalítica. En este sentido Pêcheux puntualiza que:

al platonismo le falta radicalmente el inconsciente, es decir, la causa que determina al sujeto exactamente donde el efecto de la interpelación lo captura. Lo que falta es esa causa, en la medida en que ella se manifiesta incesantemente de mil maneras (lapsus, acto fallido, etc.) en el propio sujeto, pues los rastros inconscientes del significante no son jamás “apagados” u “olvidados”, sino que trabajan, sin desplazarse (*sem se deslocar*), en la pulsación entre sentido/*non-sens* del sujeto dividido (Pêcheux, M. 1997, 300).

Ello implica reconocer, como lo hizo Pêcheux en *Les Vérités*, que el sentido surge del sinsentido por el movimiento carente de origen y finalidad del significante, o lo que es lo mismo, implica aceptar el primado de las sustituciones metafóricas sobre el sentido. Pero la autocrítica viene a señalar la necesidad de destacar el punto que había quedado oscurecido en esa obra: “que ese deslizamiento [del significante] no desaparece sin dejar rastros en el sujeto-ego de la forma ideológica, identificada con la evidencia del

sentido” (1997, 300). El sujeto no puede pensarse como uno, pues aunque usualmente, y no por azar sino por necesidad, se piense espontáneamente como fuente de sus actos y de sus palabras, emergen de tanto en tanto (retornan) para el propio sujeto, bajo las formas del sueño, del acto fallido, del lapsus o del chiste, algo venido de otra parte, que “habla” en esas ocasiones, un discurso del que el sujeto-ego no se reconoce como productor, sino que queda relegado como testigo de un proceso que ocurre en él.

En resumidas cuentas, la autocrítica de Pêcheux viene a decirnos que al reconocer conceptualmente el mecanismo productor de la ilusión de un sujeto pleno en el que nada falla, repensando la teoría de la ideología, a la que Pêcheux le añadió la comprensión del funcionamiento discursivo, hubo de pagar un costo: el de quedar cautiva de la ilusión de un ego-sujeto-pleno, a la que no pudo evitar tomar demasiado en serio.

Para paliar esta situación, Pêcheux se ve llevado a reconocer que no hay ritual (interpelación ideológica incluida) sin fallas:

Llevar hasta el fondo la captación de la interpelación ideológica como ritual implica reconocer que no hay ritual sin fallas; desfallecimiento y brechas, “una palabra por otra” es la definición de la metáfora, pero es también el punto en el que el ritual se astilla en el lapsus (y lo mínimo que se puede decir es que los ejemplos son abundantes, sea en la ceremonia religiosa, en el proceso jurídico, en la lección pedagógica o en el discurso político...) (Pêcheux, M. 1997, 300-301).

Las conclusiones que Pêcheux extrae de este planteo no son que el lapsus o el acto fallido

son las condiciones históricas de la constitución de las ideologías dominadas, como podría pensarse, sino que la ideología debe pensarse por referencia al registro de lo inconsciente, porque allí radica una posibilidad de revuelta o cambio. Las conclusiones que Pêcheux extrae son las siguientes:

Si, en la historia de la humanidad, la revuelta es contemporánea de la explotación del plustrabajo es porque la lucha de clases es el motor de dicha historia.

Y si, en otro plano, la revuelta es contemporánea del lenguaje, es porque su propia posibilidad se sustenta en la existencia de una división en el sujeto, inscrita en lo simbólico (Pêcheux, M. 1997, 302).

Estas conclusiones pueden considerarse como una vuelta de rosca más sobre el problema de la sobredeterminación. En efecto, si como sostenía Althusser, la lucha de clases es la forma de existencia histórica de la explotación del trabajo, lo que dejaba de lado cualquier posición mecanicista, por su parte Pêcheux está pensando en contrarrestar las consecuencias reproductivistas que se siguen de un abordaje conjunto del fenómeno del discurso y de la ideología. Pêcheux intenta pensar el “asujetamiento”, plenamente consciente de que este pensamiento es por sí mismo una intervención teórico-política, pero intenta tomar ciertos recaudos como para que esta intervención política no se convierta en su contrario²⁴.

En textos posteriores Pêcheux logra ajustar su diagnóstico y desarrollar algunas herramientas conceptuales más afinadas para la tarea de pensar la resistencia y la política²⁵. En su último texto, “Discourse, structure or event?” una con-

24 Es importante mencionar que Pêcheux critica a Foucault en este texto por ser portador de un “biologismo larvado” que se manifestaría por ejemplo en *Vigilar y castigar*, a pesar de los méritos que el propio Pêcheux le reconoce (en particular, rectificar la distinción entre “interpelación ideológica” y “violencia represiva”), lo que le impediría hacer una distinción coherente entre los procesos de sujeción de los individuos humanos y los procesos de domesticación animal (Pêcheux, M. 1997, 301-302). Lo que está en cuestión, claramente, es el problema de la resistencia al poder o a la ideología dominante. Para la relación de Pêcheux con Foucault véase Gregolin, M. 2007, esp. 153 y ss. donde la autora contextualiza y cuestiona la validez de estas críticas de Pêcheux. Las mencionamos, además, porque críticas similares podrían surgir de una lectura apresurada de Wittgenstein. Más allá de la validez de estas críticas, las mismas son sintomáticas de la preocupación teórica que impregna los trabajos de Pêcheux.

25 Pêcheux está claramente preocupado por el dilema al que se enfrenta la izquierda luego de la victoria de Mitterrand: desconocer el carácter equívoco del acontecimiento de la izquierda en el poder, por un lado, o negar el propio

tribución en un coloquio en la Universidad de Illinois en 1983, propone una distinción crucial entre dos espacios discursivos, el uno donde las proposiciones funcionan estabilizadas, de manera que los objetos discursivos presentes en este espacio son relativamente independientes a nuestro discurso acerca de las mismas y otro espacio donde nuestro discurso afecta la propia entidad de los objetos discursivos. Puesto en otros términos, se trata de objetos que no son materia de interpretación (de un espacio discursivo donde la interpretación está prohibida, puesto que se dispone de procedimientos decisivos, por sí o por no, para la presencia o la ausencia, la posesión o no de una propiedad) y de un espacio donde la interpretación se confunde con la sustancia misma de los objetos. Pêcheux realiza, a propósito de este punto, una toma de posición interesante, ya que plantea la cuestión de lo real para ambas formas discursivas²⁶. Por una parte despliega sus sospechas acerca de la “unidad de lo real” en el ámbito discursivo de los objetos estabilizados lógicamente, debido a la heterogeneidad de los ámbitos que recubre (ciencias duras –matemática y física–; técnicas materiales y técnicas de gestión administrativa de los individuos) aunque todos ellos compartan una cierta operacionalización de lo real en términos de la exclusión de la interpretación, proponiéndose apresar lo real como imposibilidad: “Lo real es lo imposible... que sea de otro modo” (Pêcheux, M. 2008, 29)²⁷.

Lo que está en juego en esta discusión es la naturaleza de lo real en la historia, o bien, visto desde otro ángulo, la cuestión de la cientificidad del marxismo, tal como se la había entendido, en el sentido de si es posible organizar el conocimiento de la historia como un espacio lógico coherente integrado en un montaje sistemático de conceptos ligados a prácticas experimentales modeladas por dichos conceptos²⁸. El planteo de la pregunta por un imposible específico de la historia permite volver sobre los desdoblamientos de la lectura que marcan la historia del marxismo, para ver en ellos no tanto un problema relacionado con la apropiación de instrumentos pre-teóricos –lo que lleva a esperar que la teoría desarrolle sus propios instrumentos–, sino un “aplazamiento cuasi sistemático de la experiencia decisiva” (Pêcheux, M. 2008, 40), animándose a pensar los hechos de la historia más allá del rechazo marxista de la interpretación.

Si sugerimos que el análisis del discurso pêcheuxiano se embarca en un replanteo de la pregunta por el sentido del ser, es debido que la pregunta que formula: “¿hay lo real de la historia?” ya no inquiere, al cabo del replanteo, por la cientificidad de la historia entendida como la posesión de un imposible específico que excluya la interpretación, sino que la pregunta puede ahora parafrasearse con “¿hay lo real de las disciplinas de interpretación?”²⁹.

Pêcheux va a responder a esta cuestión en términos de la disyunción que titula el ensayo

acontecimiento, por el otro. Pêcheux distingue dos espacios discursivos diferentes, según veremos, que ofrecen mejores perspectivas de intervención en situaciones ambiguas como la mencionada. Ver Pêcheux 2008, 27.

26 En este punto el movimiento de Pêcheux puede analogarse, realizadas las salvedades del caso, con el replanteo de la pregunta por el sentido del ser en la hermenéutica contemporánea. Véase Karczmarczyk, P. 2007, “Introducción” y cap. 1.

27 Cabe señalar asimismo que esta heterogeneidad de procedimientos aunados bajo la forma de lo real ha tomado la forma de proyectos históricos de “unificación del saber”, ver Pêcheux identifica el momento de la escolástica aristotélica, el del rigor positivo y por último el de la ontología marxista (Pêcheux, M. 1997, 35-36). Sobre el mismo punto véase un tratamiento distinto y más amplio en Marí, E. 1990.

28 Esta caracterización de la ciencia como una combinación de escrituras conceptuales que operan una ruptura y de montajes experimentales modelados o producidos por las *necesidades intrínsecas* de la disciplina, resultado de la ruptura conceptual) aparece tempranamente en la reflexión pêcheuxiana. Véase la crítica a las ciencias sociales, en particular a la psicología social, debido a la simulación de una tal articulación entre “conceptos” y “herramientas” en Herbert, T. 1971 y un comentario de este texto en Henry, P. 2010.

29 “Interrogarse sobre la existencia de un real propio de las disciplinas de interpretación exige que lo no lógicamente estable no sea considerado *a priori* como un defecto, un simple agujero en lo real” lo que implicaría aceptar la existencia de “un real constitutivamente extraño a la univocidad lógica, y un saber que no se transmite, no se aprende, no se enseña, y que sin embargo, existe produciendo efectos” (Pêcheux, M. 2008, 43).

que estamos considerando, indicando la oscilación propia de este real histórico. Así Pêcheux nos impele a conservar a la lengua como lo real propio de las disciplinas de interpretación (lo contrario implicaría retroceder ante el descentramiento del sujeto operado por las disciplinas estructuralistas) pero reconociendo que la lengua está dividida entre los espacios mencionados, el de la manipulación de las significaciones estabilizadas y el de las transformaciones del sentido debido al recomienzo indefinido de las interpretaciones. Dicho de otro modo, se trata de reconocer al equívoco, la elipsis, la falta, la ambigüedad, “como hecho estructural del universo simbólico” (Pêcheux, M. 2008, 51)³⁰.

En su balance Pêcheux indica que la dificultad para reconocer el carácter paradójico del registro del sentido es una de las dificultades generales del movimiento estructuralista, y en particular que “este problema constituye uno de los puntos débiles de la reflexión althusseriana sobre los aparatos ideológicos de estado y de las primeras aplicaciones de esta reflexión en el dominio del análisis del discurso en Francia.” (Pêcheux, M. 2008, 65n).

La equivocidad de los enunciados manifestada por los objetos discursivos del segundo tipo pone sobre el tapete la presencia virtual de un discurso-otro en cualquier enunciado o secuencia, presencia virtual que hace eclosión explícitamente en el momento de la interpretación³¹.

El riesgo que acarrea este giro teórico es, como le gustaba decir a Pêcheux, que el mismo se dispare por “la línea de mayor inclinación”, que en este caso consiste en reintroducir, junto con la interpretación, al sujeto como un punto absoluto (ver Pêcheux, M. 2008, 57). Aquí conviene volver a insistir en el provecho de cruzar estas perspectivas con las de Wittgenstein: por la lucidez con la que percibió y advirtió acerca del compromiso de la noción de interpretación con la de un sujeto de discurso como origen, por un lado, pero tal vez principalmente, por la enseñanza de que si ‘interpretación’ va a tener un uso, una gramática, lo ha de tener tan bajo como el de cualquier otra palabra³².

Conclusión: sobredeterminación y discursividad

Para concluir, permítasenos hacer un recuento y plantear algunos interrogantes. En nuestro recuento debemos mencionar algunas coincidencias que nos estimulan a proseguir en la línea de indagación que propusimos en este trabajo. En primer lugar, encontramos una articulación entre el orden de la determinación objetiva y el orden de la subjetividad semejante en las dos perspectivas que consideramos. La determinación objetiva imposible aparece en ambos casos complementada por un elemento que el propio orden objetivo engendra como un borramiento

30 En un trabajo posterior, escrito en colaboración con Francois Gadet, estas observaciones se derivan de una relectura de Saussure que remite al *Curso* y a los anagramas, de las observaciones de Jakobson sobre el alcance general de la dimensión poética en la lengua y en la adopción del concepto lacaniano de “lalangue”, en especial a través del desarrollo que J. C. Milner realiza del mismo. Ver Gadet, F y Pêcheux, M. 1984, 30, 50-51, 52-61, 112 y 170.

31 “Este discurso otro, en cuanto presencia virtual en la materialidad descriptible en la secuencia, señala, desde el interior de esta materialidad, la insistencia de lo otro como ley del espacio social y de la memoria histórica, precisamente como el propio principio de lo real sociohistórico” (Pêcheux, M. 2008, 55).

32 Cabe mencionar, para seguir insistiendo en el provecho del cruce que proponemos, el trabajo de Pierre Achard sobre la memoria y la producción discursiva del sentido, donde Achard plantea algunos interrogantes como el del estatuto de lo implícito en el discurso, asociado al estatuto de la memoria social, al que intenta pensar discursivamente, esto es, no en términos de una presencia virtual dotada de poderes explicativos (lo implícito como una memorización previa de ciertos sintagmas cuya explicitación sería una paráfrasis controlada por la misma), sino en términos de un proceso discursivo que produce como efecto esa presencia virtual, retomando así, o tal vez radicalizando algunas intuiciones de Pêcheux asociadas al concepto de lo “preconstruido” (ver Pêcheux, M. 2010, 52). Sobre el final de su trabajo Achard resume así sus propósitos: “Lo que propongo en este texto es un modelo de trabajo del analista que intenta dar cuenta del hecho de que la memoria supuesta en el discurso es siempre reconstruida por la enunciación. La enunciación, entonces, debe ser considerada no como adviniendo del enunciadador, sino como operaciones que regulan el encargo, es decir, la reconsideración y la circulación del discurso.” (Achard, P. 2010, 17).

de la ineficacia de este orden, de donde, precisamente, emerge su eficacia.

En el caso de Althusser y el althusserismo, el análisis se desenvuelve en un nivel de mayor generalidad que en el caso de Wittgenstein. Vimos así aparecer una complementación entre la estructura determinante en última instancia, ineficaz considerada en sí misma, y un dominio, el de lo imaginario, a través del cual ésta se hace eficaz, constituyendo una suerte de ontología paradójica.

En el caso de Wittgenstein nuestro análisis nos llevó a reconocer también una ontología paradójica en el nivel más básico de los juegos de lenguaje. Nos vimos así conducidos por una serie de parejas donde lo que en la primera persona (el yo o el sujeto) se revelaba como no fundamento, falta de criterios, se convertía desde otro costado (el de la tercera persona) como “fundamento”, saber o criterio. Operación continua de borramiento que pudimos estudiar también en sus efectos retroactivos.

Sin embargo, la tematización de la discursividad abrió un conjunto de problemas, que para Pêcheux representaba la necesidad de realizar un replanteo importante de las bases conceptuales del althusserismo. En efecto, la tematización de la discursividad genera tensiones obvias con el estructuralismo, en la medida en que cuestiona la posibilidad de conceptualizar a la lengua (y *a fortiori* a otras estructuras) como un sistema cerrado³³. Retrospectivamente la irrupción de la discursividad llevó a una brega por la lectura de Saussure, de la que se proponía considerar en conjunto el *Curso* y los *Anagramas*, para salvaguardar la posibilidad de “concebir lo no dicho, el efecto *in absentia* de la asociación, en su primacía teórica sobre la “presencia” del decir del sintagma” (Gadet y Pêcheux. 1984, 58). Hasta aquí uno podría decir que lo que nos sale al encuentro es el rechazo del logicismo estructuralista que también encontramos en las reflexiones

y en las motivaciones de la introducción de la noción de sobredeterminación. ¿Dónde está, si acaso, la diferencia?

La misma nos parece provenir, en última instancia, del hecho de que con la noción de discursividad comienzan a extraerse en rigor las consecuencias de la crítica al logicismo que estaban presentes *in nuce* también en la noción de sobredeterminación. En efecto, en una interesante caracterización de la renuencia de la lingüística (en este caso la gramática generativa chomskiana) a aceptar la noción de discursividad, Gadet y Pêcheux sostienen:

El motivo de la discusión sería la obcecación de la lingüística respecto de la discursividad (...) que evoca la existencia de un interdiscurso como efecto constitutivo sobre la secuencia “dada” de las secuencias exteriores, independientes y anteriores. El “exterior radical” (...) residiría más bien en el orden específico del interdiscurso, a modo de efectos discursivos inscriptos en campos de archivos (reales o virtuales) según los términos de Foucault. (Gadet y Pêcheux. 1984, 170)

A partir de estas reflexiones los autores extraen la siguiente conclusión: “la tesis resultante es que el sentido no preexiste a su constitución en los procesos discursivos” (Ibid.). De esta caracterización tal vez quepa entender que la exclusión de la dimensión del futuro apuntaba a preservar algún sentido de la determinación, que Pêcheux va a poner en cuestión en su texto de 1982 sobre estructura y acontecimiento³⁴.

En este punto Wittgenstein puede sernos de ayuda. En primer lugar, porque ya desde los años 30, desde el *Cuaderno azul*, incluye en su reflexión la dimensión de la discursividad, señalando explícitamente que la misma incluye la dimensión de futuro:

33 En este sentido Gadet y Pêcheux sostienen: “la lengua es un sistema *no clausurable* que existe por fuera de cualquier sujeto, lo que no implica en lo más mínimo que escape a lo representable.” (Gadet, F. y Pêcheux, M. 1984, 62, énfasis añadido).

34 Como evidencia textual incidental acerca de la exclusión de la dimensión de futuro de la discursividad y su vínculo con la determinabilidad de estos procesos, proponemos la siguiente declaración: “en su artículo “*Constructions relatives et articulations discursives*”, P. Henry demuestra que la propiedad de autonomía referencial no es más que una consecuencia de una propiedad parafrástica de sustituibilidad, *determinada* discursivamente” (Gadet, F. y Pêcheux, M. 1984, 170, énfasis añadido).

Pero ¿es completamente imposible hablar y omitir el pensamiento? De ningún modo, pero observemos lo que estamos haciendo si hablamos sin pensar. Observemos, en primer lugar, que el proceso que llamaríamos “hablar y pensar lo que se dice” no se distingue del de hablar sin pensar necesariamente por aquello que sucede *mientras se habla*. Lo que distingue a ambos puede muy bien ser lo que sucede *antes o después* de que se hable (Wittgenstein, L. 1994, 73; énfasis añadido)³⁵.

Sobre esta cita corresponde hacer algunas aclaraciones, lo que podría ocurrir antes o después incluye naturalmente procesos discursivos. Por otra parte, hay una modulación del discurso de Wittgenstein sobre la que conviene llamar la atención es que el mismo se dirige a *diferencias que se trazan* y no a *diferencias que constituyen*³⁶. Finalmente, en la filosofía de Wittgenstein encontramos un recaudo interesante en relación a “la línea de mayor inclinación” señalada por Pêcheux en su texto de 1982, por la que la teorización se ve amenazada: la de que junto con el recurso a la interpretación reingrese en la teoría el sujeto como un punto absoluto (ver Pêcheux, 2008, 57). Wittgenstein ha estado evidentemente preocupado por un riesgo semejante, por ello, en algunas observaciones aborda la cuestión indicando los usos corrientes de ‘interpretación’ que poco tienen que ver con un sujeto constituyente: “¿no puede el otro pese a todo interpretar de modo distinto la explicación, aun cuando vea al que explica seguir la forma con los ojos y aun cuando sienta lo que siente el que explica? Es decir: esta ‘interpretación’ puede también consistir en cómo haga él ahora uso de la palabra explicada; por ejemplo, a dónde señala cuando

recibe la orden “¡Señala un círculo!” (1999, § 34) y en uno de los párrafos centrales de las *Investigaciones filosóficas* sostiene: “De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse “interpretación” a esto: sustituir una expresión de la regla por otra.”

La inclusión de la dimensión del futuro entre los factores “determinantes” del sentido no implica un indeterminismo, en el que todo podría ser dicho por cualquiera en cualquier momento, sino una manera de entender el funcionamiento de la imposibilidad fundante de la lengua (la distinción entre correcto e incorrecto a diferentes niveles), por fuera de la prefiguración metafísica del futuro por el pasado. Reconocer la primacía del efecto ausente de la asociación en su primacía de la presencia del significante implica reconocer asociaciones previstas por la lengua, como cambios de estatuto regulados de los objetos discursivos. Pero si este fuera todo el futuro que la teoría puede alojar, el mismo no sería realmente un futuro, sino un pasado pensado aún no devenido, los efectos de la asociación serían meramente ónticos. Por ello, reconocer la primacía del efecto de la asociación supone también reconocer cambios de estatus en los objetos discursivos que *no están regulados*, otorgando la primacía a los procesos discursivos, teorizada hasta aquí como la eclosión de la materialidad del significante, los lugares, los puntos de la lengua en los que el sujeto tiene que considerarse como un sujeto deseante (Gadet, F. y Pêcheux, M. 1984, 161)³⁷. Como sostenía Achard acerca de “lo implícito” en el discurso, éste debe concebirse en términos de un proceso discursivo que produce, como efecto retroactivo, esa presencia virtual y no como un mero desenvolvimiento. Una distinción entre *software*

35 Considérese el siguiente fragmento de Lacan sobre el *locus* del pensamiento: “La única cosa que me parece poder sustantificar el alma es el síntoma. El hombre pensaría con su alma. El alma sería el instrumento del pensamiento. ¿qué haría el alma con ese supuesto instrumento? El alma del síntoma es algo tan consistente como el hueso. Creemos pensar con nuestro cerebro. Yo, por mi parte, pienso con los pies, sólo allí encuentro algo consistente; a veces pienso con los músculos de la frente, cuando me golpeo. He visto demasiados encefalogramas para saber que no hay ahí ni la sombra de un pensamiento”, en “*Conférences et entretiens dans des universités nordaméricaines*” *Scilicet*, 6/7, 1976, citado en Gadet, F. y Pêcheux, M. 1984, 190n.

36 La elaboración de este punto requeriría el abordaje de la perspectiva foucaultiana. Un instructivo acercamiento a las tensiones y coincidencias entre Pêcheux y Foucault puede encontrarse en Gregolín, M. 2007.

37 Sobre la articulación entre orden del significante, sujeto y deseo, resulta instructiva la aproximación realizada en Romé, N. 2009, cap. 2, a partir de la perspectiva de Lacan; ver también Livingston, P. 2012, 72-81.

y *hardware*, o entre constituyente y constituido en los procesos discursivos, ineludible como parece ser, debe realizarse siempre con cautela, para propósitos definidos, evitando hacer estas categorías distinciones irrestrictas, es decir distinciones metafísicas. Ello significa comprender que la distinción “correcto–incorrecto” posee una eficacia (no todo puede ser dicho por cualquiera en cualquier circunstancia) aunque esta eficacia no implica una condena a la eterna repetición de lo mismo.

Hechas estas observaciones, deseamos abordar la persistencia del uso del lenguaje causal en el ámbito del althusserismo. Al respecto de este punto, François Wahl realiza una observación a propósito de las dificultades de los proyectos antimetafísicos, para el caso el de Derrida, a la cual, bien considerada, tal vez podamos apelar para justificar un cuestionamiento como el nuestro. Wahl indica que Derrida, en “Semiología y gramatología” coloca a la *differánce* como un orden de productividad que no se deja dominar por oposiciones tales como “pasividad–actividad” u “objetividad–subjetividad”, a las que debe considerarse más bien como sus efectos. Wahl señala el riesgo que se corre de hacer de la *differánce* una “*forma seminal*” reinscribiéndola en la metafísica, tornándola un principio que contendría en sí “suficientes principios como para que lo real pudiera ser, en definitiva, su reflejo desplegado” (Wahl, F. 1975, 222). Este riesgo es claramente una de las cuestiones que la noción de sobredeterminación se propuso combatir. Al respecto dice Wahl:

Una cosa es decir que la causa de la diferencia “ya no puede ser un sujeto, una sustancia o un ente que esté presente en alguna parte y que escapa al movimiento de la diferencia”, una cosa es incluso utilizar –con todas las tachaduras deconstructivas necesarias, sin duda– los conceptos de causa y efecto: y resulta muy claro que aquí habría que decir que el efecto ha precedido siempre a la causa, lo que, si lo ceñimos más cerca no estaría tan lejos de las fórmulas de presencia–ausencia que

hemos vuelto a encontrar en Althusser, Miller y Badiou, una cosa muy distinta es encontrar en el concepto (o si se prefiere en el no concepto) desnudo de diferencia, con qué determinar las diferencias en su especificación” (Wahl, F. 1975, 222).

