

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía



Revista Internacional de Filosofia

MUTATIS MUTANDIS

ISSN 0719 - 4773

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, número 9 (ISSN 0719 – 4773)
Licencia de Creative Commons de Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional
(CC BY-NC-ND 4.0) 2017 Corporación Filosofía y Sociedad
Publicación periódica semestral, indizada en: Latindex y Dialnet
Open Journal System: www.revistamutatismutandis.com
Contacto: editorial@revistamutatismutandis.com

Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía es una publicación académica cuya misión es la divulgación de la investigación filosófica internacional y la promoción del intercambio académico entre pares.

Mutatis Mutandis publica artículos originales, en español o inglés, de investigadores(as), académicos(as) y estudiantes de la disciplina. La revista publica, además, reseñas críticas, reseñas de libros publicados recientemente y/o traducciones de textos filosóficos hacia el español o el inglés de todos los idiomas.

Mutatis Mutandis se publica semestralmente. La temática de la revista está abierta a todas las corrientes y propuestas teórico-metodológicas propias del pensamiento filosófico. El proceso de arbitrajes para la aceptación de los trabajos recopilados en Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía, es realizado mediante el concurso de académicos, especialistas e investigadores, quienes determinan el grado de relevancia, importancia, correspondencia y atinencia de un manuscrito, bajo doble anonimato para autores y evaluadores.

Para efectos de solicitud de suscripciones, canjes, envío de trabajos o consultas, escribanos a editorial@revistamutatismutandis.com

Todos los derechos reservados sobre la edición. Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuera el medio, electrónico o mecánico, sin el consentimiento por escritos de los editores.



Director

Hernán Neira, Universidad de Santiago de Chile
Académica Responsable
Valentina Bulo, Universidad de Santiago de Chile, Chile
Editor Responsable
David Rojas, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

Consejo Editorial

Alejandro Tomasini Bassols, Universidad Nacional Autónoma de México, México
Diana Aurenque, Universidad de Santiago de Chile, Chile
Ricardo Espinoza Lolas, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
Mónica Cragnolini, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Alejandro Vigo, Universidad de Navarra, España
Davide Vecchi, Universidade de Lisboa, Portugal
Luis Placencia, Universidad de Chile, Chile
Francisco De Lara López, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
Adriana Arpini, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
Ignacio Pajón Leyra, Universidad Complutense de Madrid, España

Comité Científico Internacional

Sandra Baquedano, Universidad de Chile, Chile
Mariano De la Maza, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
José Tomás Alvarado, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
Juan Fernández Manzano, Universidad Complutense de Madrid, España
Claudio Pierantoni, Universidad de Los Andes, Chile
Jorge Acevedo, Universidad de Chile, Chile
Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España
Hardy Neumann, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
Raúl Villarroel, Universidad de Chile, Chile
Eduardo Fermandois, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile
María José López, Universidad de Chile, Chile

Mauricio Chapsal, Universidad de Santiago de Chile, Chile
Nora Schwartz, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Hugo Ochoa, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile
Carlos Pérez, Universidad ARCIS, Chile
Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile, Chile
Dante Ramiglia, Universidad Nacional de Cuyo, Argentina
Iñigo Álvarez, Universidad de Chile, Chile

Comité de redacción

Eva Del Carmen Monardes Pereira, Universidad de Chile, Chile
Alfredo Sebastián Muñoz Alarcón, Universidad de Santiago de Chile, Chile
Daniela Paz Cápona González, Universidad de Chile, Chile
Selene Arredondo, Universidad de Santiago de Chile, Chile
Felipe Agustín Nuñez, Universidad de Santiago de Chile
Fabián Andrés Olave Ramírez, Universidad de Chile, Chile
Héctor Mauricio Pinto Benavides, Universidad de Chile, Chile
Margarita María Cabrera Cabrera, Universidad de Chile, Chile
Carolina Llanos, Universidad de Chile, Chile
Carolina Angélica Solar Andrade, Universidad de Chile, Chile
David Rojas, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

Corrector de uso del inglés

Moisés Ánton Bittner, Asociación Filosofía y Sociedad, Chile

Tabla de contenidos

Editorial

Consideraciones sobre la distinción entre “filosofía analítica” y “filosofía continental”	7
--	---

Dr. Luis Plancencia

Artículos

Daniel Bensaïd y la nueva escritura de la historia: Karl Marx, crítico del historicismo	15
--	----