La razón de esta divergencia terminológica en relación al lenguaje de las causas es curiosa, ya que debemos buscarla fundamentalmente en el reconocimiento concordante de la primacía de los efectos sobre las causas. Ya hemos mencionado este punto al tratar la gramática de las atribuciones semánticas en términos de “condicionales contrapuestos”, donde la aplicación es un elemento constitutivo de los “estados” que la “producen”. Podría ser muy bien que en la preservación de esta jerga radiquen buena parte de las dificultades para pensar la política, más que en el planteo estructuralista en su deriva de la estructuralidad de la estructura (véase la nota 9 en este trabajo). Bien podría ser, sugerimos, que la preservación de esta jerga obstaculice el reemplazo del par metafísico determinación–libertad, por su relevo sobredeterminación–agencia–intervención. El problema de la intervención política, que podría parecer asfixiado debido a la supresión del sujeto como principio absoluto, debe reformularse en términos de los individuos o grupos activos como agentes de las prácticas, agencia que no es exterior a las prácticas, sino construida en las mismas como objeto de lucha, negociación, imposición, etc. En este punto la enseñanza de Wittgenstein puede ser de utilidad tanto para ver que tanto ‘libre’ como ‘agencia’ tienen una, o mejor, varias gramáticas, internas a los juegos de lenguaje. A la objeción filosófica de que se quita lo más importante e interesante (la acción de los sujetos, la libertad)³⁸ se le podría responder que son sólo castillos de naipes lo que se destruye (ver 1999, §118), no un fundamento: la filosofía nunca fue el fundamento real, la tarea de la filosofía crítica es exhibir esto. Se abriría así, tal vez, la posibilidad de recorrer un camino materialista y político, reconstruyendo y reconfigurando la lógica “ordinaria” y material (‘libre’) de lo “extraordinario” (la libertad).

38 Dicha objeción subyace en los cuestionamientos de Thompson y de John Lewis, tal como es presentado en Althusser. 1974.

BIBLIOGRAFÍA

- Achard, Pierre. 2010. Memória e produção discursiva do sentido. En AA. VV. *Papel da memória*. Trad. de Jose Horta Nunes. São Carlos: Pontes.
- Althusser, Louis. 1974. *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Althusser, Louis. 1985. *La revolución teórica de Marx*. Trad. de Marta Harnecker. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis. 1988. *Ideología y aparatos ideológicos de estado. Freud y Lacan*. Trad. de A. Plá y J. Sazbón. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, Louis. 1995. *Sur la reproduction*. Introducción de Jaques Bidet. Paris: Presses Universitaires de France.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar. 2010. *Para leer El Capital*. Trad. de M. Harnecker. México: Siglo XXI.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar. 2010a. Tres notas sobre la teoría de los discursos. En su *Escritos sobre psicoanálisis. Freud y Lacan*. Trad. de E. Cazenave. México: Siglo XXI.
- Badiou, Alain. 1970. El (re)comienzo del materialismo dialéctico. En Kars, Saúl (ed.). 1970.
- Bakhurst, David. 2001. Wittgenstein and 'I'. En Glock Hans-Johan. *Wittgenstein. A Critical Reader*. London: Blackwell.
- Balibar, Étienne. 1995. Ruptura y reestructuración. El efecto de verdad en las ciencias y en la ideología. En *Nombres y lugares de la verdad*. Trad. de Paula Malher. Buenos Aires: Nueva visión.
- Cavell, Stanley. 2002. The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy. En Cavell, S. *Must We Mean What We Say*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Ípola, Emilio. 2007. *Althusser: el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fann, K. T. 1997. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Madrid: Tecnos.
- Gadet, Françoise y Michel Pêcheux. 1984. *La lengua de nunca acabar*. México: FCE.
- Gillot, Pascale. 2010. *Althusser y el psicoanálisis*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Gregolin, María do R. 2007. *Foucault y Pêcheux na análise do discurso. Diálogos e duelos*. São Carlos: Claraluz.
- Henry, Paul. 2010. Os fundamentos teóricos da "Análise automática do discurso" de Michel Pêcheux (1969). En Gadet, F. y T. Hak. (eds.). *Por uma análise automática do discurso*. Trad. Betania S. Mariani et ál. Campinas: Editora da Unicamp.
- Herbert, Thomas. 1971. Reflexiones sobre la situación teórica de las ciencias sociales y de la psicología social en particular. En Verón, E. *El proceso ideológico*. Buenos Aires: Tiempo contemporáneo.
- Hernández, Silvia; Paula Morel y Ricardo Terriles. 2011. Discurso y sujeto en las perspectivas de Pêcheux y Voloshinov. *Contratexto: Revista de la Facultad de Comunicación de la Universidad de Lima*, 2011 (19) (<http://www.ulima.edu.pe/revistas/contratexto/6.pdf>)
- Karczmarczyk, Pedro. 2007. *Gadamer: aplicación y comprensión*. La Plata: Edulp. También disponible on-line: <http://www.sedici.unlp.edu.ar/ARG-UNLP-LIB-0000000026/10926.pdf>
- Karczmarczyk, Pedro. 2010. Ideología y análisis terapéutico del lenguaje. En Cabanchik, Samuel (ed.). *Lenguaje, poder y vida. Intervenciones filosóficas*. Buenos Aires: Editorial Grama.
- Karczmarczyk, Pedro. 2011. Materialismo, ideología y juegos de lenguaje. En Caletti, Sergio, Natalia Romé y Martina Sosa (comps.). *Althusser, hoy. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Karczmarczyk, Pedro. 2012. La relevancia de Wittgenstein para una teoría materialista del discurso. En *Actas de las VIII Jornadas de Investigación del Departamento de filosofía*, La Plata, Facultad de Humanidades, UNLP, <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011/ideologia-sujeto-discurso-y-lazo-social-2o-parte>
- Kars, Saúl (ed.). 1970. *Lectura de Marx*. Buenos Aires: Galerna.
- Kripke, Saul. 1989. *Wittgenstein: Reglas y lenguaje privado*. Trad. de A. Tomasini Bassols. México: UNAM.
- Kusch, Martin. 2006. *A Sceptical Guide to Meaning and Rules. Defending Kripke's Wittgenstein*. Ithaca: Montreal & Kingston, McGill-Queens University Press.
- Lecourt, Dominique. 1984. *El orden y los juegos. El neopositivismo cuestionado*. Trad. de J. Ardiles y M. Mizraji. Buenos Aires: de La Flor.
- Lévi-Strauss, Claude. 1979. Introducción a la obra de Marcel Mauss. En Mauss, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Lichtenberg, Georg Christoph. 1942. *Aforismos*. Trad. de Guillermo Thiele. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

- Livingston, Paul M. 2012. *The Politics of Logic. Badiou, Wittgenstein and the Consequences of Formalism*. New York-London: Routledge.
- Marí, Enrique. 1990. *Elementos de epistemología comparada*. Buenos Aires: Puntosur – Comuna de General San Martín.
- Markus, György. 1986. *Language and production. A critique of Paradigms*. Dordrecht: Kluwer.
- Miller, Jacques-Alain. 2010. Acción de la estructura. En su *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.
- Montag, Warren. 1995. 'The Soul is the Prison of the Body', Althusser and Foucault 1970-1975. *Yale French Studies* (88): 53-77.
- Montag, Warren. 2003. *Louis Althusser*. New York: Palgrave MacMillan.
- Pêcheux, Michel. 1997. *Semântica e discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio*. Trad. de E. Pulcinelli Orlandi et ál. São Paulo: Editora da UNICAMP.
- Pêcheux, Michel. 2008. *O discurso. Estrutura ou acontecimento?* Trad. de Eni Pulcinelli. São Carlos: Pontes.
- Pêcheux, Michel. 2010. Papel da memoria. En AA. VV. *Papel da memoria*. Trad. de J. Horta Nunes. São Carlos: Pontes.
- Romé, Natalia. 2009. *Semiosis y subjetividad. Preguntas de Charles S. Peirce y Jacques Lacan desde las ciencias sociales*. Buenos Aires: Prometeo.
- Romé, Natalia. 2012. Spinoza en Althusser. Una aproximación a la lectura althusseriana de Spinoza a propósito de la relación entre ciencia, ideología y política. En *Actas de las VIII Jornadas de Investigación del Departamento de filosofía*. La Plata: Facultad de Humanidades, UNLP, <http://jornadasfilo.fahce.unlp.edu.ar/actas-2011/ideologia-sujeto-discurso-y-lazo-social-2o-parte>
- Staten, Henry. 1984. *Wittgenstein and Derrida*. Lincoln and London: University of Nebraska.
- Thompson, Edward. P. 1980. *Miseria de la teoría*. Barcelona: Crítica.
- Torres Meléndez, Julio. 2010. Significado y propiedades fenoménicas en Wittgenstein. En *Teorema*. 2010. Vol. XXIX/1, 35-49.
- Wahl, François. 1975. *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*. Trad. de Andrés Pirk. Buenos Aires: Losada.
- Wittgenstein, Ludwig. 1994. *Los cuadernos azul y marrón*. Trad. de F. García Guillén. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997a. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Barcelona: Altaya.
- Wittgenstein, Ludwig. 1997b. *Observaciones filosóficas*. Trad. de A. Tomasini Bassols y Marlene Zinn. México: UNAM.
- Wittgenstein, Ludwig. 1999. *Investigaciones filosóficas*. Trad. de U. Moulines y de A. García Suarez. Barcelona: Altaya.
- Wittgenstein, Ludwig. 2003. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. de Luis M. Valdez Villanueva. Madrid: Tecnos.

Guillermo Lariguét

CONICET – Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales, UNC

Ética, giro experimentalista y naturalismo débil¹ Ethics, experimental turn, and weak naturalism

Recibido: 29/08/13

Aceptado: 4/07/14

Resumen

En este trabajo muestro la existencia de un “giro experimentalista” en ética que pertenece a una tendencia de la filosofía en general hacia la experimentación. Explicito la conexión entre este giro y un tipo de naturalismo que denominaré “débil”. En el trabajo reflexiono sobre la manera en que este giro experimental, en tanto forma de un tipo de naturalismo, tiene un doble impacto en la ética como disciplina filosófica. En realidad, examino la manera en que el naturalismo subyacente al experimentalismo afecta la naturaleza del análisis conceptual y el carácter normativo de la ética.

Palabras clave: Experimentalismo; Análisis conceptual; Naturalismo; Normativismo; Racionalidad.

Abstract

In this paper I show the existence of an “experimental turn” in ethics belonging to a trend of general philosophy towards experimentation. I specify the connection between this turn and a type of naturalism that I will name “weak”. In this work I reflect on how this experimental turn, shaped as a type of some sort of naturalism, has a double impact on ethics as a philosophical discipline. Actually, I examine how the type of naturalism that underlies experimentalism, affects the nature of the conceptual analysis and the normative character of ethics.

Keywords: Experimentalism; Conceptual analysis; Naturalism; Normativism; Rationality.

In efforts to address moral concerns, then, experimentalism demands that people do not treat themselves as the sole sources of truth and moral consideration. Experimentalism involves recognition of the fact of individuals' limitations, the fact that no one person has a complete or flawless understanding of ethical concerns. In this light, we see that experimentalism in ethics, as in other spheres, is a theory that is especially democratic.

It calls for openness of mind for people to try alternate experiments elsewhere. Just as in science, any person has the potential to provide important insights from his or her own point of view, and in ethics all persons have the potential to contribute profitably to debate. (Weber, E. T. 2011)

Introducción

Los filósofos argentinos Ricardo Maliandi y Oscar Thüer (2008, 23) parecen considerar definitivamente aplastadas todas las aproximaciones *empiristas*

de la ética, rotundamente vencidas por los kantianos que confían en una *fundamentación a priori* de lo que podríamos rotular de manera genérica como la experiencia moral.

¹ Estoy muy agradecido con las críticas que Hugo Seleme, Ricardo Maliandi, Mariela Aguilera, Natalia Zavadviker, dirigieron a versiones previas de este trabajo. A su vez, Claudio Viale me ayudó con comentarios sobre el naturalismo y Andrés Crelier con alguna matización sobre Kant.

Sin embargo, y en contra de esta afirmación, creo que no resulta escandaloso para los filósofos morales hablar hoy en día de un “giro experimentalista”, esto es, un giro que lleva la reflexión filosófica al campo mismo de la filosofía experimental y que, por lo tanto, presupone algo así como “una rama de olivo” al empirismo en ética. Como habré de indicar más adelante, este giro experimentalista presupone un compromiso con el naturalismo. De los diversos tipos de naturalismos de tipo filosófico posibles (Danón, L. 2011a), defenderé uno que llamaré “débil”. Anticipo que los vectores de esta defensa se relacionarán con la capacidad de este tipo de naturalismo de retener un lugar para el análisis conceptual y preservar cierta idea de normatividad; “normatividad” que de aquí en adelante entenderé de un modo *amplio* que incluya o bien la impronta normativa de las teorías morales que se interesan por evaluar la justificación moral de cierto comportamiento, o bien también las justificaciones morales dadas por un agente a su conducta.

Ahora bien, la existencia de la llamada “filosofía experimental” no es sólo un síntoma claro y emergente de la modernidad con autores como Descartes, Spinoza o Diderot, interesados en la fisiología del cerebro y su impacto cognitivo en las emociones o el juicio moral. Como ha indicado Kwane Appiah (2010, cap. 1) ya en Platón o Aristóteles se visualizan preocupaciones empíricas por la carnadura biológica o fisiológica del temperamento moral.

Los datos antes consignados apuntarían a la existencia, para parafrasear a Foucault, de una suerte de arqueología de un saber que se haya hoy en franca expansión. En efecto, son cada vez más crecientes los estudios de psicología moral, neuroética, sociobiología (Zavadivker, N. 2013), antropología moral, etc., que se vienen efectuando y que tienen numerosos impactos conceptuales y normativos en la ética como disciplina filosófica. Un buen ejemplo de esta tendencia es la obra de Daniel Dennett (2004) que plantea un suelo naturalista para la libertad, explicada como un emergente de la evolución humana.

En este trabajo mi objetivo principal consiste en articular un pequeño mapa compuesto por dos implicancias muy significativas que merecen una suerte de explicitación metafilosófica; explicitación que, en mi opinión, tiene un *doblo*

impacto directo y sustancial en el modo mismo de concebir la labor de la ética *qua* disciplina “filosófica”.

La primera implicancia, que abordaré en la sección 3, se vincula con el despliegue de una ética analítica y, por ello, se entrelaza con la pregunta sobre cómo concebir el estatus del “análisis conceptual”, una vez que admitimos la valía de los experimentos que los filósofos morales diseñan para poner a prueba “tesis filosóficas”. Como indicaré, los experimentos arrastran la necesidad de repensar la naturaleza del análisis conceptual desarrollado en la ética, aunque esto podría extenderse, *mutatis mutandis*, a otros campos como la filosofía de la mente, del lenguaje, la metafísica, la filosofía del derecho, etc. Esto es así por cuanto este experimentalismo conlleva un presupuesto *naturalista* que podría poner en cuestión el análisis conceptual afrontado a partir de postulados *a priori*.

La segunda implicancia, que consideraré en la sección 4, se vincula con lo siguiente. Es posible, que hasta cierto punto, la inserción masiva de experimentos en ética, que dan pábulo a lo que podríamos llamar un “giro experimentalista” en metaética, incidan en las credenciales de un enfoque “normativo” o “justificacionista” del comportamiento moral. Desde el punto de vista de este enfoque, los datos empírico-causales arrojados por los experimentos morales podrían poner en crujiente tensión, para no decir en estado de incompatibilidad, dos aspectos de la ética: por un lado los resultados de exámenes empíricos que explican causalmente el comportamiento moral y, por el otro, los rasgos normativos articulados por las teorías morales o los agentes morales preocupados por explicitar exigencias normativas bajo las cuales examinar el grado de justificación moral de un comportamiento. Con este punto quiero poner en evidencia la posible existencia de un hiato entre el *naturalismo* resumado por los experimentos y el *normativismo* que acabo de caracterizar más arriba.

Dado que las dos implicancias que explicitaré, la referida al análisis conceptual y la referida a la normatividad, exponen un posiblemente angustiante abismo entre lo conceptual y lo experimental, por un lado; entre lo natural y lo normativo, por el otro, intentaré proponer una “cura” para esta angustia. Pero, antes de transitar

el viaje por estas dos implicancias, quizás sea conveniente, en la sección 2 del trabajo, generar un ambiente en el que se muestren problemas típicos investigados por la filosofía experimental con impactos algo sorprendentes en el campo conceptual de la filosofía.

Problemas típicos de la filosofía experimental

Ante todo es preciso trazar una distinción terminológica. Aquí me referiré a filósofos “experimentales” como aquellos que, ante la falta de interés de los científicos, llevan a cabo ellos mismos experimentos controlados². No se trata de filósofos sólo contentos con una “armchair reflection”. A diferencia de ellos hay otros filósofos, como sería mi caso ahora, que podrían considerarse moderada o entusiastamente “empíricos”, en el sentido que utilizan para sus cavilaciones conceptuales ciertos insumos de las investigaciones empíricas. Y estos insumos, así como los instrumentos experimentales que se puedan poner en práctica en una investigación, trasuntan un tipo de naturalismo cuyo talante es necesario identificar.

Pues bien, los filósofos experimentalistas han efectuado estudios empíricos diversos que han provocado impactantes resultados para las teorías filosóficas. Un ejemplo paradigmático, al respecto, es el que parte del experimento mental propuesto por Saul Kripke en el sentido de imaginar qué pasaría si el teorema de la incompletitud no hubiera sido realmente descubierto por Kurt Gödel sino por un Sr. Schmidt al que Gödel le birló el trabajo. Para la teoría filosófica “descriptivista” sería verdadero que Gödel referiría a Schmidt. Sin embargo, para los lectores de filosofía anglo americana sólo sería plausible asertar que Gödel no refiere a Schmidt, el genuino descubridor del teorema. Edouard Machery, Ron Mallon, Shaun Nichols y Stephen P. Stich realizaron un estudio empírico comparativo entre estudiantes norteamericanos y chinos. A diferencia de los primeros que sostenían que Gödel no refiere a Schmidt, los chinos admitieron lo inverso, es decir, que es plausible afirmar que

Gödel refiere a Schmidt. (véase Knobe, Joshua. 2004, 37-39).

Empero, para lo que aquí me interesa, existen otros tres ejemplos elocuentes de cómo los experimentos impactan, ahora, en la ética. El primero de ellos, realizado por Knobe (2004), parte de poner a prueba la conocida tesis de filosofía moral que distingue en la responsabilidad por acciones *intencionales*, pero la mitiga o descarta para acciones *inintencionales*. En un estudio empírico se le presentó a la gente dos opciones. En la primera se ponía el ejemplo de un empresario que decide llevar adelante un proyecto que sabe que puede tener el efecto de *dañar* al ambiente. En el segundo caso, este mismo empresario decide llevar adelante un proyecto cuyo efecto puede ser *beneficioso* para el ambiente. Estas dos situaciones, que los éticos encastrarían probablemente dentro de alguna versión del “doble efecto”, tuvo dos respuestas, en cierta medida, sorprendentes para la ética. La gente consultada consideró mayoritariamente que la acción de daño *sí que fue intencional*, mientras que la acción que terminaba beneficiando al ambiente, *no lo era*. El experimento, parece sugerir, que nuestras distinciones entre lo intencional y lo no-intencional están empapadas ya de una carga moral densa, en el sentido que la categoría de “daño” preside nuestra consideración de un mal moral que es preciso atribuir a una acción intencional, mientras que las acciones benevolentes caen fuera de este perímetro.

Otro experimento apuntaba a evaluar el grado de compromiso conceptual con el problema del “libre albedrío”. Los estudios, realizados por Eddy Nahmias, Stephen G. Morris, Thomas Nadelhoffer y Jason Turner (también en Knobe, J. 2004), indicaban que la mayoría de las personas suscribían naturalmente un “incompatibilismo” entre lo causal y la libertad. Cuando se le presentaba, sin embargo, un ejemplo en el que se hipotetizaba sobre una posible supercomputadora capaz de deducir todas las leyes físicas de la naturaleza hasta el máximo detalle y, en consecuencia, con capacidad para predecir todo comportamiento futuro, lo cual incluía el robo que Jeremy Hall haría al banco de la Fidelidad el

2 El espíritu de los experimentos, muchos de ellos basados en encuestas, entrevistas, etc., se encaminan a recolectar las opiniones morales folk, lo que en cierto sentido parece suponer una reedición de la filosofía analítica del *sentido común*.

26 de enero de 2195 a las 6 pm, la mayoría contestó que Jeremy era *moralmente responsable*, no obstante este mobiliario causal subyacente. Con lo cual, su respuesta era de tipo *compatibilista*.

Por último, en un experimento se trató de mostrar cuáles eran los resortes de una acción amable o de una compasiva. Por ejemplo, se trató de mostrar que gente que salía de una panadería, envuelta de olores deliciosos emergentes de la panificación, se mostraba más proclive a dar unas monedas a un mendigo que aquellas que salían de sitios con olores repugnantes (cloacales por ejemplo). Si a esta gente se le preguntase cómo darían cuenta de lo que hicieron, podrían apelar a motivos basados en una presunta virtud moral (una respuesta aristotélica) o bien que ése era su deber como personas morales (una respuesta kantiana). Sin embargo, en estas dos *justificaciones ex post facto*, claramente *normativas*, que brinda el agente moral, y que luego recogen teorías morales normativas, no se cuelan los genuinos resortes causales de la acción (por ejemplo cierto tipo de olor).

¿Cuál es el interés filosófico o metafilosófico que puede tener hacer un *racconto* por estos clásicos experimentos? Como alguien filosóficamente sensible habrá notado, los resultados de los experimentos pueden tener una doble implicancia. Una a nivel del análisis conceptual, otra a nivel de la normatividad de ciertas teorías morales. A continuación examino estas dos cuestiones.

Análisis conceptual y naturalismo

He intentado sugerir que los experimentos pueden abrir dos boquetes en la filosofía moral, por un lado uno referido al estatus del análisis conceptual, por el otro, respecto de la plausibilidad de articular teorías normativas en el dominio de la ética.

En general, se podría decir que el espíritu de los experimentos manifiesta una lealtad a cierta forma de “naturalismo”; lealtad que impregna, con distintos matices, disciplinas no sólo como la filosofía moral (Thomas Weber, E. 2011), sino también, para poner pocos ejemplos, la epistemología (Feldman, R. 2001) o el derecho (Leiter, B. 2012). Con todo, la expresión “naturalismo” es polisémica y conviene puntualizar lo que tengo en mente. Básicamente, la idea que intento

transmitir es que el naturalismo subyacente a los experimentos apunta al hecho de que no se puede hacer filosofía seriamente sin apelar a los *inputs* de las ciencias naturales, por una parte, ni tampoco obviar los métodos empíricos empleados por ciencias naturales, por la otra. Sin embargo, esta pretensión puede entrañar una doble dimensión. Como ha mostrado David Papineau (2007) éstas pueden ser “ontológicas”, por ejemplo sosteniendo que en el mundo natural no hay propiedades súper naturales (con lo cual se derriba la presuposición metafísica de Dios), o bien ser “metodológicas”, sugiriendo que el método de la filosofía es –o debería ser– idéntico al de las ciencias naturales.

Esta dimensión metodológica, a su vez, podría tener una variante *fuerte* consistente en rechazar cualquier presunta peculiaridad en el método filosófico, o bien una *débil* que admite que la investigación conceptual y la empírica son complementarias (Danón, L. 2011a). El tipo de complementariedad que tengo en mente –que estaría dispuesto a defender– es el de que la experiencia ofrece combustible para el análisis conceptual pero está por verse qué significa que la misma tenga la virtual capacidad de derrotar tesis filosóficas o conceptuales.

Por lo pronto voy a favorecer esta segunda versión porque considero que ella permite saludablemente satisfacer un principio de armonía entre componentes diversos que conforman nuestro cuadro intelectual completo. Más adelante regresaré a esta propuesta. Pero, mientras tanto, ¿qué impacto produce el naturalismo metodológico en su variante fuerte? Para responder este interrogante, es necesario antes, explicitar –aunque sea brevemente– algo sobre el estatus del análisis conceptual con independencia del naturalismo que he caracterizado.

No es un dato esotérico que los que decimos que practicamos análisis conceptual, por representar alguna variante de filósofo analítico, no tenemos un acuerdo diáfano sobre qué cosas distinguen nuestro trabajo de otras tradiciones filosóficas. Porque, por lo pronto, parece que los compromisos con el ideal de ocuparse de conceptos, ofrecer argumentaciones estructuradas y consistentes o el afán por la claridad, no son atributos exclusivos de esta tradición, ni tampoco niegan el hecho de que estos ideales formen parte de otras prácticas teóricas humanas.

Sin embargo, sí que podría plantearse, cuando menos, dos líneas divergentes a la hora de encarar el análisis filosófico. Una primera línea, *canónica*, defendida en la ética y la metafísica por ejemplo por autores como Frank Jackson (1998), consiste en afirmar que el análisis se aparea fuertemente con la postulación de conceptos “*a priori*” que permiten regimentar y volver inteligibles las condiciones modales de necesidad, posibilidad o imposibilidad que anclan el mundo fenoménico. Para esta línea, el embate quineano a la distinción analítico-sintético no sería una seria amenaza. Pero, si es así, el naturalismo metodológico fuerte quedaría recusado pues habría una línea clara de discernibilidad entre el método filosófico y el método científico. Una segunda línea, podría sugerir que los filósofos nos encargamos de ensamblar *conceptos o teorías científico-empíricas*, por lo tanto, nuestra labor, aunque no se confunde con lo empírico, trama la arquitectura de los conceptos de manera *muy próxima* a las investigaciones empíricas. Desde este punto de vista, un *naturalismo metodológico débil* engazaría menos tormentosamente con esta línea de análisis conceptual.

Con relativa independencia de lo que acabo de señalar en el párrafo anterior, una inquietud filosófica parece consistir en determinar la legitimidad que tenemos los filósofos de hacernos “preguntas conceptuales”, de formular “problemas conceptuales”, y de proponer “teorías conceptuales”, en tanto equivalentes estas últimas con teorías “filosóficas”. Aunque tiendo a favorecer una línea del análisis que se pueda aliar armónicamente con un *naturalismo de tipo débil*, ello no significa que esté sentando una tesis para descartar *toto genere* la valía de postulados *a priori*. Esto es así porque una intuición –que aquí no defenderé y sólo enunciaré– es que posiblemente todavía sigamos necesitando de ciertos presupuestos *a priori* para regimentar de forma clara y consistente nociones fundamentales de nuestro escenario fenoménico; por ejemplo y por ello sin agotar la palestra de opciones, las que tienen que ver con la intersección de variables físicas de espacio-tiempo. Pero iría más allá. A modo de una conjetura filosófica más general

que debería elaborar mucho más hacia futuro señalaría lo siguiente. El hecho de admitir la viabilidad de un naturalismo débil, en el sentido de que la filosofía –sin confundirse con– aproveche resultados experimentales guiados por métodos científicos, no clausura *per se* la valía del análisis conceptual tradicional o canónico. Cada vez que esclarecemos la naturaleza de los conceptos –en este caso proporcionados por la ciencia empírica– y sus relaciones, probablemente estamos haciendo análisis conceptual en el sentido tradicional. Con lo cual, queda pendiente de respuesta por parte de los filósofos “naturalistas” en sentido fuerte qué significaría decir que el análisis conceptual tradicional ha sido abandonado. Una posible respuesta por parte del filósofo naturalista podría ser que si “tomamos en serio” los datos empíricos junto con la idea de cierto continuo entre el método filosófico y el científico, entonces los resultados experimentales que cuestionaran las reconstrucciones filosóficas tendrían la virtud de *derrotar tesis filosóficas*. Así, las teorías filosóficas serían tan falsificables como las teorías científicas. Pero, si esto es así, el análisis conceptual no puede concebirse como compendio de postulados aprioristas ya que, éstos por definición, serían inderrotables por datos de la experiencia. Aquí nos encontramos en un punto de tormenta. Porque, por una parte, tenemos la intuición de que el análisis filosófico tiene una fijeza y universalidad que no pueden ser desmentidas empíricamente. Pero, por otra parte, tendemos a pensar que los filósofos no podemos construir conceptos que desconozcan la realidad del mundo empírico. Aquí no dispongo, de momento, de una teoría metacriteriológica que nos indique en caso de “conflicto” entre filosofía y experiencia cómo decidir en cada caso la contienda. Pero sí me atrevería a decir que el aparente conflicto podría disolverse si admitimos que la cuestión no es que el filósofo deba recular frente a datos empíricos en contrario; más bien, se podría pensar que el filósofo que ha errado en cuestiones empíricas no es tanto un *mal filósofo* cuanto un *mal científico*³.

Más allá de lo anterior, la cuestión de cómo concebir el análisis conceptual a partir de re-

3 Por ejemplo, si este filósofo alegara la existencia de un mundo sublunar al estilo de Aristóteles o sostuviera la validez empírica del concepto de “flogisto” para explicar la combustión.

conocer la importancia de la experimentación es sumamente compleja, entre varias razones, por lo siguiente. Una alternativa adicional a la idea de esclarecer los postulados a posteriori que subyacen al manejo de conceptos por parte de los científicos, no obliteraría necesariamente el análisis apoyado en presupuestos *a priori*. Esto es así por dos posibilidades. La primera es que el filósofo y los conceptos analíticos están *presupuestos* en la labor experimental del científico o del mismo filósofo. Por ejemplo, si uno piensa en el célebre *test empírico de Turiel* usado por psicólogos morales para distinguir violación de normas morales respecto de la violación de normas convencionales, podría advertir la presuposición, en dicho trabajo empírico, de categorías conceptuales –no empíricas– construidas sobre las nociones de daño a terceros, violación de derechos o criterios de justicia no satisfechos para hablar de violación de normas morales. La segunda es que el filósofo naturalista, aun si trabaja como orfebre que ayuda a cincelar mejor conceptos empíricos, podría descubrir tesis filosóficas *a posteriori* pero no por ello “meramente contingentes”, es decir, meramente episódicas. Tales conceptos presupondrían, por ejemplo, patrones de conducta moral más o menos estables y universales, con lo cual el “salto” a postulados filosóficos sobre dichas conductas nos situaría prácticamente en enunciados “cuasi analíticos” o, para usar la vieja jerga kantiana, enunciados sintéticos *a priori*. Otra posibilidad sería decir que detrás de los cursos empíricos del mundo hay unas leyes que sólo adquieren pleno sentido dentro de categorías o conceptos a priori, aun si partimos de “abajo-arriba”, es decir, de la experiencia a la filosofía y no desde la filosofía a la experiencia.

En la versión débil que intento propiciar, el análisis conceptual, entonces, no es *reemplazado* por una investigación exclusivamente empírico-causal. El filósofo que practica el análisis conceptual, desde el punto de vista del naturalismo débil, no puede ser desterrado. En rigor, puede colaborar con las ciencias naturales aportando, por ejemplo, su saber de experto sobre cierto campo especializado, adelantar hipótesis novedosas que luego el científico puede testear y,

más característicamente, esclarecer los conceptos presupuestos en la labor científica, eliminado inconsistencias, ambigüedades, etc. (Danón, L. 2011a). Y este esclarecimiento posiblemente pueda seguir siendo parte del análisis conceptual canónico o tradicional.

Por otra parte, y dicho esto de modo general, la metodología del análisis conceptual puede mantenerse sobre la base de la defensa de presupuestos *ontológicos* concretos, esto es, de presupuestos desde los cuales se afirma, por caso, qué espacio ocupan la racionalidad o la consciencia en el reino natural. Como se verá enseguida, estos presupuestos inciden en el plano del análisis conceptual.

En efecto, los trabajos de Jürgen Habermas (2006, 159-187) y John Searle (2004)⁴ se podrían inscribir en esta versión débil que tiendo a favorecer. Por caso, Habermas (2006, 161) defiende un naturalismo que denomina “blando” (muy semejante a lo que aquí llamo “débil”) en el sentido de que admite el encastramiento de nuestros patrones de comportamiento en la naturaleza, pero sin reducir el papel de la racionalidad y la autoconsciencia a meros “epifenómenos”, es decir, a factores irrelevantes en la explicación de la agencia humana. En una vena familiarmente similar, se encuentra la obra ya referida de John Searle (2004, 77) cuando plantea lo que denomina la *hipótesis 2*, aquella que busca compatibilizar causalidad con procesos conscientes de deliberación, elección y acción racional, se pregunta cómo *podría funcionar el cerebro para satisfacer todas estas condiciones* (la cursiva es mía). Searle refiere a las condiciones bajo las cuales la hipótesis 2 sería plausible. Él aclara la *naturaleza filosófica* de su pregunta cuando señala: “nótese que no pregunto cómo funciona el cerebro para satisfacer todas estas condiciones...”. Es decir, el filósofo en este caso no se formula una pregunta *empírica* sino una *conceptual* vinculada a la cuestión de establecer las condiciones bajo las cuales la mentada hipótesis resultaría verdadera. En este tramo de las cosas, se podría pensar que, aun si el filósofo hace descansar su trabajo en datos empíricos, por ejemplo de la neurobiología acerca el funcionamiento del cerebro y su intervención en la judicación

4 Hay una versión posterior en inglés de 2007 donde Searle modifica algunas cuestiones sobre el lenguaje y el poder político; cuestiones a las que aquí no haré referencia.

moral, esto no precluye una tarea *conceptual*, propiamente filosófica. Tarea que, inclusive, y para ir más allá de un crudo empirismo podría sazonzarse con algunas dosis de argumentos de tipo trascendental en el sentido de argumentos que buscan modalizar condiciones teóricas bajo las cuales sería inteligible, o normativamente aceptable, o verdadera, cierta tesis conceptual sobre cómo actuamos como criaturas racionales preocupadas por cuestiones como el significado, la transparencia del lenguaje, la inferencia de datos de otras mentes o, más específicamente para lo que aquí nos atañe, criaturas preocupadas por la evaluación moral de situaciones, acciones o temperamentos humanos.

¿Un hiato entre normativismo y naturalismo?

Como he sugerido antes, la tendencia de los experimentos en ética puja claramente hacia un horizonte naturalista. Pero para calibrar el impacto de los experimentos, es preciso ante todo recordar que nuestro ambiente metaético ha estado tramado sobre una dicotomía entre internalistas, subjetivistas o humeanos, por un lado, y externalistas o normativistas o kantianos, por el otro (Wallace, J. 2006). Mientras los primeros, de forma característica, centran la motivación moral en los deseos (sea como fuere que se los defina) y en el modo en que una peculiar psicología moral *causa* ciertas acciones, los segundos ponen el acento en la racionalidad práctica entendida de un modo no instrumental⁵. Así planteadas estas dicotomías, pareciera que las cosas nos empujan a admitir que los internalistas son naturalistas y los externalistas, normativistas. A la dicotomía internalismo-externalismo se le podrían sumar otras no menos recurrentes entre, por caso, emoción y razón, cognición y razón, etc. Mientras los internalistas tienden a ver los juicios morales como la proyección de emociones que

son reluctantes a consideraciones cognitivas y objetivas, los segundos apuestan al apoyo de los juicios morales en una infraestructura racional y normativa. Estas dicotomías estarían mostrando una herida traumática en la filosofía moral contemporánea, un hiato irreconciliable entre el naturalismo y el normativismo. Como se mencionó párrafos atrás, este hiato se evidenciaría en el abismo que existe entre explicaciones naturalistas de tipo causal sobre la textura del juicio, la percepción o la acción moral, y las justificaciones normativas que urden los agentes morales o los filósofos morales en sus teorías. Este abismo, por ejemplo, es denunciado por Natalia Zavadivker (2013) cuando señala, entre otras cosas, que las investigaciones sociobiológicas o de psicología evolutiva mostrarían un panorama donde somos rehenes de nuestros genes y de que la moral vendría a querer establecer unos principios “artificiosos” a nuestra naturaleza. O, en otra formulación, que a veces la moral conllevaría una suerte de consciencia de segundo orden que revertiría sobre nosotros mismos con el propósito de rebelarnos de nuestra naturaleza, buscando mecanismos –diría yo culturales o institucionales– que lleven a modificar la estructura empírica de la que estamos hechos.

Quiero defender ahora la idea de que las dicotomías que he presentado son simplificaciones o exageraciones. Como el trabajo de Natalia Zavadivker parece sugerir, o como trabajos como los de Michael Tomasello (2011) o Pierre Changeaux insinúan (2011), no estamos obligados a soportar un cuadro en el que naturalismo y normativismo estén en flagrante incompatibilidad. Guiado por cierto principio –leibniziano– de armonía, me siento empujado a buscar una cura para la angustia que puede surgir de ver nuestro cuadro intelectual tensionado por un conjunto de aspectos aparentemente inconciliables pero que quisiéramos preservar juntos porque intuimos que hay un grano de verdad en ambos. Me

5 Aunque los conceptos de racionalidad y normatividad se pueden discernir, en este trabajo voy a usar los términos “racionalidad” y “normatividad” de un modo cuasi-equivalente. Esto porque en un punto considerable ambos términos se solapan conceptualmente: toda racionalidad es normativa en tanto se emplea como justificación o evaluación de la adecuación normativa de un comportamiento o cierto estado de cosas del mundo. La diferencia está puesta, sin embargo, en que los humeanos o internalistas tienen una versión restringida a la racionalidad instrumental de deseos humanos, mientras que los kantianos o externalistas evocan una noción de racionalidad de tipo categórico que sirva para cribar qué deseos fungen como auténticos motivadores –no meramente causales o psicológicos– de la conducta moral.

arriesgo a pensar que ciertas cosas del naturalismo y del normativismo son verdaderas y lo que tenemos que hacer es entablar un equilibrio reflexivo entre ideas aparentemente contrapuestas, de modo de curar la angustia y traer reposo al filósofo. En lo que sigue, procuraré simplemente bocetar algunos presupuestos que debería tomar en cuenta esta cura.

En primer lugar, creo que muchos experimentos en ética, por ejemplo los que escanean regiones del cerebro para determinar cuáles de ellas se activan frente a razonamientos morales, (Tovar, J. 2011) están indicando que, por caso, emoción y razón, cognición y razón, no son esferas absolutamente divorciadas. Más allá de la discusión fina de si las emociones solas o las razones solas intervienen en la base de la percepción y el juicio moral o, si primero hay un análisis computacional de la acción al que suceden luego las emociones, etc., creo que el mensaje de muchos experimentos, repito, es que emocionalidad y razón no responden a una esquizofrenia moral. Generalmente, salvo casos como por ejemplo el de psicópatas o personas con lesiones, por caso en la corteza cerebral prefrontal ventromedial, las personas “normales” despliegan frente a situaciones morales, un conjunto de respuestas que muestran un entretreído entre emocionalidad y racionalidad, entendida esta última como competencia deliberativa. Es más, filósofos como por ejemplo Martha Nussbaum (2003) argumentan, en clave aristotélica, de manera bastante convincente sobre el rasgo cognitivo de las emociones, que no son vistas *siempre* como ramalazos irracionales y cognitivamente distorsivos, sino como respuestas apropiadas a un problema moral. Aunque éste no es el lugar, quisiera señalar que este tipo de consideraciones, disolventes del hiato entre emoción y razón, no dejan incólumes tesis no cognitivas o subjetivistas del juicio moral (Nicolás Zavadvikver. 2011) que sustentan que los juicios morales, o de valor en general,

son proyecciones de emociones subjetivadas o respuestas no cognitivas. Soy de la idea de que existen serias objeciones conceptuales y normativas al no cognitivismo, que no tengo espacio para formular, pero aquí me contento con sostener que las investigaciones empíricas sobre, por ejemplo, cómo establecemos distinciones entre la violación de normas morales y convencionales, o cómo juzgamos o percibimos la significación moral de un evento, o de cómo ciertas acciones que, aun si no producen daño, suscitan un asco moral, etc., sugieren la existencia de patrones naturales, recurrentes, y de cierta extensión universal, que por lo menos obligan a matizar, mitigar, cuando no a negar, las tesis puramente subjetivistas y, eventualmente, relativistas, del juicio moral con las que se embanderan algunos no cognitivistas. De hecho, tengo la impresión de que el no-cognitivismo contemporáneo seguido por Allan Gibbard o Simon Blackburn admite ya la existencia de estos patrones naturales y, más aun, en autores como Shaun Nichols (2004), que preconizan unas “*sentimental rules*” ya hay la presuposición de que ciertos sentimientos morales responden a patrones que, combinados con teorías normativas, podrían codificarse en un cierto sistema moral. Más aún, si por un momento nos detenemos en la idea de “supervenencia” la idea es que el salto a propiedades morales no puede ser episódico sino que tiene que apoyarse en patrones naturales recurrentes, generalizables y más o menos estables.

En segundo lugar tenemos el problema de la “falacia naturalista”. ¿Cómo ligar armónicamente los datos a veces divergentes de experimentación y teoría moral normativa sin incurrir en una falacia a la que haya que pasarle la navaja? Por ejemplo, Natalia Zavadvikver (2013) cree que lo que nos queda es asumir cierta *inevitabilidad* de la falacia si prestamos atención a los insumos experimentales⁶. Además tenemos el problema del lugar que deban ocupar no sólo ciertas tesis conceptuales, dentro del análisis, y ciertas teorías

6 No obstante, la filósofa tucumana matiza su afirmación cuando señala lo siguiente: “Propongo un tipo de razonamiento encubierto, propio de los biólogos evolucionistas, que incluiría entre sus premisas no sólo descripciones objetivas de ciertos estados de cosas, sino también valoraciones implícitas acerca de lo que es “deseable” desde el punto de vista evolutivo, e incluso ciertas prescripciones respecto de las estrategias conductuales “óptimas”, formalizadas desde la Teoría de Juegos”. En rigor, la interposición –más o menos encubierta– de valoraciones implícitas, postulación de estado de cosas deseables, etc., ya suponen una base normativa minimalista que, por lo menos, atenuaría, si no eliminaría, la inevitabilidad de la falacia que apuntaba al inicio Natalia Zavadvikver.

normativas a la luz de resultados experimentales. ¿Hasta qué punto los experimentos no deberían sino refutar, al menos modificar ciertas tesis conceptuales y normativas? Por lo pronto, aquí hay que indicar que no hay completa convergencia en los experimentos mismos. Mientras algunos sugieren, por caso, que tenemos una respuesta “innata” a cooperar (Tomasello, Michael. 2011), otros estudios terminan explicando que la fuente, incluso de la cooperación, es un egoísmo psicológico (Rachels, J. 2007) subyacente. Aunque asumamos que las tesis conceptuales, no son *aprióricas*, sino sintéticas parece obvio que tendríamos que reajustarlas normativamente a la luz de los resultados empíricos.

De todas maneras, parece un dato del mundo el hecho de que el naturalismo no puede escindirse del hecho de que somos criaturas culturales y, por tanto, criaturas normativas e inclusive institucionales. Todo el tiempo estamos fraguando criterios normativos, e instituciones con las que regulamos conductas, establecemos sanciones o constituimos lo que Searle llama “funciones de status”. También es un aspecto verificable que urdimos estos criterios normativos y los dotamos de una *independencia o autonomía conceptual* al punto que consideramos que, por caso, las obligaciones morales son objetivas en el sentido de que son independientes y van incluso en contra de nuestras inclinaciones naturales. O, enfocado en términos de George Moore, se podría pensar que la “*open question*” indica que lo “bueno” no es absolutamente reductible a lo natural. Desde este punto de vista, lo normativo pareciera discretamente representar un tipo de mundo platónico o mundo tres popperiano relativamente autónomo.

Sin embargo, desde el punto de vista de cierta sospecha naturalista, se podría pensar que lo que llamamos normas morales objetivas no son más que “ficciones” al estilo de Superman o Batman (Nolan, D y C. West. 2005, 307-330). Empero, aun si fuesen ficciones, e incluso aun si fuese cierto que el arraigo último de nuestras ficciones fuese explicable en sede naturalista, este “actuar como si” lo adoptamos muchas veces (y este es un dato empírico constatable) como “categórico” y no como “hipotético” y por tanto cancelable por nuestro solo deseo o volición. De hecho, así concebimos las obligaciones morales: su “autoridad categórica” o su categoricidad, a

diferencia de normas hipotéticas, reposa en que son asumidas como inderogables por los deseos humanos. Este rasgo categórico, sumado al dato de la autoconsciencia, a la que haré referencia más adelante siguiendo pautas de Searle, hablaría de una relativa autonomía conceptual de la normatividad moral respecto del entramado causal de la naturaleza de la que formamos parte. Ahora bien, como criaturas culturales y normativas, deberíamos convenir que lo biológico y lo cultural confluyen en el juicio moral. Esta confluencia se explica, en parte, por la importancia que le asignamos al “aprendizaje moral”; aprendizaje que repercute en nuestro equipamiento y juicio moral, el cual es “plástico” en el sentido de que podemos alterarlo a la luz de nuevos aprendizajes. En este sentido, un síntoma de nuestra dimensión cultural de aprendizaje moral está constituido por la vinculación entre literatura y filosofía moral. Por ejemplo, Martha Nussbaum (2005) ha mostrado el modo en que la literatura puede contribuir a la educación de las emociones morales de los lectores, desarrollando en ellos capacidades para la imaginación, la empatía o agudizando su percepción de ejemplos concretos de moralidad (Fesmire, S. 2003, 55 y ss). Es verdad que lo normativo puede ser un *emergente de la evolución natural*, pero a su vez la evolución es receptora de las irradiaciones normativas que surgen de criterios normativos a los que les reconocemos una relativa autonomía y categoricidad. En algún sentido, lo que estoy sugiriendo es que evolución o naturaleza y normatividad cooperan o son *conceptualmente cooriginarios* y que se influyen mutuamente, por lo cual no podemos aislar lo natural y lo normativo. Es más, me atrevería a decir que somos criaturas *naturalmente normativas*. En el sentido que un buen *relato* evolutivista tendría que incluir el modo en que, insistentemente, tejemos un tapiz de normatividad enhebrado con nuestras vidas. Así pues, disparamos criterios para evaluar las condiciones de uso competente de nuestros lenguajes, articulamos nuestras proposiciones según pautas de inferencia lógica confiables, buscamos criterios intersubjetivos para *leer* nuestras mentes, dotamos de hacedores de verdad a nuestros enunciados, discutimos maneras compartidas e ilustradas de valorar las obras de arte y establecemos una batería de instrumentos de evaluación moral de nuestros

comportamientos hacia nosotros mismos y hacia los demás.

Considerando entonces que ambos aspectos (lo natural y lo normativo) deben ser contemplados, al mismo tiempo, *como independientes y como correlacionados*, voy a suponer en este trabajo que ambos aspectos pueden ser domesticados dentro de un equilibrio reflexivo cuyo propósito sea la “corrección mutua”, evitando así la falacia naturalista⁷. Esta corrección mutua propendería a un *naturalismo débil* y no fuerte y también a un *normativismo débil*, en el sentido de uno sensible a los eventuales *reajustes justificatorios* que haya que elaborar a la luz de ciertos resultados experimentales. Con esto último quiero indicar algo muy importante para mi modo de ver el asunto, a saber: las teorías normativas interesadas en las posibilidades de su aplicación al mundo, no pueden darle completamente la espalda a aquellos datos empíricos que fungen como condiciones de viabilidad o posibilidad de dichas teorías⁸. De esta forma, no necesito conjurar el riesgo de violar la prohibición de Hume de pasar ingenuamente del “es” al “debe” ni enfrentar los clásicos problemas lógicos y semánticos que surgen en torno a la falacia naturalista. Lo que intento sugerir es más modesto, aun si trivial y es que las teorías normativas de la ética sí necesitan de la experiencia para modelar las condiciones de aplicación posibles de las mismas (en algún sentido creo que esta preocupación de posibilidad empírica está planteada en la filosofía política de Rawls cuando formula las condiciones empíricas para la “estabilidad” de la teoría de la justicia, lo que es diferenciable de su “validez”). Pero esto es diferente de pensar que los experimentos *cuestionen* la validez de las teorías normativas; lo que yo señalo es que los experimentos sirven para delinear condiciones posibles (en el sentido de “realistas”) de aplicación de teorías normativas.

Me parece que no estoy solo en esta empresa de armonizar lo empírico con lo normativo. Por ejemplo, en su conjura de una recaída en el mito de lo dado, se encuentra la búsqueda de Donald Davidson (1995, 17 y ss) de conectar explicación causal con atribución de racionalidad a las voliciones humanas, la explicación naturalista del papel de la consciencia en la dotación de razones para actuar (Searle, J. 2000) o, por caso, la búsqueda de John McDowell (2003), inspirado en Wilfrid Sellars, de un naturalismo “no crudo”, sujeto al espacio de las razones, nos deslizan a la necesidad simultánea de, si se me permite la expresión, naturalizar a Kant⁹ y de kantianizar parte de nuestros esquemas naturalistas.

El tipo de reflexión que estoy proponiendo tiene debajo un lecho más extenso y profundo de ideas filosóficas. Ante todo hay que recalcar en el dato de que el abismo conceptual que suele instaurarse entre, por ejemplo, naturaleza y razón, causalidad y racionalidad, y más propiamente en el dominio ético entre determinismo y libre albedrío, suele tener como telón de fondo un dualismo *cartesiano* entre mente y cuerpo. Cuando, por el contrario, trascendemos este dualismo para aceptar que los procesos racionales de la mente están ya inscriptos orgánica y materialmente en un *cerebro*. Cuando, además, admitimos que las neuronas y sus diversas conexiones tienen como propiedad emergente o sobreviniente (una especie de superveniencia mental) lo que llamamos “autoconsciencia” y que ésta es una *propiedad sistémica superior* (Searle, J. 2004, 66); superioridad sistémica que, a su vez, *ejerce influencias que revierten en los procesos neuronales mismos*, entonces el dualismo se reconvierte en un manojito de problemas *superables*. En efecto, el hecho de que la actividad judicial, deliberativa y electiva de una agencia racional tenga como *abstractum* el funcionamiento del cerebro, no implica la *reducción ontológica*

7 Que, como sabemos, surge de un razonamiento ilícito que consiste en derivar una conclusión normativa a partir de meros datos empíricos crudos.

8 Lo que señalo es una resonancia, después de todo, del principio kantiano “debe implica puede”.

9 Cuando hablamos de Kant, empero, es preciso una *matización*. Aunque el filósofo de Königsberg es por lo general asociado a una filosofía fuertemente racionalista y apriorista, también es cierto que, si concebimos su obra filosófica como un todo más complejo, no podemos, por caso, desconocer que en su *Antropología* Kant se interesó por datos –que bien podríamos llamar naturales– sobre psicología moral. Al mismo tiempo, tampoco se puede evadir el punto de que Kant intentó una aproximación filosófica a la moralidad atenta al *factum* de que sostenemos como agentes racionales la posibilidad de universalizar el juicio moral.