Livia Esmeralda Vargas-González

Hegemonía: aproximación a la constitución de sujetos políticos en Laclau	41
---	----

J. Camilo Valdés Castillo

Autonomía y democracia en Cornelius Castoriadis	65
--	----

Carlos Riveros Palavecino

La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls	89
--	----

Alberto Díaz Rivero

El hombre como pregunta, asombro, esperanza. Una lectura latinoamericana de Platón: Arturo Andrés Roig	107
---	-----

Laura Aldana Contardi

La conciencia como puente temático entre la fenomenología y la filosofía analítica	125
---	-----

Esteban Diego Ortiz Medina

La acción cooperativa en John Searle: una objeción	151
---	-----

Rodolfo Esteban Tapia León

Traducción

Ciencismo versus Dialéctica173

Paul Lorenzen (autor original)

Leizi Nuri Capilla Rodríguez y Ánderson Bolívar Miranda (traductores)

Reseña

Tononi, Giulio. Phi. A voyage from the brain to the soul. 2012. Phanteon books. 364 páginas.189

Liliana Pérez García

Editorial

**Consideraciones sobre la distinción
entre “filosofía analítica” y “filosofía
continental”**

Dr. Luis Placencia
Universidad de Chile^Φ
luisplacencia@gmail.com



„Jede echte Philosophie ist in ihren eigentlichen Triebkräften ein Ringen um die Methode, so zwar, daß jede nächtsgelegene Methode (und Erkenntnisweisen und Erkenntnisideale) immer neu überwunden werden muß“

“Toda filosofía verdadera es en sus fuerzas motrices propias una lucha por el método, de modo que todo método próximo (y toda forma de conocimiento y todo ideal de conocimiento) debe siempre ser superado de nuevo”

(M. Heidegger, GA 58, 135)

Ante la invitación a escribir un texto^{1*} sobre la distinción y relación entre “filosofía analítica” y “filosofía continental” se pueden tomar muchos caminos. Probablemente todos ellos hayan sido recorridos ya. La mayor parte de estos caminos tienen la forma de la “comparación”, sea para destacar las diferencias o coincidencias doctrinales, de estilo, históricas o metódicas que habría entre estas dos “filosofías” (v.gr. Prado, 2003). Otra variante de lo anterior parece ser el trabajo que propone la “cooperación” entre ambas “formas” sin que eso suponga “tender puentes” entre ambas, sino que más bien intentado “hacerlas confluir” (Bell, Cutrofello & Livingstone, 2016). Junto con ello están aquellos caminos que intentan explicar el modo en que surgió la distinción o la diferencia entre estos dos modos de filosofar (Glock, 1999; Critchley, 2001; Cutrofello, 2005). Todo ello parece suponer, sin embargo, que hay que aceptar la distinción en algún nivel como una que tiene o tuvo sentido. Pero

1.- * Agradezco las observaciones de Paloma Baño.

^Φ Doctor en Filosofía (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg), Licenciado en Filosofía (Pontificia Universidad Católica de Chile). Académico del Departamento de Filosofía, Universidad de Chile.

esto no es para nada obvio y de hecho hay quienes, con buenas razones, parecen justamente rechazar esta idea.² ¿Cuáles son esas razones? Demos una repasada breve a un par.

Ante todo, es de destacar que es mejor renunciar aquí a toda pretensión de exhaustividad. Los fundamentos para cuestionar la distinción en comento son varios y la mayoría de ellos han sido reiterados *ad nauseam* en la literatura, sea por quienes tienen la distinción por completamente absurda como por quienes la rechazan sólo parcialmente. Por lo mismo, no parece tener mucho sentido abundar demasiado ni pretender minuciosidad en la elaboración de la lista de estas razones. En un contexto como este, por el contrario, sí parece razonable buscar algo entre los argumentos esgrimidos que aún no haya sido puesto de relieve de manera adecuada o que al menos, de haber sido dicho, no lo haya sido de manera suficientemente clara o con el énfasis que requiere. En la maraña de la discusión filosófica, y más aún en aquella de esa curiosa forma de la filosofía que parece a veces consistir en intentar evitar la filosofía misma, sc. la *metafilosofía*, es fácil que se termine confundiendo el trigo con la cizaña.