(Searle, J. 2004, 67) de la racionalidad humana a la materialidad del cerebro¹⁰. El punto de que el cerebro esté compuesto de procesos biológicos analizables con instrumentos de medición causal, no significa que la consciencia se deba reducir a estas características, so pena de incurrir en una falacia de composición que atribuye al todo la identidad completa de las propiedades de las partes. John Searle (2004, 43) ilustra este punto con el ejemplo de la rueda que se desliza por una montaña. La rueda está compuesta por pequeñas moléculas; la propiedad sistémica superior que sobreviene a estas moléculas es la *solidez*; propiedad que revierte a su vez sobre las moléculas. La solidez es a la consciencia, lo que las moléculas son a las neuronas. Pues bien, los procesos de *normatividad*, por ejemplo del significado a secas, o del significado y su articulación lingüística y proposicional en la elaboración de juicios y normas morales (Gibbard, A. 2012), no son *reductibles metafísicamente* a los procesos puramente causales o neuronales. En ética, por lo pronto, parte de esta normatividad, que nos permite por ejemplo diseñar pautas de responsabilización moral, demanda que dicha normatividad tenga una cierta autonomía respecto del naturalismo. Si no establecemos esta relativa autonomía, no podríamos ubicar en un espacio de inteligibilidad ni siquiera movimientos corporales humanos conscientes. Si todo se redujera absolutamente a un plano causal, resultaría una perplejidad intentar diferenciar el movimiento de la pata de un conejo, del movimiento del brazo de un hombre. Necesitamos, por paradójico que parezca, establecer una *cuña*, que no es lo mismo que un “hiato”, entre lo natural y normativo, entre lo causal y racional. Esta cuña permitiría deslindar de manera lógica un enunciado del tipo “A causó B”, del enunciado, “A actuó sobre la base de la razón R, produciendo el resultado

B”. Por supuesto, que los filósofos no construímos las *mismas* cuñas. Por ejemplo, algunos se apartan completamente del fantasma del *determinismo*, mientras que otros no. En el primer caso tenemos a Roderick Chisholm (citado por Frankfurt, H. 2006, 41) para quien la doctrina de la libertad humana implica una ausencia plena de determinismo causal. En tal sentido, cuando alguien realiza una *acción*, estamos frente a un *milagro*, en el sentido de que cierto acontecimiento fue creado por el propio agente y por ningún otro acontecimiento explicable en términos deterministas. A contrapelo de este desvío de los rieles causales, John Searle (2004, 60) mantiene el tren de la acción en el mundo causal, sólo que tiene una versión compleja que apela a la idea de “intervalo” entre la deliberación y la acción de un agente. Por ejemplo, de la acción de Paris, consistente en decidir a quién le daría la manzana de oro dedicada a la más bella, frente a las tres propuestas de recompensa diferentes que le declaran las diosas Afrodita, Hera y Palas. Este mentado *intervalo* no existe a nivel microbiológico o microneuronal o cerebral. A nivel cerebral vemos las cosas con las lentes de la causalidad, y por tanto hay *inmediatez* entre un impulso causal y su resultado. En cambio, a nivel de la decisión racional de un agente –Paris en el ejemplo de Searle– vemos las cosas con las lentes de una suerte de “libertarismo psicológico” (Searle, J. 2004, 63), de un *intervalo* entre deliberación y acción; un espacio que, por ende, se halla librado del agobio absoluto del *determinismo* causal¹¹.

Sea como fuere, y sin entrar ahora de lleno en un debate que por su estructura exige un espacio de análisis cuidadoso y detallado, se podría todavía ir más lejos y señalar que, si a nivel minúsculo, el mundo empírico se gobierna por la *física cuántica*, entonces la regla no sería

10 Aunque tengo como trasfondo del trabajo un naturalismo *metodológico* débil creo que no se puede prescindir completamente del presupuesto de Searle que nos conmina a dejar a un lado una reducción –ontológica en este caso y no metodológica– de la racionalidad humana a la materia cerebral.

11 Esto es así, si, adicionalmente, aceptamos, cierto valor normativo del principio de “opciones alternativas” para dar cuenta de un curso consciente o intencional de acción –en este caso moral– de un agente en tanto que criatura sensible al espacio de las razones. La idea, por lo menos tradicional (por otra parte cuestionada por Frankfurt, H. 2006, 11 y ss), es que el principio de opciones alternativas es la vía adecuada para la evaluación moral de acciones de un agente en términos de merecimiento o castigo. Si, al contrario, el agente no pudo de ningún modo evitar lo que hizo, no abriéndosele cursos alternativos de acción, tenemos cuando menos un escollo a superar para responsabilizarlo por lo que “hizo”.

el determinismo sino el *indeterminismo cuántico*. Justamente Searle (2004, 82 y ss), en consonancia con lo anterior, asume que los procesos de la consciencia podrían ser descriptos con los esquemas del indeterminismo cuántico. Claro que el tema del indeterminismo introduce por la ventana un problema adicional complicado: la cuestión de la *aleatoriedad*. Si la aleatoriedad es la pauta de estudio de la consciencia, nos deslizamos por un terreno donde la explicación del libre albedrío se descarrilaría en el problema de dar cuenta de acciones aleatorias y, por tanto, imprevisibles¹². Con todo, Searle mantiene que el hecho de administrar un indeterminismo cuántico a nivel de las neuronas no replica necesariamente en una aleatoriedad a nivel del sistema superior (la consciencia), so pena, nuevamente, de incurrir en una falacia de composición.

Ahora bien, mi invocación, quizá algo obsesiva de ideas de Searle, se explica en que creo él, entre otros filósofos que he mencionado antes como McDowell o Davidson, comparte la idea de que es preciso amalgamar naturaleza y normatividad, causalidad y racional a fin de mantener nuestro cuadro filosófico completo y armónico. La presentación de un cuadro armónico, sin embargo, no es una tarea sencilla porque, por lo general, estos pares de ideas (naturaleza-normatividad, causalidad-racionalidad) se presentan como ideas contradictorias, con el agravante dilemático de que ambas cuentan con credenciales de plausibilidad filosófica a su favor. Creo que la idea de Searle, pero también, *mutatis mutandis*, de Davidson, McDowell y otros, es que necesitamos una suerte de *naturalismo-normativismo débil* para que resulten inteligibles y coherentes ideas aparentemente dispares que tenemos sobre el *locus* de la consciencia, la razón y la normatividad semántica, ética, epistémica, etc. que jalonan los días de los hombres en su historia evolutiva. Creo que Bernard Williams ha captado brillantemente esta necesidad de equilibrio entre estos pares de ideas ya mencionados. Me permito realizar una cita algo extensa de reflexiones

del filósofo que presuponen el tipo de equilibrio al que aludo. Dice Williams (2012, 347):

Hay algún grado de acuerdo de que necesitamos una psicología moral naturalista, donde esto significa algo al efecto de que nuestra concepción de las capacidades morales debiera ser consistente con (quizá de hecho en el espíritu de) nuestro entendimiento de los seres humanos como parte de la naturaleza... Pero esta posición elimina demasiado si trata reductivamente de ignorar la cultura y la convención; esto está mal dirigido incluso sobre una base científica, en el sentido de que vivir bajo la cultura es una parte básica de la etología de la especie...La dificultad es sistemática. Si una psicología moral naturalista tiene que caracterizar a la actividad moral mediante un vocabulario que pueda ser aplicado igualmente a toda otra parte de la naturaleza, entonces está comprometida con un reduccionismo fiscalista que es claramente carente de esperanza.

El *dictum* de Williams coincide, en parte, con el mismo Searle (2004, 45) cuando señala que nos “resistimos a concebir la consciencia como una característica *meramente biológica* (la cursiva es mía).

En cualquier caso, esta mención que hago a filósofos contemporáneos no implica un rechazo al valor del pasado. Creo que ya en Aristóteles (véase Boeri, M. 2006) se encuentra *in nuce* la búsqueda sistemática de un camino de armonía prometedor sensible, a la vez, a lo natural (por ejemplo en la idea de alma vegetativa y apetitiva) y a lo normativo (con su idea de alma racional). Aunque somos seres naturales que compartimos nuestro hogar biológico con otras especies animales y somos movidos por los engranajes de un alma vegetativa y apetitiva también somos un *zoon racional y normativo*¹³. A esta afirmación hay que añadir, en clave aristotélica, la idea de

12 En parte esto es un problema general de la explicación de comportamientos de agentes humanos en las ciencias sociales. Por esto es que Jon Elster (2002, 17) propone la idea de “mecanismo”, a medio camino entre las descripciones y las leyes, para caracterizar patrones de explicación –no necesariamente de predicción, de “pautas causales de ocurrencia frecuente y fácilmente reconocibles que son provocadas en condiciones generalmente desconocidas o con consecuencias indeterminadas”.

13 Cuando digo “racional” voy más allá de Aristóteles porque, podríamos considerar que otras especies animales

virtud, como entrenamiento y aprendizaje constante de respuestas normativas apropiadas para situaciones morales desafiantes; entrenamiento que se amolda a lo que dije párrafos atrás en cuanto a la “plasticidad” del juicio moral. Si, por otra parte, agregamos que estas virtudes presuponen una *atención*, una consciencia de la consciencia del agente, atención que puede derivar en una abstención o modificación de respuestas normativas, entonces ya en el filósofo de Estagira, tenemos la cimiento para un equilibrio, mutuamente correctivo entre lo natural y lo normativo. De este modo podríamos superar, probablemente, la incomodidad que nos genera el experimento que presenté al comienzo del trabajo según el cual la compasión no es una virtud autoconsciente sino un impulso causado por elementos opacos al agente, tales como el aroma delicioso que sale de una panadería. Un agente que tenga la virtud de la compasión dispondría de una autoconsciencia que le permitiría *reflexionar* sobre los resortes causales de sus acciones, así como modificar eventualmente creencias o deseos incompatibles con dicha virtud.

BIBLIOGRAFÍA

- Appiah, Kwame. A. 2010. *Experimentos de ética*. Traducción de Lila Mosconi. Madrid: Katz editores.
- Boeri, Marcelo. 2006. Pasiones aristotélicas, mente y acción. En *De deseos, acción y razón práctica*, Teresa Santiago y Carmen Trueba Atienza, coordinadoras. México DF: UAM.
- Changeaux, Pierre. 2011. *Sobre lo verdadero, lo bello y el bien*. Introducción de Claude Debru. Traducción Julia Bucci. Madrid: Katz editores.
- Danón, Laura. 2011a. Naturalismo metafilosófico y análisis conceptual. En M. Osella (comp). *Tres escritos metafilosóficos*. Río Cuarto: Editorial de la Universidad de Río Cuarto.
- Danón, Laura. 2011b. Normatividad doxástica en animales no humanos. *Analítica* 5 (5) Lima.
- Davidson, Donald. 1995. Acciones, razones y causas. En *Ensayos sobre acciones y sucesos*. Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM, Crítica: México.
- Dennett, Daniel. 2004. *La evolución de la libertad*. Traducción de Flora Botton Burlá. Barcelona: Paidós.
- Elster, Jon. 2002. *Alquimias de la mente. La racionalidad y las emociones*. Traducción de Albino Santos Mosquera. Barcelona: Paidós.
- Feldman, Richard. 2001. Naturalized epistemology. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-naturalized/>
- Fesmire, Steven. 2003. *John Dewey and moral imagination. Pragmatism in ethics*. Indiana University Press.
- Frankfurt, Harry. 2006. La libertad de la voluntad y el concepto de persona. En *La importancia de los que nos preocupa. Ensayos Filosóficos*. Bs As.: Katz editors.
- Gibbard, Allan. 2012. *Meaning and normativity*. Oxford: OUP.
- Jackson, Frank. 1998. *From metaphysics to ethics. A defense of conceptual analysis*. Oxford: OUP.
- Habermas, Jürgen. 2006. Libertad y Determinismo. En *Entre naturalismo y religión*. Traducción de Lizaga. Barcelona: Paidós.
- Knobe, Joshua. 2004. What is experimental philosophy? *The Philosopher's Magazine* 28.
- Leiter, Brian. 2012. Naturalism in legal philosophy. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/lawphil-naturalism/>
- McDowell, John. 2003. *Mente y mundo*. Traducción de Miguel Ángel Quintana Paz. Salamanca: Sígueme.
- MacIntyre, Alasdair. 2001. *Animales racionales y dependientes. Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Traducción de Beatriz Martínez de Murguía. Madrid: Paidós.
- Maliandi, Ricardo y Oscar Thüer. 2008. *Teoría y praxis de los principios bioéticos*. Bs. As.: Ediciones de la Universidad de Lanús.
- Nichols, Shaun. 2004. *Sentimental rules. On the natural foundations of morals*. Oxford: OUP.
- Nolan, Daniel y Caroline West. 2005. Moral fictionalism vs the rest. *Australasian Journal of Philosophy* 85.
- Nussbaum, Martha. 2003. *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*. Cambridge University Press.
- Nussbaum, Martha. 2005 *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Traducción de Rocío Orsi Portalo y Juana Inarejos. Madrid: Mínimo Tránsito Machado.

también tienen dosis de racionalidad en tanto aplican razonamientos, inferencias y hasta cierto tipo de deliberación que oficia de preámbulo para cierto comportamiento (por ejemplo MacIntyre, A. 2001).

- Papineau, David. 2007. Naturalism. En *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <http://plato.stanford.edu/entries/naturalism/>
- Rachels, James. 2007. *Introducción a la filosofía moral*. Traducción de Gustavo Ortiz Millán. México: FCE.
- Searle, John. 2000. *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Traducción de Valdés Villanueva. Oviedo: Nobel.
- Searle, John. 2004. *Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Traducción de Miguel Candel. Barcelona: Paidós.
- Searle, John. 2007. *Freedom and neurobiology. Reflections on will, language and political power*. New York: Columbia University Press.
- Tomasello, Michael. 2011. *¿Por qué cooperamos?* Con la participación de Carol Dweck, Joan Silk, Brian Skyrms y Elizabeth Spelke. Traducción Elena Marengo. Madrid: Katz editores.
- Tovar, José. 2011. *Gramática emocional. Bases cognitivas y sociales del juicio moral*. Tesis Doctoral. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Wallace, Jay. 2006. *Cómo argumentar sobre la razón práctica*. Traducción de Gustavo Ortiz Millán. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM.
- Weber, Eric Thomas. 2011. What experimentalism means in ethics? *Journal of Speculative Philosophy* 25 (1): 100-101.
- Williams, Bernard. 2012. La psicología moral minimalista de Nietzsche. En *El sentido del pasado*. Traducción de Adolfo García de la Sienra. México: FCE.
- Zavadivker, Natalia. 2013. *Homo Ethicus. Las bases biológicas del comportamiento pro-social*. Tesis Doctoral, inédita. Tucumán.
- Zavadivker, Nicolás. 2011. *La ética y los límites de la argumentación moral. El desafío del emotivismo*. Universidad Nacional de Tucumán.

Daniela Szpilberg
IIGG, UBA – CONICET

Ezequiel Saferstein
CEDINCI – UBA – CONICET

De la *industria cultural* a las *industrias creativas*: un análisis de la transformación del término y sus usos contemporáneos

From *culture industry* to *creative industries*: an analysis of the mutation of the concept and its contemporary uses

Recibido: 23/10/13

Aceptado: 26/02/14

Resumen

El siguiente artículo toma como punto de partida al concepto de *industria cultural* desde sus principales exponentes, para exponer sus usos actuales. Este nació como concepto filosófico como parte de la obra de los autores representantes de la llamada Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno y Max Horkheimer, con valiosos aportes de Walter Benjamin. En la actualidad ha mutado su definición, siendo utilizado de manera instrumental por parte del Estado y organismos internacionales, para definir al grupo de sectores de producción cultural y simbólica de acuerdo a sus parámetros económicos. En este sentido, desde aquél concepto de *industria cultural* de los años cuarenta podremos ver que hay un recorrido en el cual se van transformando las posturas acerca de lo que el arte y la cultura posibilitan. La función social del arte va escondiéndose detrás de su inmersión cada vez más visible dentro de la producción mercantil, si bien en los últimos años la cultura aparece como motor de desarrollo económico e identitario. Esta transición será ilustrada con el caso argentino, dando cuenta de los cambios en el sector.

Palabras clave: Industria Cultural; Teoría Crítica; Industrias Creativas; Cultura y Economía; Estado.

Abstract

The following article takes as its starting point the concept of Culture Industry from its leading exponents, and exposes its current uses. The Culture Industry began like a philosophical concept, as part of the work of the Frankfurt School authors, Theodor Adorno and Max Horkheimer, with contributions of Walter Benjamin. Nowadays, this concept definition has mutated, being used instrumentally by the state and international organizations, to define the cultural and symbolic production according to economic parameters. In this sense, paying attention to that idea of Culture Industry, we can see that there is a path in which the possibilities of meanings of art and culture are changing. The social function of art is subordinating behind the commodity production, although in recent years the culture appears as an engine of economic development and identity. This transition will be illustrated accounting for changes in the sector in the case of Argentina.

Keywords: Cultural Industry; Critical Theory; Creative Industries; Culture and Economy; State.

Introducción

En las páginas que siguen, tomaremos como punto de partida al concepto de *industria cultural* desde sus principales exponentes, para llegar a delinear sus usos actuales en Argentina. Nos abocaremos en primer lugar a tomar como referencia dos escritos de autores enmarcados en la llamada

Teoría Crítica, acerca de la obra de arte en la etapa del llamado *capitalismo tardío* en Europa y Estados Unidos. Nos referimos a “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, de Walter Benjamin (2010), que fue publicado en Europa por primera vez en 1936; y “La industria cultural. Ilustración como engaño de masas”,

de Max Horkheimer y Theodor Adorno (2009), texto que comprende la edición de *Dialéctica de la ilustración*, de 1944, escrito desde su exilio en Estados Unidos. Este artículo pretende recuperar algunas nociones de estos autores para indagar las posiciones teóricas que inauguran el pensamiento sobre la cultura en la etapa de producción mercantil posterior a la Segunda Guerra Mundial. Utilizaremos el concepto de *industria cultural* para pensar su actualidad en Argentina, atendiendo a ciertos procesos mundiales que describen a las industrias culturales como un sector productivo de gran importancia. En segundo lugar, nos centraremos en ciertos aspectos contradictorios en el desarrollo de este concepto, primeramente de tendencia crítica como efecto de la producción industrial sobre la cultura, tendencia que luego es resignificada por el ámbito estatal y los organismos internacionales, que postulan que se debe considerar a la cultura como un sector económico más. A partir de cambios que ha sufrido el concepto al compás de procesos sociohistóricos, se conformó un pensamiento acerca del sector cultural como una esfera económica que estaría no sólo destinada a cumplir una importante función en la economía, sino que sería central en el desarrollo de las culturas de los países. El concepto pretende ser recuperador de los aspectos culturales de las sociedades en el contexto de la llamada globalización (Sassen, S. 2007).

Consideramos que estos escritos son fundamentales para atravesar algunas dimensiones del pensamiento y reflexión de los autores del *Instituto de Investigación Social* de la Universidad de Frankfurt en torno a la producción cultural contemporánea desde una perspectiva crítica sobre la cultura moderna. La inmersión en las tesis de estos autores nos permitirá ahondar en el derrotero del concepto de “industrias culturales” y su derivación en el concepto en boga de “industrias creativas”. Consideramos que la actualidad de estos escritos va más allá de la similaridad o no de las condiciones sociales actuales con respecto a la de los autores frankfurtianos. Estos textos

son claves para dar cuenta de cómo la cultura y la economía dejaron de ser pensadas como ámbitos totalmente separados y pasaron a ser concebidas en conjunto. Es Walter Benjamin con su reflexión sobre el presente del arte en la era de la reproductibilidad cuando el cine aparece con fuerza, transformando por completo la producción cultural, así como Adorno y Horkheimer, con sus reflexiones y preocupaciones sobre el avance de la cultura y sociedad de masas de su época, quienes nos permitirán dar cuenta de la complejidad del concepto de industria cultural-filosófico en su surgimiento, instrumental en la actualidad.

La Escuela de Frankfurt y la teoría crítica sobre la industria cultural

La llamada Escuela de Frankfurt¹ refiere al grupo de intelectuales europeos de izquierda, pertenecientes a la teoría crítica y nucleados alrededor del *Institut für Sozialforschung* (Instituto de Investigación Social). Referenciados principalmente (de forma crítica) en Hegel, Marx, Weber y Freud, los autores de esta corriente² delinearon teorías materialistas acerca de la sociedad burguesa del capitalismo tardío, inmersa en el totalitarismo nazi, el estalinismo y la mercantilización y la racionalización de todas las esferas de la vida social. Se oponían al idealismo hegeliano, tanto así como al reduccionismo económico marxista, para así pensar la cuestión de la razón como fundamento para el desarrollo humano, la cuestión de la subjetividad y la alienación del individuo en su presente histórico.

La vía del partido revolucionario no era un horizonte expectante para los pensadores de la Escuela de Frankfurt, por el contexto social, político y económico que caracterizaba a la sociedad occidental: nazismo, fascismo, estalinismo, Gran Depresión. El marxismo de los autores apuntaba a la eficacia de las formas ideológicas capitalistas en los trabajadores europeos. Es por ello que la Escuela de Frankfurt tuvo en la Ideología uno de sus principales focos de

1 Si bien utilizamos la catalogación de “Escuela” para referirnos a este grupo de autores, debemos dejar en claro que ésta es una nomenclatura posterior que remite a una homogeneidad en el pensamiento de estos autores. Si bien consideramos pertinente su utilización a los fines analíticos, tenemos en cuenta que ninguna comunidad

2 Además de Adorno y Horkheimer y la vinculación de Walter Benjamin, puede mencionarse a Herbert Marcuse, Friedrich Pollock, Erich Fromm, Otto Kirchheimer y Leo Löwenthal, entre otros.

atención, mediante una crítica racional de la razón histórica burguesa³. La intervención del fascismo en el mundo cotidiano es el trasfondo de la reflexión de estos autores, quienes lo piensan como una consecuencia de la extrema racionalización de las esferas: la solidificación de la jaula de hierro weberiana.

Walter Benjamin y el fin del aura en la obra de arte

La obra de Benjamin tiene un carácter fragmentario. Su escritura puede situarse, según Ricardo Forster, en relación a la Primera Guerra Mundial y con el fin de “ideas y prácticas emanadas de la Ilustración que se desplegaron triunfantes a lo largo del siglo XIX como expresión de la ideología del progreso” (Forster, R. 2009, 25). El avance de la modernidad no trajo consigo el bienestar y el fin de la violencia institucionalizada; contrariamente, este avance está ligado a la idea no sólo de retroceso sino de catástrofe. La lectura que hace Benjamin del pasado, de la historia, de la tradición, no se reduce a una mirada melancólica y conservadora, sino que hay una espera mesiánica y de emancipación acerca de “aquello que permanece como ensueño todavía no realizado y que alimentó de diversos y encontrados modos, la peripecia de lo utópico” (Forster, R. 2009, 33).

“La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica”, comienza con una alusión a Marx y su intención de comprender las dinámicas que se dan dentro de las relaciones de producción capitalista para luego pronosticar el futuro de su desarrollo, esto es, la instauración de las condiciones que harían posible su propia demolición. De la misma manera, Benjamin intenta describir las condiciones de producción del arte de su época, ante las tendencias hacia la reproductibilidad técnica y la mercantilización de la vida social. Sostiene que las premisas que trabaja en el texto podrían servir para una transformación revolucionaria en la política del arte.

La tesis principal de su trabajo es que el creciente proceso de avance de la técnica aplicada sobre las obras de arte –que permite una reproductibilidad indefinida– lleva a una caída del aura que las caracterizaba. El aura refiere a un “aquí y ahora”, elemento que caracterizaría a una obra de arte original, auténtica: un elemento que lleva consigo la obra de arte producida en un tiempo y espacio determinado, atribuida a un creador y poseedora de un valor cultural, místico, que la eleva más allá de su valor en el mercado. Con el avance de la técnica de la reproductibilidad, el aquí y ahora deja de tener importancia, y las reproducciones pasan a ser independientes de las obras, de la misma manera que éstas se acercan al receptor, a una mayor cantidad de público.

La *autenticidad* es el contenido de verdad que porta toda obra de arte, transmisible desde su duración material hasta su documentación histórica. Este contenido de verdad conforma el aura, definido como la manifestación irrepetible de una lejanía vinculada a la obra, por más cercana que ésta pudiera estar. El aura es la característica principal que tiene la obra de arte tradicional burguesa. La dota de la necesidad de una contemplación lejana, teológica, que eleva la obra de arte a un lugar autónomo, ajeno al intercambio en el mercado y ajeno a las masas, que no tendrían lugar en el arte. La reproducción técnica rompe con esta tradición y le pone fin a este hechizo fetichista. Multiplica las obras de arte al borrar las huellas del original, y, al mismo tiempo, las acerca al público, que pasa a ser consumidor, espectador activo, con posibilidad de una apropiación crítica. “La liquidación del valor de la tradición en la herencia cultural”, es decir, el carácter aurático, lejano, que conservaba la obra de arte de la tradición burguesa, se ve liquidada, y a diferencia de lo que va a pensar Adorno, Benjamin deposita allí la posibilidad de romper con la tradición y acercar el arte al público. De esta manera, este se podría apropiarse de él con vistas a una revolución en la política del arte⁴.

3 El concepto de razón será ampliado por la teoría crítica, más allá de la razón instrumental subjetiva, para llegar a su dimensión objetiva, que caracteriza la subjetividad constituida y situada históricamente. La teoría de los pensadores de Frankfurt apunta, entonces, a una “...crítica immanente del modo socialmente necesario de producción de formas de razón, de percepción y sensibilidad en el capitalismo tardío y en su forma social, que es la sociedad administrada” (Cohn, G. 2007, 229).

4 “Esta caída se basa en dos circunstancias que se relacionan con la creciente importancia de las masas en la vida

Cuando Benjamin afirma que en la actualidad el valor de exposición es mayor al valor cultural, está pensando en el cine como el prototipo de la obra de arte en la era de la reproducibilidad. En el cine hay una transformación del actor con su técnica: el actor se conecta con el público a través del “aparato”, y no directamente como lo era en el teatro. Esta función del aparato –y Benjamin escribe previamente a la difusión de la TV– no permite pensar la labor del actor como totalidad, puesto que la técnica permite que haya diferentes puntos de vista por parte del operador. Así, el actor no puede adaptar su labor al público, por lo que el aura se elimina tanto en el actor como en lo representado. Por otro lado, el cine permite el efecto de shock ante la recepción masiva. El público puede acceder a la exposición, lo que le brinda al mismo la posibilidad de una crítica política, gracias a la reproductibilidad. Es el efecto de choque, del shock, el que pone al público en el lugar de examinador que se divierte.

La postura de Benjamin sería favorable hacia el estado del arte en esta etapa del capitalismo tardío, en donde la reproducción masiva a partir del cine conforma los aspectos que delimitan la cultura de masas. Si bien el cine tendría esa potencia crítica y siembra las condiciones para refundar el arte, en el modo de producción capitalista los actores se convierten en estrellas mercantilizadas. Esta ambivalencia entre progreso, modernidad y abandono de la tradición hacen que Benjamin sostenga el valor de lo antiguo oprimido, critique la fe ciega en el progreso y “refuta a cualquier confianza lineal depositada sobre las nuevas tecnologías y sus posibilidades” (Follari, R. 2003, 95). Hay en Benjamin una nostalgia por lo que se destruye y a la vez un optimismo por lo que las posibilidades de la reproducción técnica traen.

Adorno y Horkheimer. La industria cultural y la ideología del iluminismo

Con su prólogo a *Dialéctica de la ilustración* Adorno y Horkheimer instalan la tesis de que la humanidad no ha avanzado hacia la libertad, hacia la plenitud que prometía la ilustración sino que en lugar de esto ha habido un retroceso, y la humanidad, así, “se hunde en un nuevo género de barbarie” (2009, 51). En este trabajo intentarán comprender las razones de esta regresión, ante un diagnóstico que no es ajeno al de Benjamin. Partiendo de la dialéctica hegeliana y teniendo en cuenta la crítica materialista de Marx, Adorno y Horkheimer pondrán en cuestión al iluminismo, mediante una lectura racional que busca historizar la razón, pero siempre teniendo en cuenta que la posibilidad de libertad en la sociedad debe buscarse dentro del pensamiento ilustrado. Ellos encuentran una paradoja en el movimiento dialéctico de la ilustración: el iluminismo, en su objetivo de emancipar a los hombres en su dominio de la naturaleza, los convirtió en sujetos presos de ese dominio: “el mito es ya ilustración, la ilustración recae en mitología” (Horkheimer y Adorno. 2009, 11).

Si el problema de la razón se relacionaba con el afán del hombre por dominar la naturaleza y contrarrestar al mito, la ilustración nace ya bajo el signo del dominio (en donde el conocimiento es una forma de poder). Así, el control de la naturaleza termina siendo un control del hombre por el hombre. De esta manera, los mitos que la ilustración viene a dominar son producto mismo del proceso iluminista: así, la ilustración es desencantamiento, progresiva racionalización y construye una subjetividad basada en el dominio, en el poder y la alienación. Además, la ilustración vuelve a la mitología, a la coacción y al dominio sobre los hombres que pretendía liberar.

El contexto de estos autores estaba inmerso en la tragedia. El avance del nazismo, la “degeneración” del socialismo real provocada por el estalinismo y la ya desarrollada cultura de masas estadounidense –los autores escriben desde

actual. Es decir; acercar las cosas en términos espaciales y humanos, es precisamente un deseo tan apasionado de las masas actuales como lo es su tendencia a una superación del carácter único de cada acontecimiento mediante la acogida de su reproducción. Cada día, adquiere una vigencia más irrecusable la necesidad de apropiarse del objeto desde la mayor cercanía, en la imagen, más bien, en la copia, en la reproducción” (Benjamin, W. 2010, 92).

California, corazón del imperio de la industria cultural– llevaron a que el horizonte de esperanza hacia un cambio en la sociedad sea muy frágil. La teoría crítica, que desde sus inicios pensó en una emancipación de la sociedad, se vio afectada por las condiciones históricas. La propensión al dominio por parte de la razón iluminista terminó destruyendo la Ilustración bajo una fase de falsa totalidad. La crítica que realizan los autores de la razón iluminista es de tal radicalidad, que termina imposibilitándola, perdiendo su potencial, su germen fustigador⁵. Esta contextualización nos permitirá entender el pesimismo de los autores ante la industria cultural y luego la transformación del concepto ante la apropiación instrumental.

En su texto, los autores afirman que la racionalización de las esferas, lejos de haber provocado un caos cultural, llevó a una integración total de la cultura como ideología de la Ilustración. El concepto de *industria cultural* fue utilizado por los autores alemanes para describir a este sistema de la cultura, que funciona de la misma manera que cualquier empresa capitalista. El punto central de los autores es que el arte aparece en el capitalismo actual como parte de la industria, cuestión que se mantendrá en el uso actual del término. Hay una integración total y una previsión social que identifican el sistema de la industria cultural con la extrema racionalización de la sociedad capitalista y el modelo fascista.

La obra de arte pierde su aura, como decía Benjamin, pero para estos autores tiene un signo totalmente negativo: “la estandarización y producción en serie ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social” (Horkheimer y Adorno. 2009, 166). El arte burgués, que aparece como “reino de la libertad en oposición a la praxis material”, excluye a la “clase inferior”, portadora de la capacidad de garantizar la verdadera universalidad, según el materialismo dialéctico, por lo que la universalidad garantizada por la burguesía sería falsa, pero con posibilidad de crítica. Las obras de arte “representan la privación

como algo negativo”. Si bien nada se acerca a que el arte sea revolucionario de por sí, hay una sublimación estética en cuanto a que representa una plenitud a través de su negación, que le da una autonomía al campo del arte, por lo tanto, una posibilidad de crítica. Por otro lado, si “la racionalidad técnica es la racionalidad del dominio mismo” (Horkheimer y Adorno. 2009, 166), la industria cultural funciona como telón de fondo y sustento de la ideología ilustrada para asegurar el dominio y la explotación que llevan el progreso y racionalización hacia la barbarie. En la época de la Industria Cultural y los avances tecnológicos, las masas se hallan sometidas a un poder totalizador del capital, lo que lleva a que desaparezca así el lugar para la individuación que prometía el liberalismo y la modernidad ilustrada. La alienación del individuo que es el resultado de la dialéctica de la ilustración está garantizada por la identificación del mismo con la estandarización de la oferta de productos culturales, provocando una atrofia de la imaginación y de la espontaneidad. Contrarios a Benjamin, para los autores el cine (sonoro) reproduce esta atrofia de la imaginación al funcionar de la misma manera que la realidad, siendo este tipo de producción cultural una mera prolongación de la vida cotidiana. Esto impediría la actividad pensante de los espectadores y su capacidad imaginativa, al estar el público sujeto a la atención constante y automática. La industria cultural remite a una obediencia a la jerarquía social.

Hay en los autores un fuerte énfasis en la manipulación de los individuos y las necesidades que impone la industria cultural, producidas por la misma lógica del capital: “...las masas sucumben, más aún que los afortunados, al mito del éxito. Las masas tienen lo que desean y se aferran obstinadamente a la ideología mediante la cual se les esclaviza” (Horkheimer y Adorno. 2009, 178).

El público pasa a ser mero consumidor y la lógica del ocio, que sería o debería ser un punto de escape a la lógica de trabajo capitalista, pasa a ser un sustento y garante de la misma, ya que la industria cultural refleja la misma lógica de

5 “Si, en efecto, la entera historia de la racionalidad occidental es al mismo tiempo un proceso de derrumbe de la razón y de regreso al mito, la crítica ideológica, la crítica como tal, pierde la instancia utópica, el potencial de la razón de la cultura burguesa con el que confrontaba la realidad y la criticaba exigiendo y posibilitando su realización” (Sánchez, J. 2009, 27).

explotación⁶. Aquí la posibilidad de resistencia o de algo nuevo es inexistente puesto que todo lo que se resiste debe ser integrado en el sistema para poder subsistir. Esto es así porque todo producto de la industria cultural lleva consigo una fetichización. Retomando a Marx, el fetichismo de la mercancía aparece en la industria cultural de manera tal que se disuelve toda individualidad de los productos, desaparece la obra de arte como valor de uso. Los productos culturales no se convierten en mercancías en su intercambio, si no que son producidos como mercancía, bajo la lógica del valor de cambio, en lugar de satisfacer necesidades como valores de uso. Esto será una clave para entender los usos actuales del término. Luego, al ser los productos reproducidos gratuitamente o a bajo costo (radio, cine), pasan a ser invendibles y pierden su carácter mercantil cuando el negocio es su principio. Así, la cultura industrializada es una mercancía paradójica e implica una unión entre industria cultural y publicidad: la ganancia del capitalista proviene de la publicidad de otros productos de la industria en los medios de reproducción. Es por ello que hay una unión conveniente entre industria cultural y publicidad.

En consonancia con el resto del libro *Dialéctica de la Ilustración*, el aparato de la industria cultural (y la modernidad en sí) “no hace más humana la vida de los hombres”, sino que toda racionalidad y avance tecnológico está dedicado a la reproducción del sistema económico y no para solucionar los problemas que produce. Así, “la industria cultural defrauda continuamente a sus consumidores respecto de aquello que continuamente les promete” (Horkheimer y Adorno. 2009,184), de la misma manera que el progreso de la razón ilustrada niega la emancipación humana. Así el individuo se convierte en un eterno consumidor que debe conformarse con lo que se le ofrece y en esta operación radica el engaño, la cosificación. Al consumidor se le ofrece un paraíso ficticio, que es la misma vida cotidiana de la que se quería escapar. En la industria cultural, pues, se termina de liquidar al individuo.

Más allá del pesimismo de Adorno y Horkheimer y el optimismo de Benjamin

En cuanto a la experiencia estética, tanto Adorno y Horkheimer como Benjamin consideran al arte como rupturista, como elemento que permite la discontinuidad y el extrañamiento, es decir, una discordia al menos con la experiencia, con la vida capitalista burguesa. Las diferencias entre ambas posturas y las críticas de Adorno a Benjamin provienen del lugar de la obra de arte en la experiencia –aún considerando su poder de ruptura–, del lugar de la dialéctica y del individuo en la transformación social.

En su carta a Benjamin, Adorno considera que la cuestión de la “liquidación del arte” es un punto compartido por ambos pero del que se desprenden sus diferencias, sobre todo con respecto a la obra de arte autónoma, tan valorada por Adorno y en un punto, criticada por Benjamin. Adorno critica que Benjamin traslade el concepto de *aura* a la obra de arte autónoma considerándola contrarrevolucionaria y que alabe al cine a un nivel transformador: “Subestima usted la tecnicidad del arte autónomo, y sobreestima la del dependiente” (Adorno, T. 1995,143-144). Si bien Adorno tiene en cuenta el “elemento mágico” en la obra de arte burguesa, mantiene la idea de que es a partir de allí donde, por medio de la dialéctica, puede leerse una posibilidad de libertad, ahora diluida en el misticismo que caracteriza el pensamiento y la producción burguesa.

Si en el texto de Benjamin encontramos un optimismo puesto en el cine como arte masivo capaz de ser interpretado políticamente de manera progresista, en Adorno y Horkheimer el individuo es un ser alienado subsumido en las tramas de la industria cultural, que constituye un público estereotipado, repetitivo, incapacitado para la concentración y la mirada activa. Debemos entender esta postura desde la experiencia histórica de los pensadores alemanes y su posición sobre la misma filosofía que practicaban, centrada en el individuo autónomo como sujeto crítico. La crítica es el elemento clave que

6 Esto se da tanto desde la producción (cuando se desecha todo lo que no tenga un éxito comercial asegurado), como en la distribución y el consumo, cuando el Pato Donald aparece como sátira del aprovechamiento del trabajador (en la caricatura, a partir del sufrimiento físico, y en la realidad, bajo la extracción de plusvalía y explotación del trabajador).

proponen Adorno y Horkheimer para pensar la etapa del capitalismo tardío. La fuerza de la filosofía de estos autores es el momento negativo y desmitificador que proponen del iluminismo. Si el individuo subsumido en la ideología de la industria cultural no puede ser un sujeto activo y así transformador, la tarea de los filósofos es entonces la de desmitificar la sociedad burguesa hacia el extremo para pensar en un cambio que aparecía cada vez más lejano.

La transición hacia la institucionalización en el concepto de *industrias culturales*: la articulación entre economía y la cultura

El escepticismo total de Adorno y Horkheimer con respecto a la producción cultural contemporánea, así como la posibilidad emancipadora que para Benjamin podría promover la reproductibilidad técnica del arte, aparecen completamente transformados en el uso del concepto en la actualidad, ligado a las políticas culturales de manera instrumental y celebratoria. Los usos del concepto de industria cultural por parte de los autores alemanes tienen una orientación crítica con respecto a la producción cultural de su época –al rechazar la progresiva mercantilización de la cultura– pero además establecen una valorización radical de la sociedad burguesa poniendo en cuestión el mito de la emancipación. Tres décadas más tarde, la crítica parece haberse diluido, y el concepto de industria cultural viró primero hacia el de *industrias culturales* y en los últimos años, hacia el de *industrias creativas*, ambos con una visión instrumental de la articulación entre economía y cultura.

La adopción del uso plural del concepto filosófico de Adorno y Horkheimer por los organismos internacionales puede ser ubicada desde la década del setenta, al compás de una transformación del concepto de cultura. Mientras el concepto filosófico de los autores alemanes, junto a la revisión crítica del aporte benjaminiano siguieron profundizándose en la academia como parte de los estudios culturales (Mattelart, A. 1997), la institucionalización de las llamadas “industrias culturales” no le es ajena y puede relacionarse con algunas corrientes intelectuales, como la economía política de la comunicación y algunas vertientes del estructuralismo francés (Bustamante, E. 2009; Carrasco, A. y E. Saperas,

2011). Los autores señalan que la transición entre ambos conceptos se debe a la modificación del paradigma de la comunicación que se inició en la segunda mitad del siglo XX. Cuando escribieron los autores de Frankfurt, la comunicación aún se encontraba situada a escala local, pero desde los sesenta sus fronteras se expandieron a escala global. Así, la transmisión por radio y TV de la Guerra de Vietnam, la Guerra Fría, los debates electorales, etc. formarán parte de un nuevo paradigma que influiría en los procesos de industrialización, distribución y consumo de cultura.

La institucionalización del concepto tiene que ver entonces con la expansión de la comunicación y la toma de conciencia por parte de los Estados nacionales en vehiculizar a la cultura como medio para el desarrollo. El diálogo entre comunicación y cultura llevará también a la conformación de un par indisoluble entre economía y cultura, cuestión que los autores alemanes habían comenzado a ver con una mirada crítica. El modo en que se llega a estas transformaciones tiene que ver con que los Estados a través de la UNESCO adoptaron una política de “cooperación internacional para la preparación de instrumentos ‘destinados a lograr, en la utilización de los nuevos medios de comunicación [...] el respeto del principio de igualdad de las culturas, de las relaciones pacíficas entre las naciones y de la no injerencia en los asuntos interiores de los Estados” (Carrasco, A. y E. Saperas, 2011, 148).

Esto se da en consonancia con un nuevo concepto de cultura, similar al adoptado por las corrientes antropológicas en la academia inglesa. La cultura deja de ser considerada sólo vinculada a las artes, sino que pasa a tener una concepción más amplia, ligada a las prácticas y significaciones que atraviesan a todos los sujetos. En este punto, los medios de comunicación y las industrias de la cultura pasan a ser considerados actores culturales con injerencia en los procesos de comunicación, en la estructuración de prácticas de los sujetos, como identificaban Adorno, Horkheimer y Benjamin.

El concepto de industria cultural se pluraliza, para “diferenciar dinámicas diferentes pero agrupadas, con fines pragmáticos de estudio del funcionamiento económico de sectores contemporáneos de la cultura: el disco, el cine, la edición de libros, y asimismo a la prensa, la radio

y la televisión” (Bustamante, E. 2009, 2). Es decir, deja de utilizarse en un sentido englobante para toda la producción cultural e ideológica del capitalismo tardío, para pensar las lógicas propias de cada sector cultural y a la vez económico. Sin embargo, las primeras declaraciones de los países con respecto a las industrias culturales no olvidaban el carácter crítico del concepto. Alertaban sobre la mercantilización de la cultura y sobre la “saturación mediática” que sufrían los sujetos ante las industrias de la cultura en su homogeneización. Y es en este punto donde se introducirá la mirada estatal y política. Son las políticas culturales las que deben tener injerencia en las industrias culturales, para “proteger” a la cultura de una lógica puramente mercantil y promover prácticas sociales en consonancia con una “democratización cultural”.

La *Declaración de Arc et Senans* de 1972 y la *Conferencia Intergubernamental sobre las políticas interculturales en Europa* de Helsinki, en el mismo año, aparecen como el punto de inicio de la instrumentalización de la cultura por parte de la UNESCO y los países asociados, transformando a un concepto filosófico crítico en uno más pragmático y político que no dejaba aún de remitirse a su original. En 1978, el concepto de “industrias culturales” tendría una definición más clara al crearse un programa de investigaciones comparadas sobre estas industrias, y en 1980, con el informe *Mc Bride* y en 1982, con la *Conferencia Mundial sobre Políticas Culturales* de la UNESCO, se sellaría su instrumentalización pragmática. Así, los estudios de industrias culturales pasaron a organizarse bajo una visión más empírica, reconociendo el carácter industrial y mercantil de la cultura como cuestión a tener en cuenta, pero de manera cada vez menos crítica sobre sus derivaciones negativas (Bustamante, E. 2009). El rol de las políticas culturales pasaría a ser fundamental en los países, bajo una concepción de desarrollo cultural, articuladas con las distintas ramas de las industrias de cultura, concebidas de manera diferenciada, segmentada, sin desdeñar su carácter económico, junto a una potencialidad educativa, social y cultural (Carrasco, A. y E. Saperas, 2011) .

De las industrias culturales a las industrias creativas: la creatividad individual en el centro de la escena

La utilización que realizaron los organismos internacionales así como los estados nacionales en la promulgación de políticas vinculadas a las industrias culturales, armonizaron lo económico y lo cultural. De este modo, la UNESCO define como *industrias culturales* a aquellas que

... combinan la creación, producción y comercialización de contenidos que son inmateriales y culturales en su naturaleza. Estos contenidos suelen ser protegidas por el derecho de autor y pueden tomar la forma de bienes o servicios. Esta doble naturaleza –cultural y económica– construye el perfil distintivo de las industrias culturales (UNESCO. 2008).

En este sentido, los bienes y servicios culturales se producen, reproducen, conservan y difunden a partir de criterios industriales, con un foco en lo económico, pero donde lo cultural –“inmaterial”, intangible, producido por un autor– se mantiene como principio activo y significativo del bien. Esta dualidad cultural y económica es lo que distingue a estas industrias de otras mercancías, y es el punto de foco de los estados para construir las políticas culturales.

La gradual transición entre el concepto de *industrias culturales* hacia el de las *industrias creativas* tuvo su inicio en la década del noventa en Gran Bretaña, Australia y Nueva Zelanda, para luego expandirse hacia el resto del mundo. Las ahora vigentes “industrias creativas” suponen e implican un conjunto más amplio de actividades en las que el producto o servicio contiene un elemento artístico o creativo sustancial (...) ya sean espectáculos o bienes producidos individualmente” (UNESCO. 2008) y tienen “un potencial para la creación de riqueza y trabajo a través de la generación y explotación de la propiedad intelectual” (DCMS. 2011, 5). La economía de los bienes culturales, entonces, comienza a estar más ligada a la idea de la creatividad. De este modo, el término que se ha desarrollado en las últimas dos décadas “ha ampliado el ámbito de las industrias culturales más allá de las artes y ha marcado un cambio en el enfoque del potencial

comercial de actividades que hasta hace poco se consideraban no económicas (...) Comprenden productos tangibles y servicios intelectuales o artísticos con contenido creativo, valor económico y objetivos de mercado; se encuentran en el cruce entre el sector artesanal, el de servicios y el industrial y constituyen un nuevo sector dinámico en el comercio mundial” (UNCTAD, 2008,18). Forman parte de las industrias creativas, la publicidad, arquitectura, mercados de arte y antigüedades, artesanías, diseño, diseño de modas, cine y video, videojuegos, música, artes performativas, editorial, servicios de software y computación, televisión y radio.

Esta ampliación del espectro del sector cultural bajo el mote de industrias creativas, resulta un concepto celebratorio del encuentro entre arte y comercio (Quiña, G. 2013) donde, según K. Negus (2006), la forma industrial parece constituirse como origen de lo creativo y en las cuales el individuo ocupa un lugar central. Lo que podemos observar es que la cultura toma el lugar de un sector que es progresivamente pensado desde la perspectiva comercial/económica y que se aleja de lo tradicionalmente considerado como bienes culturales, ya que otros productos con una mirada explícitamente puesta en la generación de rédito económico –como los videojuegos y el turismo– forman parte de este sector. De este modo, según nuestro criterio, se produce una ampliación y ensanchamiento de la idea tradicional de *bienes culturales*, proceso que además implica una disminución de la identificación entre cultural y bienes simbólicos tradicionales como libros, películas y música.

La introducción de la disciplina del marketing en la cultura

En esta línea puede verse además otra dimensión del vínculo entre la cultura y la economía, en este caso, las relaciones con la disciplina

del marketing⁷. Se habla de procesos como la *economización de la cultura* y la *culturización de la economía* (Achugar, H. 1999). La culturización de la economía tiene que ver con la instrumentalización de la cultura para fines económicos, mientras que la economización de la cultura estaría relacionada con los estilos de vida y las preferencias de los consumidores. Por ejemplo, como estrategia de publicidad, a las empresas les interesa con qué estilo de vida está relacionado cada producto, y en ese sentido los productos son *culturizados*.

Según el sector del mercado al cual se orienten, las marcas eligen eventos donde puedan promocionarse, al punto de introducir el nombre de la empresa como parte del nombre del evento; es decir que los procesos culturales se economizan, pero también le otorgan la idea de “cultura” a una determinada marca, la cual queda asociada a una determinada práctica cultural o artística. Los elementos narrativos del producto, así como la estética, están definidos en función de nichos del mercado. Hugo Achugar se refiere al riesgo de que estos procesos deriven en una excesiva economización de la cultura, y en esta línea, podemos situar los planteos de George Yúdice (2002), quien afirma que la cultura se ha expandido de un modo sin precedentes en el ámbito político y económico. La palabra *cultura*, vaciada de sus acepciones tradicionales, aparece como un recurso, al mismo tiempo que se la vincula cada vez más con su uso para la gestión sociopolítica. Este protagonismo está dado por una cada vez mayor distribución de bienes simbólicos en el comercio mundial, como los libros, discos, películas y el turismo. Lo que ocurre, entonces, es que la producción cultural se planifica con una clara orientación al mercado. La gestión cultural acercó el arte al marketing y la economía, e impulsó a los artistas a que comiencen a pensarse como gestores y empresarios de sí mismos, en sintonía con la proliferación de las industrias creativas.

7 El marketing ha sido abordado desde la sociología a partir de los trabajos de Frank Cochoy (1998), analiza cómo los especialistas en marketing abordan la economía interviniendo en su configuración, es decir como legitimadora de la economía de mercado. Por su parte, Gilles Marion (2006) entiende a la “ideología del marketing” como un conjunto de discursos que conforma un “conocimiento experto” que se encuentra legitimado por y a su vez legitima la economía de mercado. El marketing sigue los lineamientos de la economía política clásica, en tanto el consumidor racional actuaría como *homo economicus*, al perseguir el interés individual, regulándose así la economía por la lógica del mercado. Por lo tanto, si el marketing tiene como objetivo conocer las prácticas de los consumidores, al teorizar sobre la demanda, también la performativa, bajo un soporte “científico”.

La cultura no sólo se acerca a la economía, sino que es reapropiada como una herramienta o recurso político⁸. Sosnowsky considera que como la cultura se encuentra asociada al desarrollo de la sociedad, es necesario atender a sus necesidades ya que además es un ámbito de sociabilidad por excelencia que aspira a “reconocerse en valores y aspiraciones, a un sistema de creencias y valores” (Sosnowsky, S. 1999,1). Este autor considera que los organismos multilaterales atraviesan una etapa de transición, ya que la diversidad cultural deja de ser un obstáculo y comienza a adquirir valor como factor decisivo de un proyecto socioeconómico. El Estado así adopta un rol activo en relación a su patrimonio y la actividad artística y cultural.

El caso argentino: transformaciones locales y desigualdades globales

Como último apartado, proponemos dar cuenta de las transformaciones que se trabajaron en este artículo, para iluminar los cambios en las industrias de producción cultural en el caso argentino.

Si bien el concepto de industrias creativas surge en países capitalistas con alto nivel de desarrollo como Gran Bretaña, los organismos oficiales de los países latinoamericanos así como los organismos internacionales de los que los países de la región forman parte, se han hecho eco de estas transformaciones en la concepción de la cultura. Las industrias creativas son consideradas una oportunidad de desarrollo económico, social y cultural, como fuente de empleo y de generación de valor. Si bien a nivel global los intercambios culturales continúan siendo desiguales y direccionados desde los países centrales a los periféricos, y el trabajo cultural muchas veces implica situaciones de precariedad laboral que difícilmente pueden ser cuantificadas a través de indicadores cuantitativos, los gobiernos –de distinto signo político– de la región han adoptado la conceptualización de industrias creativas.

En Brasil, el entonces Ministro de Cultura, Gilberto Gil, creó en 2005 el Centro *Internacional das Industrias Creativas*; en 2007, el gobierno de Uruguay fundó el *Departamento de Industrias Creativas*; en Chile se implementó en Valparaíso en 2008 el *Programa Territorial Integrado de Industrias Creativas*. En Buenos Aires, el *Observatorio de Industrias Culturales* que dependía de la Secretaría de Cultura de la ciudad, fue reemplazado en 2008 por el *Observatorio de Industrias Creativas* (OIC), que pasaría a depender del Ministerio de Desarrollo Económico. A nivel nacional, el Estado argentino mantiene la concepción anterior en la Dirección Nacional de Industrias Culturales dependientes de la Secretaría de Cultura. Esta dirección tiene como objetivos:

democratizar el acceso y la producción de los bienes y servicios culturales, promoviendo la desconcentración geográfica y de capital; posicionar las industrias culturales argentinas en el mercado internacional; discutir la situación de la propiedad de las industrias culturales en el marco de las tecnologías digitales, tanto desde la perspectiva de los autores como de los usuarios; analizar y difundir el impacto económico de estas industrias en el ámbito nacional y regional; e incentivar emprendimientos culturales productivos (DNIC. 2014)

Si bien hay un manifiesto que combina elementos culturales ligados al desarrollo identitario de la región, hay una fuerte apelación a lo económico como fuente de valor. Esto se manifiesta aún más en la organización del Mercado de Industrias Culturales de Argentina (MICA), que más allá de mantener la nomenclatura de los años setenta, apela a sectores que forman parte de las industrias creativas, como el diseño, la arquitectura y el software.