Por de pronto, parece ser claro que la distinción, al menos desde el punto de vista terminológico, no es afortunada. Esta idea ha sido ya expresada prácticamente por todos los autores que han dicho cosas relevantes sobre ella. De ellos, ha sido Bernard Williams quien ha adquirido mayor notoriedad por la brillantez del modo en que presenta la crítica, mostrando de manera breve y elegante la absurdidad que, a primera vista, pareciera entrañar la distinción. En efecto, Williams indica que lo que en ella se hace “es como clasificar a los autos en japoneses y con tracción a las cuatro ruedas” (Williams, 2006: 201). En un plano “superficial” el punto de Williams es fácil de asimilar y por ello no es de extrañar que haya sido hecho por varios autores y de diversas formas. En efecto, parece ser claro que la terminología de la distinción sugiere una clasificación cruzada que toma ámbitos distintos: cuestiones metódicas, por un lado y cuestiones geográfico-lingüísticas por otro. La filosofía “analítica” respondería, en la interpretación más tradicional de la distinción, a un tipo de filosofía caracterizada por un “método”, sc. el del “análisis filosófico”, mientras que frente a ella se hallaría la “filosofía continental”, que sería la filosofía hecha en el mundo no angloamericano, i.e. en el continente europeo.³ *Más allá del carácter digamos “eurocéntrico” e “imperial” de esta distinción, que parece reducir el espacio de la práctica filosófica a un continente y partes del commonwealth* (más EEUU), parece ser claro que vistas las cosas como ya se

2.- Este es de hecho el caso del filósofo (¿analítico?) Peter Bieri (Bieri, 2007: 343). El ejemplo de Bieri es particularmente interesante, toda vez que él es autor de interesantes contribuciones en el ámbito de la filosofía de la mente y discípulo de uno de los más connotados filósofos “analíticos” fuera del mundo anglosajón, sc. Ernst Tugendhat.

3.- Obviamente, todo esto es discutible, por razones que quedarán más claras abajo.

ha indicado la “distinción” no parece “distinguir” nada. La razón para sostener lo anterior es bastante simple. En efecto, parece ser que lo que se espera de una distinción es la introducción de criterios que permitan diferenciar entre dos cosas o conjuntos de cosas diferentes. Así, los autos pueden clasificarse entre aquellos con tracción a las cuatro ruedas y aquellos con tracción a dos ruedas, porque si un auto tiene tracción a las cuatro ruedas, simplemente no tiene tracción a (solamente) dos ruedas y viceversa. Pues bien, la “distinción”, al menos en la interpretación más “natural” que surge de los términos con los que ella está formulada, permite perfectamente que existan ítems que satisfagan las condiciones impuestas por ambos “conceptos”, tal como, por cierto, la literatura ha indicado varias veces. Siguiendo la comparación de Williams, así como la diferenciación entre automóviles japoneses y automóviles con tracción a las cuatro ruedas no excluye que haya autos que satisfagan las dos condiciones (como de hecho los hay) o incluso que por casualidad ocurra que ambos conjuntos sean coextensivos (imaginemos por un momento que Subaru fuera el único fabricante japonés de autos), otro tanto ocurre con la distinción entre “filosofía analítica” y “continental”. No hay que ser muy sagaz para notar que es perfectamente posible, por ejemplo, que todos los filósofos del “continente” fueran analíticos y que no existieran en el mundo más filósofos que cultivaran ese método. Tampoco parece requerirse mucho ingenio para atisbar que, entendida así, la distinción parece dejar espacio a “filósofos continentales-analíticos”. Quizás esta sea una posibilidad, aunque ella no parece estar en la mente de quienes emplean esta “distinción” habitualmente. Como problema ulterior, aunque en alguna medida conectado con lo ya dicho, se suma el que existe un punto de hecho que parece hacer, además, más complicadas las cosas para la “distinción”, sc. que como ya han hecho notar autores como Dummett o el mismo Williams, la “filosofía analítica” halla sus orígenes, al menos en parte, en autores de la tradición germanoparlante (Frege, Wittgenstein, Carnap, etc.), especialmente en Austria y Alemania.⁴ Incluso se podría agregar que especialmente en el mundo germanoparlante y escandinavo ha habido grandes “filósofos analíticos” después de la segunda mitad del S. XX (piénsese, por ejemplo, en E. Tugendhat, W. Stegmüller, G. H. von Wright o J. Hintikka) y que la “filosofía analítica” se ha extendido con fuerza en países que no pertenecen a “el (¿?) continente”, como los países latinoamericanos, o bien en otros del continente como España, Italia o incluso Francia, país conocido en el ámbito de los prejuicios filosóficos por ser un bastión del posmodernismo.⁵ Frente a esto se podría pensar, como de hecho hizo el mismo Dummett, que el problema antedicho se resuelve renombrando

4.- Cfr. Dummett (1994: 1-2).