Estos cambios en la región demuestran, por un lado, una implementación hegemónica de la noción en casi todos los países latinoamericanos,

8 Al mismo tiempo, diversas organizaciones internacionales como la UNESCO han producido transformaciones en lo que entendemos por cultura. Estas se vinculan con las relaciones que existen entre cultura y desarrollo, por un lado, y en el concepto de multiculturalismo. Este lugar de la cultura situado en la interacción del programa económico y el programa de justicia social es el que genera esta culturización de la economía a la que nos referíamos antes, la cual “fue coordinada mediante acuerdos sobre el comercio y la propiedad intelectual, como el GATT y el OMC” (Yúdice, G. 2002, 31). Esta nueva economía cultural sería entonces también economía política.

y por el otro, la apelación directa de la cultura como un sector económico más (Quiña, G. 2013). La justificación de la creación del OIC remite a la creciente participación de las industrias del derecho de autor dentro del Producto Bruto Interno y en el mundo laboral en todo el mundo, como oportunidad de desarrollo para la región, y específicamente para la ciudad de Buenos Aires. El desarrollo de las industrias locales puede resultar competitivo en el intercambio internacional, en el cual se observa un déficit importante entre los bienes culturales importados y los exportados.

Las industrias culturales pasaron a ocupar entre 2004 y 2012 de un 2.4% a un 3.8% del total del PBI nacional (SInCA. 2013). En la ciudad de Buenos Aires la participación es notoriamente mayor: el peso de las industrias creativas en el PBG (Producto Bruto Geográfico) evolucionó de 8.3% en 2007 a 9.2% en 2010. Por ejemplo, el sector editorial ocupa alrededor del 20% del sector creativo para la ciudad y se posiciona detrás de los servicios creativos y culturales conexos (software, publicidad, arquitectura), que lideran el grupo con un 54.8%.

Pero si observamos al interior de los intercambios, veremos que los datos demuestran que hay una profunda desigualdad entre los países desarrollados y los países en desarrollo. Según el informe del OIC (2008), el intercambio de este tipo de productos se duplicó, desde los U\$S 227 mil millones en 1996 hasta los U\$S 575 mil millones en 2005. Según el informe de la UNCTAD sobre Economía Creativa, las economías definidas en ese estudio como *desarrolladas* (Europa, EE.UU. Japón y Canadá) se quedan con el 63% de las exportaciones creativas, en tanto que para las economías en desarrollo le corresponde tan sólo el 34%.

Siguiendo con la cuestión e la institucionalización del concepto de industrias creativas, el entramado de mercantilización e institucionalización de la cultura que comienza con la modernidad y es alertado por la teoría crítica, aporta las nociones de *planeamiento cultural*, *administración* y *gestión* que, aunque tienen distintos significados, esencialmente están ligadas al Estado.

Para observar esto, podemos ver que en el informe fundante del OIC, donde se analizan los principales indicadores de la Economía Creativa, se destaca que “han surgido en general desde áreas de gestión pública cultural locales y nacionales y en organismos internacionales vinculados a estos temas” (OIC. 2007). Nos interesa aquí dar cuenta especialmente del desenvolvimiento de la operacionalización que han tenido en Argentina en relación a la gestión pública del sector cultural o creativo. Al respecto, se reflexiona sobre que la aparición de grandes conglomerados de comunicación y entretenimiento, pusieron en evidencia la importancia de la producción de bienes culturales y que, consecuentemente,

...la creciente complejidad de la gestión cultural y su necesaria profesionalización conllevaron la necesidad de contar con datos empíricos de las diversas actividades que eran objeto de la política cultural y de sus resultados, al mismo tiempo que la medición de la dimensión económica de la cultura le aportaba argumentación al área cultural al momento de definir partidas presupuestarias (OIC. 2007, 10)

Por ende, la cultura emerge como una actividad cuantificable, como sector económico, con sus institutos de medición, que en el caso argentino comenzaron con el Observatorio de Industrias Culturales, que luego devino de Industrias Creativas, y por otro lado el Sistema de Información Cultural de la Argentina, dependiente de la Secretaría de Cultura de la Nación. Esta especialización en la gestión de la cultura supuso también que la idea de gestionar la cultura tomara su forma como carreras y cursos de índole universitaria, terciaria o de posgrado (Bayardo, R. 2002)⁹. En definitiva, las áreas consideradas parte del campo artístico ya no pueden ser pensadas por fuera de las relaciones económicas capitalistas y pasan a formar parte de la atención pública y estatal, como un motor del desarrollo económico.

9 El lugar central de la cultura como factor económico y político, llevaron a que proliferen las carreras de gestión cultural en varias universidades públicas, privadas e incluso extranjeras. La institucionalización de la cultura y su mercantilización son el punto necesario para poder explicar este crecimiento, que da cuenta de la importancia de los intermediarios culturales en la sociedad contemporánea (Bayardo, R. 2002).

Palabras finales

El concepto de industria cultural que propusieron Theodor Adorno y Max Horkheimer, así como las reflexiones acerca de la reproducibilidad en el arte por parte de Walter Benjamin han servido de punto de partida para una reconfiguración de la cultura y su instrumentación por parte de los Estados nacionales y los sectores comerciales ligados a la misma. El peso del sector de las industrias creativas en la actualidad, su capacidad de aportar valor al Producto Bruto Interno y de generar empleo, han sido justificación para los Estados en su injerencia en su fomento a través de políticas para el sector, tales como la organización de festivales, los subsidios a editoriales y sellos discográficos, ferias, patrocinio en eventos internacionales y la participación de la ciudad de Buenos Aires como Ciudad Mundial del Diseño en 2005 o Capital Mundial del Libro en 2011.

Si bien las definiciones de los conceptos son radicalmente diferentes entre sí, consideramos al paso de la *industria cultural* a las *industrias creativas* como una transición con continuidades y rupturas que deben continuar siendo pensadas. Nos encontramos con un amplio espectro de actividades tanto artísticas como no artísticas, en las cuales el énfasis está puesto en la producción creativa y la consiguiente comercialización, teniendo en cuenta los derechos de autor.

Como hemos visto, en ambos momentos del concepto, hay un énfasis en cuanto al carácter mercantil de la producción cultural, si bien en Adorno y Horkheimer esto está visto como una cuestión problemática y en los usos actuales aparece bajo un tono celebratorio. Para Adorno y Horkheimer, el individuo es ilusorio, ya que la industria cultural lo subsume en la masa. Los autores se preguntaban por la pérdida del lugar del individuo que el iluminismo prometía, y se encontraban con su incapacidad de distinguirse, de hacerse efectivo en su actividad particular, al ser parte de una masa acrítica ante la ideología del capitalismo, tanto en su versión fascista como en la sociedad de masas estadounidense. En oposición, Benjamin veía en esa masa una potencialidad crítica, como una oportunidad política de concientización. Esto no implica una celebración de la reproducibilidad, sino más bien una serie de oportunidades que se abren

ante la sepultura del aura de la obra de arte burgués. En el uso actual de las industrias creativas, el derecho de autor o *copyright* aparece como una clave en el sentido económico, encarnado en el individuo creador. Ahí hay una ruptura entre aquel uso filosófico y el actual, ya que todo gira en función de la capacidad individual de producir valor económico, donde lo cultural se subordina y pierde importancia.

Por otro lado, la noción de industria cultural conlleva una dependencia y control del sujeto, al cautivar a los sujetos dentro del sistema. La creatividad sería así oprimida bajo la forma de trabajo dependiente, que no se limitaba al mundo de los empleados sino también al de la producción de la creatividad: producto serializado, estructurado y clasificado. La economía creativa le da una complejidad mayor al problema de la sujeción. El énfasis puesto en la individualidad creadora habla de una aparente libertad del sujeto para llevar a cabo su propio trabajo creativo, libre de ataduras y dependencias de las grandes empresas industriales del capitalismo fordista. Gira en torno a la figura del empresario autónomo, que debe saltar de proyecto en proyecto como trabajador temporal o bien del empleado *freelance*, precario, flexible (Lorey, I. 2008).

Surge aquí la convivencia contradictoria entre libertad y gobierno de sí por un lado, y precarización y flexibilidad laboral, por otro. Ya no se podría hablar de un “engaño de masas” sino de un “autoengaño masificante” como precarización de sí, en tanto que “las formas de subjetivación reconstruyen cada vez más y más totalidad, y no se introducen en el proceso de sujeción social y servidumbre maquínica ni voluntaria, ni forzosamente” (Raunig, G. 2008, 41). En este sentido, hay una continuidad entre la industria cultural de la teoría crítica y las industrias creativas de la actualidad en torno a la explotación tanto en el ámbito laboral como fuera de él, pero en la economía creativa, esta explotación se da de una manera más profunda, como una sujeción voluntaria ante una aparente libertad.

En este sentido, desde aquel concepto de *industria cultural* en los años cuarenta podemos ver que hay un recorrido en el cual se van transformando las posturas acerca de lo que el arte y la cultura posibilitan. La función social del arte va escondiéndose detrás de su inmersión

cada vez más visible dentro de la producción mercantil, si bien en los últimos años se considera como recurso capaz de desarrollar las identidades locales.

Es en esta línea donde también pudimos ver que la instrumentalización por parte de los Estados y los organismos internacionales del concepto de industria cultural, actualiza la crítica de los trabajos de Adorno y Horkheimer y los aportes de Benjamin sobre el arte en la era del capitalismo tardío. La gestión y la institucionalización de la cultura parecerían traer consigo la consolidación del proceso de mercantilización del arte y la cultura. Hay que considerar que la cultura ocupa hoy este rol central, tanto al nivel que atraviesa todas las esferas de las relaciones sociales, como también el hecho de que sus productos son importantes en términos económicos y a nivel del desarrollo.

La intersección de las esferas económica y cultural tiene como consecuencia la creación de productos innovadores y proyectos que exceden la producción económica y material, resultando el valor simbólico un peso importante para su consideración, al mismo tiempo que este genera diferenciación entre los consumidores y de los bienes y servicios de consumo. No tener en cuenta las dimensiones económicas y políticas de la conceptualización nos impediría pensarlo como herramienta crítica. Si bien la noción de los autores frankfurtianos se ha visto transformada e instrumentalizada con otros fines, rescatar sus trabajos (teniendo en cuenta su contexto de producción) resulta útil para abordar críticamente la esfera de la cultura, ya no pensada como espacio autónomo aurático, sino en tanto formadora de prácticas y relaciones sociales, en un contexto de globalización cultural y económica, donde la mercantilización es cada vez más amplia.

BIBLIOGRAFÍA

- Achugar, Hugo. 1999. La incomprensible invisibilidad del ser económico, o acerca de cultura, valor y trabajo en América Latina. En García Canclini, Néstor y Carlos Moneta (Coord.). *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*, 309-322. Buenos Aires: Eudeba.
- Adorno, Theodor. 1995. Sobre la obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica. En T. Adorno. *Sobre Walter Benjamin*, 138-145. Madrid: Cátedra.
- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. 2009. La industria cultural. La ilustración como engaño de masas. En Adorno, T. y Max Horkheimer. *Dialéctica de la ilustración*, 165-212. Madrid: Trotta.
- Bayardo, Rubens. 2002. Cultura, artes y gestión. La profesionalización de la gestión cultural. *Lucera, Revista del Centro Cultural Parque de España* (8). Rosario.
- Benjamin, Walter. 2010. La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En Benjamin, W. *Estética y política*, 81-128. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Buchenhorst, Ralph. 2010. Mesianismo y vida cotidiana. Caracterizaciones del pensamiento de Walter Benjamin. En Benjamin, Walter. *Estética y política*, 11-30. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Buck-Morss, Susan. 1981. *Origen de la dialéctica negativa*. Madrid: Siglo XXI.
- Bustamante, Enrique. 2009. De las industrias culturales al entretenimiento. La creatividad, la innovación...Viejos señuelos para la investigación en cultura. *Diálogos de la comunicación* (78).
- Carrasco, Angel y Enric Saperas. 2011. La Unesco y la institucionalización de la cultura: hacia un nuevo estatuto de la cultura. *Razón y Palabra* (80).
- Califano, Bernadette. Diciembre de 2007. *Sistema de Información Cultural en la Argentina (SInCA)*. Recuperado el 25 de Junio de 2012, de sinca.cultura.gov.ar/archivos/.../Tesina_Bernadette_Califano.pdf
- Cohn, Gabriel. (2007). Teoría Crítica. En Altamirano, Carlos. *Términos críticos de sociología de la cultura*, 227-230. Buenos Aires: Paidós.
- Department of Culture, Media and Sport. 2001. *Creative Industries Mapping Document*. London: DCMS.
- Du Gay, Paul. 1997. *Production of culture / Cultures of production*. Londres: Sage - Open University.
- Follari, Roberto. 2003. Adorno y Benjamin sobre la cultura: acerca de un equívoco persistente. *Revista Confluencia* 1 (3): 83-108.
- Forster, Ricardo. 2009. *Benjamin. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata - Biblioteca Nacional.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. (2009). La industria cultural. Ilustración como engaño de masas. En Horkheimer, M. y T. Adorno. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, 165-212. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno. 2009a. Prólogo. En Horkheimer, M. y T. Adorno. *Dialéctica de la*

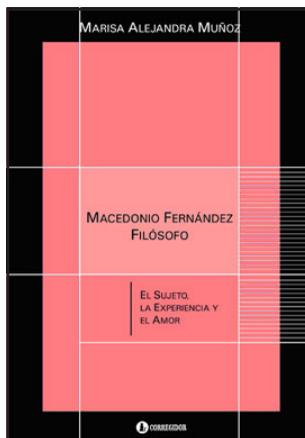
- ilustración. Fragmentos filosóficos*, 51-57. Madrid: Trotta.
- Jay, Martin. 1986. *La imaginación dialéctica, una historia de la escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Lorey, Isabell. 2008. Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y las productoras culturales. En AA.VV. *Producción cultural y prácticas instituyentes*, 57-78. Madrid: Traficantes de sueños.
- Mattelart, Armand y Michéle Mattelart. 1997. *Historia de las Teorías de la Comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Miguel, Paula. 2011. Creatividad, economía y cultura en la ciudad de Buenos Aires 2001-2010. En Miguel, Paula y Lucas Rubinich. *01 10 Creatividad, economía y cultura en la ciudad de Buenos Aires 2001-2010*, 45-68. Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Negus, Keith. 2006. Rethinking Creative Production away from the Cultural Industries. En Curran, James y David Morley (Eds.). *Media & Cultural Theory*, 197-208. London: Routledge.
- OIC. 2007. *Informe de la economía creativa de la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Dirección de Industrias Creativas. Dirección de Comercio Exterior.
- OIC. 2011. *Observatorio de Industrias Creativas de la ciudad de Buenos Aires*. Recuperado el 26 de Junio de 2012 de oic.mdebuenosaires.gov.ar/
- Quiña, Guillermo. 2013. Precariedad laboral e industrias creativas. Las condiciones de trabajo en la actual producción musical independiente de la ciudad de Buenos Aires. *VII Congreso Latino-Americano de Estudos do Trabalho. O Trabalho no Século XXI. Mudanças, impactos e perspectivas*. San Pablo.
- Raunig, Gerald. 2008. La industria creativa como engaño de masas. En AA.VV. *Producción cultural y prácticas instituyentes*, 27-42. Madrid: Traficantes de sueños.
- Sánchez, Juan José. 2009. Sentido y alcance de Dialéctica de la ilustración. En Max Horkheimer y Theodor Adorno. *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*, 9-58. Madrid: Trotta.
- Sassen, Saskia. 2007. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.
- SInCA. 2011. Diarios. Circulación neta diaria de los diarios de mayor tiraje. Argentina. 2001 a 2010. En unidades. Buenos Aires, Argentina: SInCA - Secretaría de Cultura de la Nación.
- Sosnowski, Saúl. 1999. Apuestas culturales al desarrollo integral de América Latina. Trabajo presentado al Foro Desarrollo y Cultura, BID - UNESCO, París, 11 y 12 de Marzo.
- UNESCO. 2006. *Comprender las industrias creativas. Las estadísticas como apoyo a las políticas públicas*. Recuperado el 22 de Junio de 2012, de UNESCO: http://portal.UNESCO.org/culture/en/files/30850/11467401723cultural_stat_es.pdf/cultural_stat_es.pdf
- United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD). 2008. *Creative economy report 2008*. Nueva York: United Nations
- Yudice, George. 2002. *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa.

Otras fuentes

- Dirección Nacional de Industrias Culturales en Argentina. 2014. <http://www.cultura.gob.ar/areas/industrias-culturales/>



Comentarios
de libros



Cherie Zalaquett
USACH – CONICIT

**Entre la “causalidad figural” y la ficción historiográfica:
una lectura del filósofo Macedonio Fernández desde el
feminismo y la categoría de género. Reseña del libro de
Marisa Alejandra Muñoz. *Macedonio Fernández filósofo.
El sujeto, la experiencia y el amor.***

Buenos Aires, Ed. Corregidor, 2013, 305 p., ISBN 978-950-05-2061-4.

Pienso en la concatenación de algunas palabras clave que Marisa Muñoz escoge para presentarnos este texto: Localizaciones, cartografía, geografía, mapas, coordenadas, itinerario, viaje, equipaje, territorio... Se trata de signos que nos remiten a una travesía, a un desplazamiento en el tiempo y en el espacio, a una cronotopía entre espacio, tiempo y afecto, como diría Leonor Arfuch (2005), con toda la carga de aventura y azar que se superpone y envuelve cualquier traslado. Pero también son palabras que pueden definir al mismo tiempo la operación narrativa que la autora realiza en su propuesta de lectura del filósofo Macedonio Fernández, en la cual ella lo va construyendo como un personaje. Aunque *Macedonio Fernández, filósofo, el sujeto, la experiencia y el amor*, es un libro escrito en clave de investigación académica, no deja por ello de ser el viaje azaroso, y la aventura narrativa de Marisa Muñoz que, desde el sugerente título: *el filósofo, el sujeto, la experiencia y el amor*, suena como una novela que contiene los pensamientos, pero sobre todo, la pasión y los sentimientos de su protagonista.

Recogiendo las palabras de Arturo Andrés Roig en el prólogo de este libro, acerca de la integración de la novela con la filosofía, Hyden White en *Ficción histórica, historia ficcional y realidad* (2010), estudia la relación entre historiografía y narrativa. White elabora el concepto de “causalidad figural” para decirnos que el modernismo cerró la brecha entre la historia y la visión pre-modernista de la literatura de ficción. Es decir, a partir de la crítica implícita en el modernismo a las nociones de realidad propias del siglo XIX, se difumina la oposición rígida entre las dimensiones literal y figurativa del lenguaje, por un lado; y por otro, entre los modos factua-

les y ficcionales del discurso. En síntesis White propone que no hay una oposición inalterable entre historia y ficción.

La noción de “causalidad figural” de White es un modelo basado en el esquema cristiano de figura y cumplimiento, que le sirve de metáfora para describir el procedimiento cognitivo que se suele utilizar para encadenar los hechos históricos creando un efecto de realidad. Se trata de un esquema que tiende a presentar un acontecimiento histórico como el cumplimiento o consumación de uno anterior. De tal modo, que los eventos posteriores son vistos como cumplimiento de los anteriores, al ser vinculados genealógicamente; de la misma manera en que una figura retórica que aparece en el pasaje inicial de un texto, puede relacionarse con otra figura de un pasaje posterior, o cuando los conflictos de una escena introductoria se cumplen y resuelven en su desenlace. La figura posterior consume a la anterior repitiendo los elementos presentes, pero con cierta diferencia.

De acuerdo a las premisas planteadas por White, los eventos o hechos históricos o factuales nunca están ordenados, sino que es el escritor quien los encadena y los constituye en una trama. De esta manera, los historiadores y autores, no están contando “lo que realmente sucedió”, sino que son agentes humanos, que en un acto autoral, organizan los eventos como relatos. Así, podemos decir que no hay hechos, sino sólo interpretaciones, lecturas, representaciones que no son nunca inocentes, pero imponen una forma estable, una identidad conceptual a la diversidad inaprensible, evanescente, de las apariencias. Toda narración es una interpretación y al mismo tiempo una ficción.

Por ello, la delgada línea que separa una novela de ficción del ejercicio investigativo

historiográfico o de Historia crítica de las Ideas que Marisa Muñoz realiza en este texto, radica en la intencionalidad de la autora de someter su trabajo a la coacción específica de un conjunto de reglas metodológicas que constituyen un procedimiento de objetivación. Y también, como diría Beatriz Sarlo (2005), en la existencia de un pacto tácito de lectura entre el autor y los lectores, una especie de contrato que determina que el lector lea este texto de acuerdo a la voluntad de la autora de desplegarlo en cierto registro, y no en otro.

Ahora bien, desde mi *locus* de enunciación de feminista, no más institucionalizada que como integrante del inestable y subversivo colectivo crítico *Palabra Encapuchada*¹, quiero romper el pacto de lectura que nos propone Marisa Muñoz y detenerme en una de las múltiples coordenadas de los mapas trazados por la autora, aquella que deja asomar a Macedonio Fernández como un personaje profundamente femenino.

De acuerdo a la construcción social de la femineidad de fines del siglo XIX y principios del XX, desde mi punto de vista, Macedonio Fernández aparece como un sujeto feminizado. En primer término, por su descentramiento del logos occidental, expresado en su rechazo al positivismo y cientificismo que caracterizaban a su época, al cual se opuso a través de sus reiteradas críticas a la razón kantiana, a la separación de *nómeno* y fenómeno; espíritu y materia, sujeto y objeto, entre otros binarismos.

También por su resistencia a ser “domesticado” por las formas institucionales. En palabras de Marisa Muñoz, Macedonio “no cumple con los quehaceres filosóficos normalizados... no funda una tradición, no le interesa estar al día con la filosofía europea, no se preocupa por publicar (lo que no significa que le sea indiferente) y menos aún en publicaciones especializadas, no es sistemático, no participa en congresos ni es miembro de sociedades filosóficas, no dicta conferencias, no ocupa cátedras universitarias, no le gusta llamarse filósofo, y su propuesta metafísica adopta formas singulares de exposición y puntos de partida” (Muñoz, M. 2013,50).

El carácter masculino de las formas institucionales, particularmente de la academia,

signada como un lugar determinado por las jerarquías, la autoridad, la selección, el control y la vigilancia de sus miembros, ha sido estudiada por Foucault, entre otros autores, y leído por las feministas como espacios donde se despliegan poderes patriarcales que abominan no sólo de las mujeres, sino de todos los sujetos diferentes, ambiguos o excéntricos. Por lo tanto, personalidades como la de Macedonio, desencajan inexorablemente en estas estructuras.

Otras marcas de lo femenino presentes en su actividad de “pensar escribiendo”, se dibujan en la elaboración de los conceptos del “Amor” y la “Pasión” como principios constitutivos y constituyentes de la subjetividad, dotándola de alcances metafísicos; o sea, por su planteo de una “teoría del amor”, que Marisa Muñoz intenta reconstruir en este libro, y que lo llevan a decir:

[...] ¿qué diferencia hay entre el mundo sideral de Dante movido por el amor y el de Newton movido por la atracción...? (I, 66) (Muñoz, M. 2013, 100)

Además están sus preocupaciones por el cuerpo, la identidad, el uso de la intuición, los estados de ensueño, el altruismo, el misticismo, todas ellas consideradas tópicos sentimentales y femeninos en el contexto epocal de este filósofo. Los adjetivos que se usaron para calificar el abigarramiento de su obra, detallados por Marisa Muñoz, son muy sugerentes: “Raro”, “extraño”, “ininteligible”, “inclasificable”, “atípico”, “loco”, “ex-céntrico”, los cuales, como interpreta la misma autora, “obedecen en parte a estas transgresiones de géneros que realiza el autor” (Muñoz, M. 2013, 60).

Macedonio sería entonces un autor transgénero, y aunque Muñoz se está refiriendo a los géneros literarios, pienso que esa transgresión genérica no se limita a su obra, porque, como ella misma subraya en otra parte, existe una conjunción inseparable entre vida y escritura que caracterizó a este filósofo. Mi hipótesis es que sería transgénero porque siendo un sujeto masculino heterosexual, la posición subjetiva que lo articula como sujeto en el flujo del discurso literario y filosófico, es femenina.

1 Colectivo de pensamiento crítico integrado por los candidatos a doctores: Alex Ibarra, Alex Zapata y Cherie Za-laquett, fundado entre copas en 2014, para desarrollar estudios sobre problemas contingentes latinoamericanos.

A través de otra localización cartográfica, Marisa Muñoz, nos deja entrever, de modo revelador, que en relación a Borges, por ejemplo, Macedonio ocupa posiciones simbólicas signadas por la cultura como femeninas. Así lo confirma Borges, cuando, según el relato de la autora, instituye una mirada, que se torna exegética, reiterativa y oficial, sobre Macedonio como un personaje en el que predominaría la oralidad por sobre la escritura.