5.- Critchley ha sugerido, de hecho, que la etiqueta “continental” surgió en un debate en el ámbito de la filosofía *insular* (como “continental” clasifica Mill en el S. XIX la filosofía de Coleridge por oposición a la de Bentham). Cfr. Critchley (2005: 42 y ss.). De ser así, habría filósofos “continentales-insulares”.

la distinción. Pero la aguda observación de Williams nos lleva a un punto que parece ser importante: renombrar la distinción no sirve de nada hasta que se aclara la cuestión de fondo, sc. ¿qué es lo que se divide entre “analítico” y “continental”? En efecto, si ya no es más entre métodos, por un lado, y situación geográfica, por otro, entre lo que se distingue, ¿qué es entonces lo distinguido por la distinción?

Toda distinción parece requerir, digamos, de un cierto ámbito en el cual la distinción opera. *Rojo* es distinto de *azul* en tanto *rojo* es un *color* distinto de *azul*. Si algo es *rojo* no puede ser al mismo tiempo y el mismo sentido *azul*. ¿En qué respecto son diferentes la “filosofía analítica” y la “filosofía continental”? La respuesta pareciera ser obvia a la luz del sustantivo que estos adjetivos parecen determinar en la terminología en que se expresa esta distinción. “Analítica” y “continental” sería la filosofía. La “filosofía analítica” sería *distinta* de la continental. Con esto parece claro que la distinción remite, de tener sentido, a una cierta concepción o concepciones de la filosofía que serían en algún sentido opuestas. Ahora bien, sabemos que las diversas formas de filosofía pueden ser distinguidas en virtud de distintos criterios. ¿Cuál es aquí el relevante?

Si la noción de “análisis” se vincula, como todo parece sugerir, con la idea de “filosofía analítica”, la tesis de la distinción entonces indica que la “filosofía analítica” sería aquella que surgiría de la aplicación de un método llamado “analítico”. Por otra parte, tendríamos que tener del otro lado un “método continental”. No obstante, aunque hay desayunos continentales, no parece haber métodos que lleven ese apellido. Así las cosas, es patente que esta forma de considerar el punto tiene problemas obvios. El primero, el más obvio, es el ya mencionado: no parece haber algo así como “un método continental”. En efecto, dentro de *la* “filosofía” que ha sido vagamente llamada con ese nombre parecen poder distinguirse concepciones metódicas tan diversas y en algunos sentidos opuestas como la fenomenología, la hermenéutica, la deconstrucción, la teoría crítica, etc. La sola contemplación de esa variedad lleva a preguntarse por las razones que podría tener un “filósofo analítico” que ha leído *On denoting* y las reflexiones russellianas sobre el artículo determinado para emplearlo en este caso al hablar de *la* filosofía continental. Todo ello sin tomar en cuenta que parece ser ya casi supersticioso hablar, por ejemplo, de *el* método fenomenológico habida cuenta la enorme cantidad de variantes que han surgido en el marco de esta tradición. El escenario de dispersión, entonces, que parece haber en aquello mentado como *la* “filosofía continental” parece replicarse en cada una de sus ramas. Malamente podría entonces identificarse, al menos desde el punto de vista *metódico*, algo como *la* filosofía continental. Puestas así las cosas, cabría preguntarse si ante la ausencia de unidad metódica podría existir algún tipo de unidad

temática que justifique esta forma de hablar. Pero no parece haber tampoco tal unidad. Otro tanto ocurre con la tradición analítica. En efecto, prácticamente desde sus orígenes, según reconocen la mayor parte de los autores, encontramos una línea de la filosofía analítica concentrada mayormente en el análisis conceptual de naturaleza lógico-formal (v.gr. Frege, Russell) y una línea más orientada al estudio del lenguaje ordinario (Moore, Wittgenstein II, etc.) (cfr. Føllesdal, 1997: 1). Por lo demás, incluso si tomamos la idea expresada ingenuamente más arriba de que la filosofía analítica respondería al “método” de “análisis filosófico”, i.e. de análisis lógico-conceptual, tenemos aún el problema de que no parece ser claro en qué consiste exactamente tal análisis. También en todos estos casos no parece haber una unidad temática fácilmente identificable.

Con todo, siempre queda la opción de sostener que la “filosofía analítica” se opone de distintas formas a las variantes de la “filosofía continental” (algo así ha sostenido, por ejemplo, Føllesdal). Esta manera de entender el asunto debería, de todos modos, explicar por qué a cada uno de los miembros de cada “par ordenado”, digamos, se lo clasifica bajo el rótulo “filosofía analítica” o “filosofía continental”. Nuevamente no parece ser fácil hallar orden en la multiplicidad y escapar al mero uso equívoco-accidental de estas etiquetas. En estos casos, se suele recurrir a ideas vagas que poco explican como aquella que dice que la filosofía analítica es “estilo” que difiere de otros “estilos”. Mientras un “estilo” valoraría la argumentación, la “claridad”, el idioma inglés, otro valoraría otras cosas como el compromiso político, la preocupación por el sentido de la vida, la sabiduría o una relación más íntima con la historia de la filosofía. Pero no parece difícil comprender que estos criterios son puramente extra filosóficos o bien sumamente ambiguos. Es posible separar a los filósofos en virtud de notas como “escribir en inglés”, “trabajar en universidades angloparlantes”, “escribir muy claramente” o “estar afiliado a instituciones con grandes fuentes de financiación”, hallando quizás así algún criterio que nos permita mantener *pro forma* la distinción, pero como una que no tiene relevancia filosófica, sino que más bien presenta unas ciertas tendencias culturales (contingentemente podrían agregarse más adelante características como usar bigote o leer periódicos electrónicos, por ejemplo). En cualquier caso, la distinción entre “filosofía analítica” y “filosofía continental” es, pensada de este modo, de interés para otras disciplinas, pero muy probablemente lo sea para la filosofía.⁶

El panorama antedicho, me parece, deja claro que la distinción entre “filosofía analítica” y “continental” poco o nada dice *hoy* al menos desde el punto de vista filosófico, i.e. desde un punto de vista que comprenda a la distinción

6.- Con todo, la distinción suele ser reconstruida de este modo tanto en su origen, i.e. en su historia, como en su presente, lo cual no es sino un documento de la tendencia inveterada de la *metafilosofía* a evitar la filosofía.

como dos formas o métodos de trabajo científico o como dos ámbitos temáticos de *una misma* disciplina. Quizás ella alguna vez fue relevante y sí tuvo cierta significación filosófica. Esto parece sugerirse al menos por el hecho de que ella parece haber sido en algún momento equivalente a la diferencia entre diversas formas del análisis filosófico y la fenomenología (Critchley, 2001: 38-39). No sé del todo si esto es así y creo que es una tarea a elucidar para los historiadores de la filosofía contemporánea si este realmente fue el caso. Con todo, parece ser que la distinción *hoy al menos* carece de significación filosófica relevante. Y de ello parece poder extraerse ganancia filosófica. Intentaré explicar por qué.

Muchos de los autores que explican el origen de la distinción entre “filosofía continental” y “filosofía analítica” coinciden en que ella parece ser resultado de la profesionalización de la filosofía misma (v.gr. Bieri, 2007; Critchley, 2001). Tal profesionalización es sin duda una necesidad de una disciplina que pretende poseer la forma de un saber transmisible, reproducible y eventualmente ampliable, i.e. que pretende ser en algún sentido *ciencia*. Esta pretensión de cientificidad parece ser coincidente tanto con el lugar institucional que ha hallado la filosofía como con el modo en que ella se presenta a sí misma en la mayor parte de los casos. Huelga decir, en relación con esto, que la pretensión de cientificidad, contra lo que creen algunos, está lejos de ser mera aspiración de “filósofos analíticos” o “positivistas”, sino que proviene ya de la filosofía griega y ha sido parte del sello distintivo de autores como Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Husserl o Heidegger. La pregunta que late detrás de esto, sin embargo, es si la filosofía posee una forma de cientificidad que sea propia. En el decir de Heidegger, como se ve en el epígrafe, es una característica de la filosofía el que no posee un método dado de antemano, tal que pueda transformarla en una técnica. Ella es siempre *lucha por el método*. Es intento por hacerse cargo no sólo de los objetos que debe comprender, sino que intento además de dar cuenta de los métodos mismos que emplea. Ello traería como consecuencia, piensa Heidegger, que no es posible el progreso lineal en la filosofía una vez adquirido un método determinado. Lo anterior se opone con claridad a una idea cara a la tradición filosófica de la que el mismo Heidegger proviene. En efecto, es equivalente a decir que no hay una revolución del “modo de pensar” que dé paso al “seguro camino de la ciencia”, en el decir de Kant (*KrV* B XI y ss.). Es sabido que más allá del origen preciso que tenga, la distinción entre “filosofía analítica” y “continental”, ella es de origen analítico, o si se quiere, que ella surgió en el marco del contexto institucional anglo-americano, en el que se supone se cultivaba un método de trabajo opuesto a de la filosofía “del continente” (más allá de cuál haya sido esa), método que prometía, quizás, constituirse en el hito que permitiría a la filosofía desarrollarse más allá de una mera “lucha de escuelas”. La contraposición método-dispersión parece justamente sugerir la idea kantiana de