El mismo Macedonio exagera ese mito teratológico sobre su persona y su producción al auto denominarse el “recienvenido” al campo literario, como dando una especie de disculpa por ser sí mismo:

... “Macedonio define al reciénvenido como ‘aquella diferente persona notada enseguida por todos, que llegado recién a un país de la clase de los diferentes, tiene el aire digno de un hombre que no sabe si se ha puesto los pantalones al revés, o el sombrero derecho en la cabeza izquierda, y no se decide a cerciorarse del desperfecto en público, sino que se concentra en una meditación sobre los eclipses, ceguera de los transeúntes, huelga de repartidores de luz, invisibilidad de los átomos y del dinero de papá, y así logra no ser visto’”, enfatiza Marisa Muñoz (Muñoz, M. 2013, 119).

Macedonio se siente “diferente”, desajustado y hasta ridículo en la escena literaria argentina donde, sin embargo, Borges logrará brillar y alzarse como un gigante sin tantas dificultades.

¿Cuál sería esa diferencia?

Luis Rosa Rodríguez (2012, 97-172) nos dirá que “mientras Macedonio nos presenta la literatura como un desbordamiento del caos sobre la realidad, Borges nos muestra la literatura como un delirio de la razón mediante el cual no podemos distinguir entre lo real y lo literario”. Es decir, Borges construye su obra con una arquitectura de biblioteca, laberinto o catálogo que organiza la realidad desde un principio logocéntrico, llevando la razón a límites monstruosos, al mismo tiempo que Macedonio se empeña, con la misma monstruosidad, en elaborar una ilógica del arte, y una metafísica de la pasión.

El logos, el pensamiento lógico ordenador del mundo, es masculino, de allí que la forma de

denominarlo, acuñada por Derrida, sea falocentrismo, aludiendo al privilegio masculino que hegemoniza la construcción del significado.

Ahora bien, partiendo de la hipótesis de que Macedonio es un autor que ocupa posiciones simbólicas femeninas en el flujo del discurso, cabe preguntarse si por ello, podríamos considerarlo también un pensador feminista.

En el plano detalle que Marisa Muñoz construye en este texto, hay algunos vectores explícitos que tienden a configurarlo, en palabras categóricas de Roig, como “apasionadamente feminista”, aunque no tenemos más datos de Roig para saber por qué lo sería tan “apasionadamente”. La autora, en cambio, utiliza términos bastante más relativos para situarlo como un pensador “que adhiere en cierto modo al movimiento feminista, en cuanto piensa que no hay diferencias intelectuales ni morales entre la mujer y el varón, por lo que su posición es, si quisiéramos llamarla de algún modo, la de un feminismo de la “igualdad” (Muñoz, M. 2013, 162-163).

Relevamos el valioso aporte que la autora realiza al pensamiento feminista al rescatar la desconocida tesis doctoral inédita de Macedonio Fernández y su profunda crítica a la asimetría de relaciones de poder intergeneracionales que caracterizaba a la sociedad argentina de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, común por lo demás a las naciones latinoamericanas de la época, y que estaba reflejada en el Código Civil, particularmente en los artículos que abordan la condición de las mujeres.

El entonces joven doctorando critica las disposiciones del Código sobre el régimen matrimonial que “mutilan” considerablemente la capacidad de la mujer, “hasta el punto de hacer difícil de reconocer en ella la persona de derecho civil”. En su opinión “debe refutarse donde quiera que se alegue... la afirmación de una superioridad intelectual y moral a favor del hombre” a quien “se le asigna un papel absorbente en la vida política y civil” (Muñoz, M. 2013, 163).

Macedonio argumenta, citando al movimiento feminista, para refutar las “argucias deducidas de la biología fisiológica y psicológica, de la sociología, etc.” a las que se recurre para denigrar al sexo femenino y las que son utilizadas por filósofos como Shopenhauer, quien “no ha logrado convencerme...que si fuera probable...que la

mujer padece de una miopía intelectual que sólo le permite ver claro de cerca, sería en cambio seguro que el hombre ve menos cuando más le conviene y desea ver” (Tesis inédita, citada por Muñoz, M. 2013, 163-164).

Prosigue su defensa invocando la autoridad de pensadores como Ribot, Lange, James, Sergi y “toda la escuela psicofisiológica”, quienes, a su juicio, probarían el papel “preponderante de la vida emocional sobre la intelectual”. Y se pregunta ¿quién ahora “pretendería que la mujer es inferior al hombre en sus sentimientos?” y “¿no manifiesta la mujer de mil modos su actividad intelectual en las cosas a las que se dedica por habérselas abandonado el hombre?” (Muñoz, M. 2013, 164).

En seguida remarca lo “absurdo pues que el legislador le haya prohibido a la mujer el derecho de tutela, ‘siendo que posee aptitudes superiores al hombre, especialmente cuando recae sobre pupilos de su sexo’”. Otra limitación denunciada es la privación del ejercicio de la Patria Potestad mientras viva el marido, aun cuando en caso de fallecimiento se le autorice su práctica. Y para colmo, sostiene el filósofo, se mantiene la interdicción a la mujer en la “administración de sus bienes propios” y “autoriza al marido a enajenar los bienes muebles de la mujer, sin necesidad de su anuencia...” (Muñoz, M. 2013, 164). Como paréntesis cabe señalar que en el Código Civil chileno continua vigente la patria potestad en el régimen de sociedad conyugal del matrimonio.

Marisa Muñoz recalca que “Macedonio concluye esta indignante enumeración de privación de derechos, apoyada en prejuicios sin fundamento alguno, con lo que se le presenta como el máximo agravio: la prohibición de ser “testigo”; cuestión que en su opinión,“(…) la mujer argentina no se lo perdonará jamás al Dr. Vélez Sarsfield” (autor del Código Civil que regía en el país desde 1869).

Por último, la autora enfatiza la denuncia de Macedonio sobre la situación jurídica de las mujeres que en esa época era inferior a la de los esclavos, liberados por la ley abolicionista, y a los extranjeros, quienes, si bien, estaban privados de derechos políticos, eran plenamente capaces en sus derechos civiles. Al mismo tiempo, señala la sensibilidad social del filósofo al constituir en el objeto central de su tesis a los sectores oprimidos como las mujeres y el proletariado.

No nos ocuparemos aquí de las preocupaciones sociales y la relación entre capital y propiedad privada, elaborada por el filósofo, cuestión que aborda Luis Rosa Rodríguez en su tesis doctoral (2012) de la Universidad de Princeton: “Anarquismos literarios: Jorge Luis Borges y Macedonio Fernández”.

Pero sí es pertinente ahondar en la pregunta si Macedonio, ¿era propiamente feminista o sólo un hombre sensible a la condición de las mujeres como parte integrante del conjunto de los sectores oprimidos?

Según la historiadora feminista argentina, Dora Barrancos (2014), su país aceptó de manera muy precoz el concepto de feminismo hacia fines del siglo XIX. Son las mujeres reformistas, socialistas y también las de extracción burguesa las que toman conciencia del término y proponen una visión de su feminismo de corte relacional, en la medida en que defendía no sólo intereses propios de las mujeres, sino de la sociedad en general. Además las mujeres anarquistas, desarrollaron un contra-feminismo, porque no se auto reconocieron como feministas de acuerdo al canon de la época. Sin embargo, exigieron derechos y produjeron cambios en la condición de las mujeres que luego fueron agendados en los feminismos internacionales. El principal cambio fue asumir el derecho a disponer de su cuerpo. La adhesión temprana al feminismo de las mujeres socialistas y de las denominadas librepensadoras –en todo caso un grupo de “letradas”– significó la puesta en marcha de por lo menos cuatro demandas fundamentales: remover la inferioridad jurídica en el Código Civil, acceso a la educación y auxilio a las madres desvalidas. En la cuarta reivindicación: el sufragio femenino, hubo posiciones discrepantes que quedaron reflejadas en el Primer Congreso Femenino de 1910, entre aquellas que proponían un acceso en etapas sucesivas y las que sostenían el derecho inmediato al voto universal.

Barrancos asegura que la noción de feminismo en Argentina, a fines del siglo XIX y comienzos del XX, fue polisémica y poco ajustada a los significados actuales. Atribuye la importación del término a algunas mujeres de elite, que lo usaron de modo *naïf*, para connotar ciertas experiencias completamente estereotipadas del género. En esos círculos se asimilaba “labores femeniles” a “feminismo”. Pero fueron las socialistas

y las librepensadoras, las primeras adherentes de las ideas y propósitos de enfrentar la desigualdad de las mujeres y el sometimiento al orden patriarcal, usando el concepto de feminismo como una forma de acción política. A menudo se cruzaba la denominación de “socialista” y “feminista”, con intenciones estigmatizantes, pese a que Barrancos hace notar que Argentina tiene una larga tradición de participación política de las mujeres. Ya en 1896, nos dice Marisa Muñoz, aparece *La voz de la mujer*, un periódico comunista anárquico. Luego en 1901, se publica *Nosotras*, la primera revista que se declara feminista e impulsa la igualdad civil y política de las mujeres.

Por todo lo expuesto, es posible decir entonces que Macedonio Fernández, sí fue un feminista de acuerdo a la historicidad del concepto y a los significados que éste tuvo en la época en que escribe su tesis doctoral. Aún más, podemos sostener que fue bastante adelantado en el uso del término, considerando que su tesis es de 1887.

No obstante, sería más complejo intentar clasificarlo como feminista en la actualidad, dado que los feminismos están fragmentados en múltiples corrientes, y, particularmente en Latinoamérica, el feminismo descolonial, postula una interseccionalidad entre formas distintas de opresión que incluyen no sólo el género, sino también la clase y la raza, como variables que deben ser cruzadas para estudiar la condición de las mujeres. Ello implica una valoración de las diferencias más que la búsqueda de una igualdad de derechos en el sentido liberal, como aspiraba Macedonio.

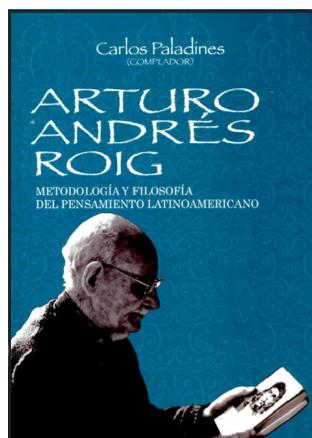
Pese a todo, hay una cuestión que cruza de forma transversal la diversidad de feminismos y es el desarrollo de estrategias de resistencia ante las asimetrías en las relaciones de poder entre hombres y mujeres. Julia Kristeva (1987) incluye en esa disidencia resistente a los artistas de vanguardia, a las mujeres, a los psicoanalistas, a los místicos y a la clase obrera. Todos son potencialmente subversivos con respecto al orden social y en ese sentido, como demuestra Marisa Muñoz en la brillante elaboración de este texto, la vida y la obra de Macedonio Fernández fueron una continua transgresión al logocentrismo/falo-

gocentrismo del sujeto universal de la modernidad occidental, construido para representar a un sujeto masculino blanco y heterosexual.

Para concluir, reflexiono sobre el principio dialógico de Bajtin, que cuestiona la unicidad de la voz narrativa, y concuerdo con Leonor Arfuch (2007) en la necesidad de plantearse el quién del espacio figurativo de la narración, entonces me ronda la idea de cómo abordar en *Macedonio, el filósofo, el sujeto, la experiencia y el amor*, ese entrecruzamiento de voces, esos yo que se desdoblán, no sólo en un tú, sino también en otros. Así, me surge la provocativa pregunta si Macedonio ¿es solamente el objeto de estudio de Marisa Muñoz o también alguna especie de *alter ego* de algún sedimento no visible de pensamiento filosófico feminista en la autora? En todo caso, al menos en este libro, habría que rastrear esa huella más bien en los márgenes e intersticios, en las citas al pie de página, o en algún accidente topográfico de los mapas de lectura que ella nos propone en este texto.

BIBLIOGRAFIA

- Arfuch, Leonor. 2005. Cronotopías de la intimidad. En Arfuch, L., *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*, 230-290. Buenos Aires: Paidós.
- Arfuch, Leonor. 2007. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo Cultura Económica.
- Barrancos, Dora. Enero-junio de 2014. Participación política y luchas por el sufragio femenino en Argentina (1900-1947). *Cuadernos Inter.c.a.mbio sobre Centroamérica y el Caribe*, 11 (1), 15-26.
- Kristeva, Julia. 1987. *Don Juan o amar poder. Historias de amor*. México DF: Siglo XXI.
- Muñoz, Marisa A. 2013. *Macedonio Fernández, filósofo: El sujeto, la experiencia y el amor*. Buenos Aires: Corregidor.
- Rosa Rodríguez, Luis. 2012. *Anarquismos literarios: Jorge Luis Borges y Macedonio Fernández*. Princeton/ New Jersey: Faculty of Princeton University.
- Sarlo, Beatriz. 2005. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- White, Hyden. 2010. *Ficción histórica, historia ficcional y realidad histórica*. Buenos Aires: Prometeo.



En los años '70 y '80 el pensador mendocino

Arturo Andrés Roig realiza una extensa producción filosófica-social. Este 'periodo' comienza con el episodio de la transformación social de la universidad plasmado en los libros *Filosofía, Universidad y filósofos en América Latina* (1981) y *La universidad hacia la democracia: (1998)*. Luego, con los aires de liberación en Latinoamérica se constituye un "saber de liberación" que tiene como temas centrales, por un lado, la justificación de "una ampliación metodológica" que permita analizar la faceta filosófica de los discursos políticos, ampliación con la cual ya había operado implícitamente en *Los Krausistas Argentinos* (1966) o en el *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972); y por el otro, una fundamentación de la autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano en el marco del "a priori antropológico" expuesto en *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano* (1981). En el ínterin, forzado al exilio por la dictadura cívico-militar argentina, se instala en Ecuador donde promueve una reconstrucción de la historia de las ideas filosóficas de ese país, en libros como *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1982) o *El pensamiento social de Juan Montalvo, sus "Lecciones al Pueblo"* (1984). Los artículos, ponencias, exposiciones presentados diversas revistas de Latinoamérica conforman un rompecabezas donde, aún hoy en día, algunas piezas deben ser encastradas y recopiladas de la variopinta labor y trayectoria del filósofo mendocino.

Por su parte, el pensador ecuatoriano Carlos Paladines, en el libro que comentamos, presenta la obra del historiador de las Ideas Arturo Andrés Roig, y reúne una compilación de artículos, conferencias y entrevistas de los años '70 y '80,

Andrés C. G. Pérez Javaloyes
 Facultad de Filosofía y Letras, UNCuyo

Paladines, Carlos. (Compilador) Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del Pensamiento latinoamericano.

Ecuador, Academia Nacional de Historia, 2013.

(256 páginas). ISBN 978-9978-394-12-0

prestando central importancia a la "ampliación metodológica". Se pregunta: ¿Cuál es el método y las pautas apropiados para el estudio del pensamiento latinoamericano? ¿Cuál es el método: el instrumental conceptual, los procesos, y el arte con los cuales logró tal maestría que pudo vencer a la muerte y al olvido? A partir de "la ampliación metodológica" ejercida en la historia de las ideas y en la filosofía latinoamericana se origina una "ruptura metodológica" que llevó a los pensadores ecuatorianos a leer e investigar con nuevos ojos a los autores ecuatorianos y latinoamericanos e incluso europeos.

La conferencia *Los métodos pedagógicos y su inserción en la vida* (1971), es el germen de las reflexiones de Arturo Roig de los '70 y '80, donde se ve la posibilidad de revisar la mirada que tenemos de la historia, promoviendo un "tiempo anunciador", esto es, expectante y abierto a lo inédito e imprevisible. Allí se desgrana también los temas de la objetivación, como toma de posesión por la cual lo que nos rodea se convierte en nuestro "mundo", de la autoafirmación del sujeto, de la humanización de la tarea pedagógica, de la crítica al paternalismo y a la conmisericordia como modos pretendidamente "humanos" con que el dominador se dirige al dominado.

Roig propone el reencuentro del hombre consigo mismo como agente de la historia, para que el tiempo sea para él "tiempo histórico", con lo cual será necesario entrar en "relación dialógica". En este sentido la "dialogicidad" es sinónimo de "historicidad". De lo que se trata es de reconquistar el tiempo, reconocerse en nuestra natural historicidad, asumir la historia como cosa propia. La palabra que es a la vez logos y praxis, una palabra viva hasta tal punto que si sabemos escucharla ella nos abre al mundo propio de quien la pronuncia.

Roig ve dos momentos en la tarea. El primero consiste en introducirse en el “universo vocabular” del sujeto-educando, codificando los caracteres propios de esos grupos humanos concretos, que tienen sus propias “situaciones existenciales” ante las cuales tiene su palabra. El momento siguiente será el de “codificar” o “representar” aquellas “situaciones existenciales” y a la vez determinar un núcleo de palabras que servirán luego como “palabras generadoras” donde el hombre haga consciente su mundo, se descubra a sí mismo en las situaciones existenciales codificadas o representadas.

Ya situado en una postura crítica *Sobre el tratamiento de Filosofías e Ideologías dentro de una Historia del Pensamiento Latinoamericano* (1973), intenta una reestructuración de la historia de las ideas a partir de una ampliación metodológica que tenga en cuenta el sistema de conexiones dentro del cual la filosofía es tan sólo un momento más. Roig muestra cómo operan las funciones de ruptura e integración en el proceso de constitución del concepto y los filosofemas. A partir de la permanente ambigüedad del término mismo de “filosofía”, que implica tanto las formas del saber crítico, como las del saber ideológico se puede pensar tanto la teoría de la libertad como la filosofía como liberación.

Pone en cuestión la naturaleza sospechosa de la conciencia o, en otros términos, de la denuncia de una “falsa conciencia” y por eso mismo, la atribución implícita o explícita, de las funciones de integración y ruptura como propias ambas del concepto. Con lo cual es posible una dialéctica abierta a la irrupción de lo nuevo e inesperado y la denuncia de las totalidades dialécticas opresoras, con una decidida y franca vocación crítica.

Estas *Recomendaciones* (1973) marcaron radical ruptura con los parámetros vigentes de estudio de la ideas y de la filosofía que otorgaban a autosuficiencia y validez absoluta a los textos. En adelante tanto la “crítica interna” como la “crítica externa” quedaron desfondadas: la una, por reducir la comprensión de los textos o discursos al análisis eminentemente descriptivo o lógico y al encadenamiento de los contenidos a partir de una dialéctica puramente interna al pensamiento o por carecer de propuestas para el control de la subjetividad del investigador o por cerrar los ojos al inevitable juego de los intereses y cargas

ideológicas de las que no está exento ningún discurso. La otra, la crítica externa, si tuvo el acierto de abordar los complejos vínculos entre la sociedad y los discursos, lo hizo como una relación de exterioridad, sin atender al entramado de voces y acentuaciones axiológicas existentes en el propio discurso, el cual permite sospechar de la existencia de otros discursos, contrarios y/o contradictorios, aludidos o eludidos.

Algunas pautas del pensamiento latinoamericano (1975) se presenta como la base proyectiva y programática -por medio de siete pautas- de largos años de “trabajo metódico” que se cristalizarán en la obra cumbre del filósofo mendocino *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981). En este caso sólo se trabajan y se ponen en práctica las pautas primera y segunda.

Entre las pautas, tenemos: hacer filosofía como tal, tenernos como valiosos para nosotros mismos, tomar conciencia de los límites del “nosotros mismos”, asumir lúcidamente nuestra radical historicidad, determinar y denunciar las formas de alienación de nuestro pensamiento, tomar conciencia de la unidad de destino en las sucesivas etapas de realización del “nosotros mismos”, reelaborar los campos del saber de nosotros mismos, como formas de un saber de liberación.

Las *Propuestas metodológicas para la lectura de un texto* (1982) guardan una tremenda potencia teórica y práctica. Teórica, porque enuncia de forma clara y sintética cinco tesis sobre la “ampliación metodológica” y los modos de interpretación de los discursos y narrativas. Práctica, en tanto se presenta como un repaso de una extensa labor llevada a cabo en los años '70. La primera tesis se centra sobre la comprensión del lenguaje como una de las vías de objetivación, “reflejo” de la naturaleza misma de los signos en los que juegan las categorías de “presencia y de ausencia”. De esta manera es el lenguaje un “reflejo” que contiene, de manera mediatizada, la realidad social misma. Se trata de poner de relieve al lenguaje, frente a otras formas de objetivación, tales como el trabajo, el juego, el arte o la ciencia.

La segunda es una presentación del “a priori de la cotidianidad”, esto es que el mundo de los lenguajes, manifestado en las diversas formas de significación dentro de las cuales la palabra –oral o escrita– es tan sólo una de ellas, se organiza

a partir de un nivel primario, al que podríamos denominar “lenguaje cotidiano” o de la “vida cotidiana”. Sobre esta base se observan todas las formas de mediación puestas en ejercicio por los diversos lenguajes, la naturaleza conflictiva de la realidad social, el “discurso político” y la lectura de lo ideológico.

La tercera propone la posibilidad de “leer” lo ideológico en el texto mismo, en particular, en sus modalidades formales. Esta tesis tiene como dificultad, por un lado, la noción de “contexto” y del sentido que se le ha dado por todos aquellos que han investigado el problema olvidándose de la función mediadora del lenguaje, creyendo que era posible una confrontación entre una facticidad social captada en bruto, y sus manifestaciones discursivas; y por el otro, derivada de la incompatibilidad que habría entre un análisis ideológico “formal” y los tipos tradicionalmente aceptados de análisis que más bien han intentado la determinación de lo ideológico a partir de contenidos. La base sobre la cual se analiza lo ideológico es el “universo discursivo”, que sería aquella totalidad posible discursiva de una comunidad humana concreta, no consciente para dicha comunidad como consecuencia de las relaciones conflictivas de base, pero que el investigador puede y debe tratar de alcanzar.

La cuarta tesis es la de la “dualidad” estructural que muestra en el universo discursivo. El dualismo aparece en el nivel de la realidad conflictiva social que se expresa en lo que podríamos considerar nivel profundo discursivo. Todo texto en cuanto discurso, supone un “discurso contrario”, potencial o actual. La diferencia entre el “discurso” y el “discurso contrario” es básicamente de naturaleza axiológica lo cual se pone de manifiesto en una diversa organización codal. El hecho de la dualidad del universo discursivo nos lleva a aceptar, necesariamente, dos tipos de comprensión del hecho dialéctico, a los que hemos denominado “dialéctica discursiva” y “dialéctica real”.

Por último, formula el análisis ideológico de las estructuras “formales” bajo la lectura del “texto”. En cuanto al planteo metodológico, avanza hacia una integración de esos tres aspectos o problemas, la teoría del texto, las funciones de “mensaje” y de la “narrativa”.

En *Narrativa y cotidianidad: la obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*

(1979) Arturo Roig pone en práctica el clásico esquema de la comunicación, complementándolo con las “funciones de apoyo” y la “deshistorización-historización”, ambas conectadas muy estrechamente con la problemática del “discurso referido”, esto es, el discurso dentro del discurso, enunciado dentro del enunciado, y al mismo tiempo discurso acerca del discurso, enunciado acerca del enunciado.

En cuanto a la narrativa, a partir de la tesis de la dualidad del universo discursivo, muestra la necesidad que hay de establecer un sistema que podríamos llamar bipolar tanto de las funciones narrativas como de las actanciales, las que permiten mostrar la presencia de estructuras narrativas contrapuestas, reflejo de la realidad conflictual de la vida social y genera dos comprensiones de la vida cotidiana, a las que podemos llamar “cotidianidad positiva” y “cotidianidad negativa”.

Vemos en *La historia de las ideas y sus motivaciones fundamentales* (1983) que una de las motivaciones centrales de la historia de las ideas, es que constituye un esfuerzo, que unido al de otros pensadores, puede ayudar a la realización de viejos ideales de “Nuestra América”, los cuales están en la cuna misma de todas nuestras naciones. En un contexto de urgencias de liberación continental, esos ideales fueron haciéndose carne cada vez más a partir de la década del ‘60, e impulsaron una revalorización de los estudios sobre la “función social” de la idea donde se exalta la necesidad continental de autoconocimiento de todos nuestros pueblos hermanos.

Con las *Acotaciones para una simbólica latinoamericana*, (1985) se busca abrir las puertas para una visión renovadora y ampliada de las construcciones simbólicas, no solo atendiendo al soporte material del signo, sino desplazando la cuestión hacia el campo semántico. “La función simbólica” no se cumple construyendo de determinada manera un significante (palabra) sino que se resuelve en un tipo especial de significación. Ya no se trata de contraponer la “palabra” al “símbolo”, sino que se trata de un tipo de signo, el “símbolo”, que se diferencia de cualquier otro porque se “instala” sobre él y gracias a un “sentido” lo traspone hacia una “significación segunda”. El símbolo puede ser caracterizado como un significado agregado a otro, diríamos, “sobrepuesto” y no surge de una relación entre un signo (significante + significado) con un re-

ferente (cuya comprensión simplista ha entrado, como hemos dicho, en crisis), sino que surge de una relación entre un “significado” primero y otro segundo, cualquiera que sea el soporte material. Un ejemplo de ello, es la interpretación del Calibán de José Enrique Rodó sobre la cual se monta la recodificación de Aníbal Ponce o Frantz Fanon, y posteriormente, las miradas de Roberto Fernández Retamar, Aimé Césaire y Edward Brathwaite.

En *Consideraciones sobre la metodología de la historia de las ideas* (1995) y *¿Cómo orientarnos en nuestro pensamiento?* (1989) se encara la historia de las ideas como “la historia de la función y del valor de la filosofía”, o de la idea filosófica, en relación con su inserción social y nacional. Con la superación de la ambigüedad

del concepto de lo social, se descubrió que la naturaleza misma de “la idea” es la ambigüedad, con lo cual, además, se torna central la cuestión de las ideologías y el compromiso por parte de quienes la han venido practicando. También puede entenderse la historia de la ideas, en su sentido más crítico, como el proceso de lucha contra las diversas formas de alienación derivadas básicamente de nuestra situación de dependencia en el plano internacional y de las relaciones sociales injustas que resultan del modo de producción imperante.

Abrirse a la lectura de *Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del pensamiento latinoamericano* es abrirse a la recolección de instrumentos para labrar surcos en la tierra fértil de los macro-discursos.

Los autores

Mauricio Casanova Brito: es Licenciado en Historia por la Universidad de Concepción (2011) y Magíster © en Filosofía por la Universidad de Chile (2013). Sus áreas de trabajo son la historia de Chile y la teoría y método de la historia. Área de Especialidad, Código UNESCO.

Cristián Augusto Fatauros: es Profesor Auxiliar de Ética y Profesor Auxiliar de Filosofía del Derecho, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba. Doctorando en Derecho y Ciencias Sociales. Becario CONICET Tipo I y II.

Julián González: es Licenciado en Ciencia Política por la Universidad Nacional de Río Cuarto. Doctorando en Ciencia Política del Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba. Miembro de la Fundación ICALA. Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su área de investigación es el campo de las teorías de la democracia contemporáneas, específicamente la teoría de la democracia deliberativa y el pluralismo agonístico.

Patricia González San Martín: Es Doctora en Filosofía, Académica del Departamento de Filosofía de la Universidad de Playa Ancha, Valparaíso, Chile. Directora del Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA), Facultad de Humanidades, Universidad de Playa Ancha.

Pedro Diego Karczmarczyk: es Doctor en filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Docente de dicha Universidad en los niveles de grado y posgrado e Investigador asistente del CONICET. Dirige la "Colección de filosofía" de la editorial de la UNLP (<http://www.editorial.unlp.edu.ar/filosofia.html>). Es autor de dos libros: *Gadamer: aplicación y comprensión*, La Plata, EDULP, 2007 y *Los argumentos del lenguaje privado a contrapelo*, EDULP, 2011 y de numerosas colaboraciones en publicaciones colectivas y artículos aparecidos en revistas nacionales y extranjeras. Sus intereses actuales se orientan hacia aspectos epistemológicos y políticos de las ciencias sociales, en torno a las nociones de sujeto, crítica e ideología.

Guillermo Lariguet: es Doctor en Derecho y Ciencias Sociales, UNC. Investigador Adjunto de CONICET (Instituto de Humanidades, Facultad de Filosofía, UNC). Miembro de DEEP (Grupo de investigación en derecho, ética y filosofía política del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la UNC, SADA, Red Internacional de Ética del Discurso y AUNAR, Red federal de Teoría Política. Autor, entre otros libros, de *Dilemas y Conflictos Trágicos. Una investigación conceptual*, Palestra, Lima, 2008. *Encrucijadas morales. Una aproximación a los dilemas y su impacto en el razonamiento práctico*, Plaza y Valdés, Madrid, 2011. Junto a David Martínez, *Los dilemas morales* (Ediuc, Barcelona, 2008) y junto a Ricardo Maliandi y Alberto Damiani, *Ética y Conflicto. Un diálogo sobre la ética convergente*. Cuenta, además, con 50 artículos sobre diversos problemas de filosofía jurídica, moral y política publicados en revistas internacionales con referato.

Andrés Carlos Gabriel Pérez Javaloyes: es Profesor de Grado Universitario en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo. Profesor de la asignatura "Filosofía" del profesorado de Geografía del Instituto ISEM, profesor adscripto de la asignatura "Antropología filosófica" de la carrera de Filosofía (Profesorado y Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo). Cursa la Maestría en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional de Cuyo. Participa del Proyecto de Investigación de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo "Pensamiento crítico latinoamericano del siglo XX. Expresiones filosóficas, políticas, literarias, artísticas, de las ciencias sociales." Proyecto bial 2013 – 2015.

Ezequiel Saferstein: Es Licenciado en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (2010) y entregó la tesis Maestría en Sociología de la Cultura y el Análisis Cultural (IDAES-UNSAM): "El crecimiento del 'ensayo best-seller': Producción y circulación de géneros editoriales sobre la coyuntura sociopolítica Argentina (2001-2010)", bajo la dirección de Paula Miguel. Es docente de la materia "Teoría sociológica contemporánea: La esfera de la cultura

Los autores

en el capitalismo tardío” de la carrera de Sociología (FSOC) y de la materia “Sociología” de la carrera de Diseño de Indumentaria y Textil (FADU). Actualmente, se desempeña como becario doctoral Tipo 1 (CONICET). Participa en el UBACyT 2011-2014: “Intermediarios culturales, capital social y clases sociales emergentes”, Dir. Ana Wortman.

Daniela Szpilbarg: es Licenciada en Sociología, egresada en 2008 de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA. Diploma de Estudios Avanzados en Gestión Cultural y Políticas Culturales en el IDAES/UNSAM. Desde 2008, es Ayudante de 1ra. Ad-honorem en la materia “Teoría Sociológica” de la cátedra Rodríguez Sánchez en la carrera de Trabajo Social (UBA). Actualmente realiza el proyecto de investigación “Editores y escritores a la luz de las transformaciones del campo editorial literario argentino 1990-2010” con dirección de Dra. Ana Wortman y codirección de Dr. Gustavo Sorá, en el marco de la Beca Doctoral Conicet Tipo 2. Participa en el UBACyT 2011-2014: “Intermediarios culturales, capital social y clases sociales emergentes”, Dir. Ana Wortman.

Cherie Zalaquett Aquea: Chilena. Es periodista, escritora y doctora (c) en estudios Americanos. Periodista con una vasta trayectoria profesional en El Mercurio, sus reportajes fueron seleccionados en dos oportunidades en el Premio Periodismo de Excelencia de la Universidad Alberto Hurtado, versión 2003 y 2004. En 2008 ganó el Premio a la Creación Literaria del Fondo Nacional del Libro. Es autora de los libros: Sobrevivir a un fusilamiento. Ocho historias reales, publicado por El Mercurio-Aguilar (2005) y Chilenas en armas. Testimonio e historia de mujeres militares y guerrilleras subversivas, publicado por Catalonia (2009). Y autora de un capítulo del libro Mujeres Chilenas Fragmentos de una historia, compilado por Sonia Montecino y publicado por Catalonia en 2008. Actualmente es doctora (c) en Estudios Americanos del Instituto de Estudios Avanzados IDEA de la Universidad de Santiago de Chile y becaria de CONICYT. Además forma parte del Colectivo Palabra Encapuchada, integrado por un grupo de intelectuales que realizan estudios críticos, desde una posición radical, en problemas de Chile y América Latina.

Publicaciones recibidas en canje

LIBROS

Biagini, Hugo y Fernández Peychaux, Diego. 2014. *El neoliberalismo y la ética del más fuerte*. Buenos Aires: Editorial Octubre. 256 p.

Ferraris, María Carolina. 2009. *Entre la Utopía fascista y el pragmatismo. Ideología y Economía en el Franquismo. 1945-1970*. Buenos Aires: Capital Intelectual. 160 p. (Claves de la Historia, N° 3).

Ferreyra, Luis Gonzalo. 2014. *Philosophie et Politique chez Arturo A. Roig. Versune philosophie de la liberation latino-americaine (1945-1975)*. France: L'Harmattan. 324 p.

Fornet-Betancourt, Raúl y Beorlegui, Carlos, editores. 2014. *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Granada, España: Editorial Comares. 323 p. (Colección Guía Comares, 5).

García Bascca, Juan David. 2014. *Antología de textos filosóficos*. España: Editorial Tecnos (Grupo Anaya). 382 p. ((Los esenciales de la filosofía).

García Gonzáles, Juan A. y Rojas Jiménez, Alejandro, editores 2014. *El idealismo alemán y sus consecuencias actuales*. España: Universidad de Málaga. 309 p. (Suplemento Contrastes, vol. 19)

García San Martín, Álvaro, introducción, edición y notas. 2014. *Francisco Bilbao. Edición obras completas. Tomo 4: Iniciativa de la América. Escritos filosofía de la historia latinoamericana*. Santiago, Chile: El Desconcierto. 495 p.

Gómez Arredondo, David. 2014. *Calibán en cuestión. Aproximaciones teóricas y filosóficas desde Nuestra América*. Colombia: Ediciones Desde Abajo. 107 p. (Director Colección: Horacio Cerutti Guldberg: Filosofía desde Nuestra América para el mundo).

Miró Quesada Canturías, Francisco. 2012. *Obras Esenciales. Textos conexos*. N° I, IV, VI, VII, VIII, IX y X. Perú: Editorial Universitaria.

Miró Quesada Canturías, Francisco. 2012. *Obras Esenciales. Textos conexos*. Vol. 1, N° 3. Perú: Editorial Universitaria.

Miró Quesada Canturías, Francisco. 2012. *Obras Esenciales. Textos conexos*. Vol. 2, N° 3. Perú: Editorial Universitaria.

Montiel, Edgar, editor y coordinador. 2014. *Pen-sar un mundo durable para todos. Aporte al Día Mundial de la Filosofía*. Unesco. Lima-Guatemala: Unesco. 223 p. (Colección El barro pensativo, 4).

Mora Martínez, Roberto. 2010. *La fuerza del mito de lo gaucho. Fundamento del nacionalismo argentino desde la visión del filósofo Carlos Astrada*. México: UNAM. 208 p. (Miradas del Centauro).

Moreira de Oliveira, Julvan, org. 2013. *Interfaces das africanidades em Educacao nas Minas Gerais*. Brasil: Editora UFJF. 200 p. (Caminhos da pesquisa educacional, 20).

Neira, Hernán. 2013. *El individuo inquietante. (Bajo el signo de López de Aguirre)*. Chile: Fundación Millas. 197 p.

Quiróz Ávila, Rubén, editor y compilador. 2014. *Actas del Congreso Augusto Salazar Bondy*. Lima, Perú: Biblioteca Nacional de Perú. 158 p.

Quiróz Ávila, Rubén, editor y Praxedes Muñoz, Margarita, compilador y estudio introductorio. 2014. *La evolución de Paulina (1893)*. Perú: Biblioteca Nacional del Perú. 125 p. (Colección El barro pensativo, 3).

Rojas Osorio, Carlos. 2014. *Corrientes estéticas latinoamericanas. Un enfoque filosófico*. Puerto Rico: Editorial Puerto. 428 p.

Rubinelli, María Luisa y Andrade Burgoa, Victoria, coord. 2013. *¿Los otros como nosotros? Interculturalidad en la escuela. Reflexions y propuestas didácticas desde Jujuy*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy. 198 p. (vol. IV).

Publicaciones recibidas en canje

REVISTAS

Seoame, José, Taddei, Emilio y Algranati, Clara. 2013. *Extractivismo, despojo y crisis climática. Desafíos para movimientos sociales y los proyectos emancipatorios de Nuestra América*. Buenos Aires: Editorial Herramienta y Editorial El Colectivo. 336 p.

Zapata Silva, Claudia. 2013. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala. 445 p. (Serie Pensamiento Americano).

Archipiélago. *Revista Cultural de Nuestra América*. 2014. México: Archipiélago. N° 85

Contrastes. Revista Internacional de Filosofía. 2014. España: Universidad de Málaga. vol. XIX, N° 1 y vol. XIX, N° 2.

Cuadernos del Sur. 2011. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur. N° 40 (Filosofía)

Cuadernos del Sur. 2012. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur. N° 41 ((Filosofía).

Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía. 2013. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico. Año XLV, N° 94.

Pasado por venir. Revista de Historia. 2009-2010. Chubut: UNPSJB. Año 4, N° 4

Pasado por venir. Revista de Historia. 2012. Chubut: UNPSJB. Año 6, N° 6

Pasado por venir. Revista de Historia. 2013 Chubut: UNPSJB. Año7, N° 8

Praxis Filosófica. 2013. Cali, Colombia: Universidad del Valle. N° 37 (Nueva Serie).

Praxis Filosófica. 2014. Cali, Colombia: Universidad del Valle. N° 39 (Nueva Serie).

Redes. Revista de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología. 2013. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes. vol. 19, N° 36.

Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales. 2014. Chile: Universidad de Talca. Vol. 2, N° 29.

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

SISTEMA DE SELECCIÓN DE TRABAJOS REVISTA ESTUDIOS

Se recibirán colaboraciones de autores del país y del extranjero, las cuales serán sometidas a un sistema ciego de referencias.

Los trabajos que a juicio del Comité Editorial respondan a la temática de la revista y reúnan los requisitos formales previstos, serán enviados para su evaluación a dos miembros del Comité Asesor y Evaluador o a especialistas en la temática, quienes los juzgarán ignorando la identidad del autor. Si ambos asesores emiten opinión favorable, se incluirá el trabajo en el plan de publicación. Si las opiniones resultan divergentes, se consultará a un tercer miembro del Comité Asesor y Evaluador o especialista en la temática.

El Comité Editorial se reserva el derecho de realizar invitaciones especiales a personalidades destacadas.

El envío de colaboraciones a esta revista implica una autorización de los autores para su publicación en la versión impresa y su permanencia en la publicación en línea por tiempo indefinido.

Pautas para la presentación de colaboraciones

Las colaboraciones, artículos o comentarios de libros, deben ser inéditos. Los artículos deben incluir un resumen en español y en inglés y ajustarse a las normas de citación adoptadas por esta publicación.

Artículos

Tendrán un máximo de 48.000 caracteres, incluyendo resumen, *abstract*, palabras clave, *key words*, notas y bibliografía. El Comité Editorial se reserva el derecho de admitir excepciones en cuanto a la extensión de los trabajos.

Pueden ser enviados por correo electrónico o impresos.

Para envíos por correo electrónico, hacerlo en un mensaje a revista@estudiosdefilosofia.com.ar sin firma o indicación alguna de la identidad del autor con dos archivos adjuntos: uno correspondiente al documento del trabajo, nombrado con las dos primeras palabras del título (por ejemplo:

semilla para.doc), dentro del trabajo no debe haber identificación del autor; el segundo archivo debe ser nombrado “datos...” y a continuación las dos primeras palabras del título del trabajo (por ejemplo:

datos semilla para.doc), conteniendo los datos personales, un currículum abreviado del autor y su filiación institucional, el remitente recibirá una confirmación de la recepción del envío por la misma vía. Si el autor prefiere enviar la versión impresa, debe hacerlo en un sobre conteniendo dos copias impresas, sin identificación del autor, y CD, un segundo sobre dentro del primero deberá incluir los datos personales, un currículum abreviado del autor y su filiación institucional. En el exterior de este segundo sobre sólo debe constar el nombre del trabajo. El envío debe dirigirse a “Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas – INCIHUSA – Casilla de Correo 131 – Mendoza – Argentina”.

Resúmenes

Cada artículo será acompañado de un resumen en español y su traducción al inglés que deberán ser resueltos en un máximo de 150 palabras cada uno. El resumen es una representación abreviada del contenido de un artículo, del que sólo se menciona la idea y los puntos principales. Debe caracterizarse por su brevedad, exactitud y claridad, evitando la redundancia.

Palabras clave

Se requieren para definir con precisión la temática del artículo con hasta 5 palabras clave (puede ser un término o un concepto descriptor), separadas por punto y coma y también deberán traducirse al inglés. Ejemplo de cinco palabras clave y *Key words*: Filosofía práctica; Imaginario nacional; Latinoamérica; Intelectuales indígenas; Cambios. *Practic Philosophy; National Imagery; Latin America; Intellectual Aborigens; Changes.*

Comentarios de libros

Los comentarios de libros tendrán un máximo de 12.000 caracteres y estarán firmados. Se presentarán acompañados de un texto breve (200 a 400 palabras) con los datos académicos del autor y su filiación institucional. Se adjuntará una imagen escaneada de la tapa con una resolución de 150 dpi, en tamaño natural.

El envío se hará por correo electrónico a revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Si el autor prefiere enviar la versión impresa, debe hacerlo en un sobre conteniendo dos copias impresas, CD y una fotocopia color de la tapa. El envío debe dirigirse a a “Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas – INCIHUSA – Casilla de Correo 131 – Mendoza – Argentina”.

NORMAS DE CITACIÓN

Revista Estudios ha adoptado la forma concisa dentro del Estilo Chicago de Citación (autor–fecha), la misma se compone de dos partes: la primera es la cita abreviada entre paréntesis en el texto y la segunda, una lista de referencias al final del trabajo. La primera parte ha sido levemente adaptada a las necesidades de esta revista, agregando la inicial del nombre del autor. La segunda parte, la lista de referencias que se incluye al final de cada trabajo, se ajusta estrictamente a la Norma Chicago. En caso de presentarse un caso fuera de los ejemplos, puede consultarnos enviando un correo a normas@revistaestudios.com.ar o directamente en el sitio web de *Chicago Manual of Style 15th edition*, www.chicagomanualofstyle.org.

El criterio principal de esta norma es proveer la información suficiente para guiar al lector hacia las fuentes utilizadas, hayan sido publicadas o no, impresas o electrónicas, e individualizar correctamente a los autores citados.

Pautas y ejemplos para la elaboración de notas y referencias bibliográficas

Las notas aclaratorias que acompañan a los artículos se numerarán en forma corrida y se harán a pie de página.

Las citas bibliográficas aparecerán insertas en el texto, mediante el uso de paréntesis que contenga: el apellido del autor/a, inicial del nombre, año de publicación y la ubicación precisa dentro de la obra, por ejemplo: página citada o página inicial y final de la cita, si se cita la obra completa no se indicarán páginas. Esta es una forma abreviada de cita. Los datos completos de cada obra deben aparecer en una lista de referencias bibliográficas ordenadas alfabéticamente al final del artículo.

Ejemplos de citas en el texto

Libro:	(Arendt, H. 1999, 35).
Artículo o capítulo en un libro:	(Ricoeur, P. 1991, 50).
Artículo en una publicación en serie o revista:	(Paladines, C. 2007, 128).
Documento electrónico:	(Norambuena, C. 2008).

En caso de existir dos obras del mismo autor en el mismo año se ordenarán cronológicamente asignándole una letra correlativa del alfabeto junto al año, por ejemplo:

(Norambuena, C. 2008a), (Norambuena, C. 2008b).

En caso de existir obras de dos autores que comparten el mismo apellido y el mismo primer nombre se diferenciarán agregando la inicial del segundo nombre o el segundo nombre completo, por ejemplo:

(Montiel, A. 1998), (Montiel, A. Abel 1998).

Si la igualdad persiste se incluirá una nota aclaratoria.

Al final del artículo figurará la lista de referencias en orden alfabético. Las obras de un mismo autor se ordenarán cronológicamente.

A continuación, una lista con los ejemplos más comunes.

EJEMPLOS MÁS COMUNES DE CITAS EN EL TEXTO Y EN LA LISTA DE REFERENCIAS

(T: Cita abreviada en el texto, R: En la lista de referencias)

LIBROS

Un autor

T: (Arendt, H. 1999, 65)

R: Arendt, Hannah. 1999. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus.

En caso de citar dos obras juntas del mismo autor o dos obras juntas de dos autores diferentes:

(Whittaker 1967, 1975; Wiens 1989a, 1989b)

(Wong 1999, 328; 2000, 475; García 1998, 67)

Dos autores

T: (Biagini, H. y Roig, A. 2004, 104–7)

R: Biagini, Hugo, y Arturo A. Roig. 2004. *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.

Más de dos autores

T: (Kossok et al. 1983, 262–74)

R: Kossok, Manfred, Albert Soboul y Gerhard Brendler. 1983. *Las revoluciones burguesas. Problemas teóricos*. Barcelona: Crítica.

Capítulo u otra parte de un libro

T: (Pacheco, P. 2002, 65–71)

R: Pacheco, Pablo. 2002. Redes, historias y narrativas. En *Filosofía, narración, educación*, compilado por Adriana Arpini y Rosa Licata, 65–71. Mendoza: Qellqasqa.

Tesis

T: (Biglieri, 2006)

R: Biglieri, Paula. 2006. Cacerolazos y asambleas barriales. La crisis de diciembre de 2001 de la Argentina. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Libro publicado electrónicamente

T: (Kurland, F. 1987)

R: Kurland, Felipe. 1987. *Los fundadores de la constitución*. Córdoba: El aleph. <http://www.elaleph.com.ar/libros/fundadores>

Comentarios de libros

T: (Alvarado, M. 2007, 190)

R: Alvarado, Mariana. 2007. Infancia, política y pensamiento. Comentario de *Infancia, política y pensamiento. Ensayos de filosofía y educación*, de Walter Kohan. *Estudios de Filosofía práctica e Historia de las Ideas* 9.

REVISTAS

Artículo en revista impresa

T: (Fraisie, G. 2007)

R: Fraisse, Geneviève. 2007. A distancia del género. *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* (Mendoza: Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas – INCIHUSA) 9: 45–46.

Artículo en revista electrónica

Indicar la fecha de acceso sólo si es estrictamente necesario.

T: (Celedón Bórquez, G. 2008)

R: Celedón Bórquez, Gustavo. 2008. Nihilismo y amistad. *Revista Paralaje* 1, <http://paralaje.cl/index.php/paralaje/article/viewFile/3/2>

Carta de suscripción a

estudios

Filosofía Práctica e Historia de las Ideas

Revista anual del Grupo de Investigación de
Filosofía de Práctica e Historia de las Ideas
INCIHUSA – CONICET

Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas
INCIHUSA – CONICET

Centro Científico Tecnológico CCT Mendoza
Av. Adrián Ruiz Leal s/n (5500) Mendoza, Argentina
Casilla de Correos 131 (5500) Mendoza, Argentina
Fax.: 54-261 4202196 / 54-261 4287370
estudios@mendoza-conicet.gob.ar
revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Envíe su solicitud por correo, correo electrónico o fax.

Costos de envío incluidos en la suscripción



Consulte los sumarios de cada edición en: www.estudiosdefilosofia.com.ar

Nombre _____

Correo electrónico _____

Teléfono _____

También puede hacer su solicitud enviando un mensaje de correo electrónico a:
estudios@mendoza-conicet.gob.ar / revista@estudiosdefilosofia.com.ar

Valor de la suscripción

En Argentina \$ 300 (dos números)

Resto del mundo u\$s 40 (dos números)

Gastos de envío incluidos.

Giros o cheques a nombre de Susana Godoy

Para enviar corte por la línea de puntos y arme el sobre plegando por las líneas.



CONTENIDOS DE ESTE NÚMERO

Artículos

MAURICIO CASANOVA BRITO: La evolución del concepto de narración histórica: auge y crisis de la idea dialéctica de narración

CRISTIÁN AUGUSTO FATAUROS: Crítica de la noción de capacidad contributiva en un esquema impositivo justo

JULIÁN GONZÁLEZ: Repatriando al desterrado que nunca se marchó ¿Un Habermas conflictivista?

PATRICIA GONZÁLEZ SAN MARTÍN: La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica

PEDRO D. KARCZMARCZYK: La cuestión del sujeto entre Wittgenstein y Althusser

GUILLERMO LARIGUET: Ética, giro experimentalista y naturalismo débil

DANIELA SZPILBARG Y EZEQUIEL SAFERSTEIN: De la industria cultural a las industrias creativas: un análisis de la transformación del término y sus usos contemporáneos

Comentarios de libros

JUAN PABLO CEDRIANI: Claudia Caisso. Culturas literarias del Caribe

CLARA ALICIA JALIF DE BERTRANOU : Naessens, Hilda. La concepción del hombre en José Gaos y Francisco Romero
GRACIELA HAYES: Alejandro Korn. Lecciones de Historia de la Filosofía c. 1918

CHERIE ZALAQUETT: Entre la "causalidad figural" y la ficción historiográfica: una lectura del filósofo Macedonio Fernández desde el feminismo y la categoría de género.
Reseña del libro de Marisa Alejandra Muñoz: Macedonio Fernández filósofo. El sujeto, la experiencia y el amor

ANDRÉS C. G. PÉREZ JAVALOYES: Paladines, Carlos (Compilador). Arturo Andrés Roig: Metodología y Filosofía del Pensamiento latinoamericano

Los autores

Publicaciones recibidas en canje

Información para los autores

Sistema de selección de trabajos

Normas de citación y ejemplos más comunes

¿Por qué Filosofía Práctica e Historia de las Ideas?

Decía Alberdi que en nuestras naciones la filosofía, si bien se nutría de las fuentes universales del saber, debía surgir de nuestras necesidades. Sin desmedro de la dimensión puramente teórica, Alberdi acentuaba la dimensión práctica del saber filosófico. En estos días de vertiginosos cambios, fragmentaciones y perplejidades, se hace menester profundizar en la dimensión práctica de la filosofía. Al mismo tiempo se advierte la necesidad de una comprensión histórica que permita desentrañar las contradicciones de nuestro pasado y presente, abrir nuevas perspectivas para la interpretación de la actualidad, evaluar críticamente tradiciones culturales, iluminar las decisiones y orientar las acciones que se proyectan hacia el futuro. La publicación de ESTUDIOS de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas contribuye a la investigación seria y rigurosa sobre estas problemáticas, a su discusión y clarificación.

Esta publicación pretende, por una parte, ser un vehículo para la difusión y transferencia de la producción científica relativa a los estudios de Filosofía Práctica, Historia de las Ideas y disciplinas o problemáticas afines (estética, ética aplicada, ética social, estudios de género, estudios sobre la cultura, filosofía del derecho, filosofía moral, filosofía política, historia de las ideas latinoamericanas y del Caribe, historia de las ideas ibéricas, problemática de los derechos humanos, entre otras). Por otra parte, aspira a constituirse en un espacio de encuentro, diálogo, discusión, y análisis crítico de propuestas procedentes de todos los rincones del país, de América Latina y del mundo con la sola exigencia de la calidad científica y académica.