la revolución metódica que da origen al “avanzar seguro por el camino de la ciencia”. La cancelación de la oposición entre método “analítico” (en cualquiera de sus variantes) y “algo” que se le opondría parece ser un documento que muestra la imposibilidad de ese ideal kantiano en la filosofía. No hay revolución científica en la filosofía que establezca un método que garantice progreso indefinido (es importante notar que, como hemos aprendido a partir de Kuhn, parece que en las ciencias empíricas las cosas no son tan distintas). Sólo hay *lucha por el método*. Documentar la forma y las condiciones de esa lucha sería una de las tareas de una buena *metafilosofía*. Una *metafilosofía* propiamente filosófica, despreocupada de querellas departamentales, tendencias culturales contingentes y modas varias.

Referencias bibliográficas

Bell, J.; Cutrofello, A. & Livingstone, P. M. (2016): *Beyond the analytic-continental divide*, New York: Routledge, 2016.

Bieri, P. (2007): "Was bleibt von der analytischen Philosophie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 55: 333-344.

Critchley, S. (2001): *Continental philosophy. A very short introduction*, Oxford: OUP, 2001.

Cutrofello, A. (2005): *Continental philosophy: A contemporary introduction*, New York: Routledge, 2005.

Dummett, M. (1994): *The origins of analytic philosophy*, Boston: Harvard University Press, 1994.

Føllesdal, D. (1999): "Analytic philosophy. What is and why should one engage in it?". En Glock, H. J. (ed.) (1999), pp. 1-16.

Glock, H. J. (ed.) (1999): *The rise of analytic philosophy*, Oxford: Blackwell, 1999.

Heidegger, M. (GA): *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 y ss.

Kant, I (KrV). *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1956.

Prado, C. G. (ed.) (2003): *A house divided: Comparing analytic and continental philosophy*, New York: Humanity books, 2003.

Williams, B. (2006): *Philosophy as humanistic discipline*, New Jersey: Princeton University Press, 2006.

**Daniel Bensaïd y la nueva escritura
de la historia: Karl Marx, crítico del
historicismo**

**Daniel Bensaïd and the new writing of history:
Karl Marx as critic of historicism**

Livia Esmeralda Vargas-González
Universidad Central de Venezuela^φ
liviasartre@gmail.com



Recepción: 11-09-2016 **Aceptación:** 04-12-2016

Resumen: El ocaso del siglo XX vino acompañado por el decreto de muerte del pensamiento de Karl Marx. Las derrotas de las apuestas emancipatorias pusieron en cuestión la potencialidad de la tradición marxista para llevarlas adelante. En *Marx intempestivo*, Daniel Bensaïd retoma la lectura del filósofo de Tréveris para erigir una narrativa que, al tiempo que recupera sus categorías fundamentales, cuestiona las narrativas ofrecidas por la ortodoxia del marxismo oficial, tomando nota de las discusiones teóricas y de las experiencias históricas que la interpelaron, impugnaron y/o redimensionaron. Para efectos de este artículo nos enfocaremos en exponer y evaluar los argumentos con los cuales Bensaïd refuta la crítica de Karl Popper a la teoría de la historia de Marx, atendiendo a la potencialidad que esta refutación ofrece para la recuperación de una teoría de la historia que permita la reflexión crítica sobre nuestro presente.

Palabras clave: Karl Marx – materialismo histórico – historicismo – historia – Karl Popper

Abstract: The twilight of 20th century came accompanied by the death decree on Karl Marx's thought. The defeats of the emancipatory bets questioned the potentiality of the Marxist tradition to carry them forward. In *Untimely Marx*, Daniel Bensaïd takes again the reading of the philosopher from Treveris, to erect a narrative that, while recovering its fundamental categories, questions the narratives offered by the orthodoxy of official Marxism, tacking note of the theoretical arguments and the historical experiences that interpellated, chal-

^φ Licenciada en Filosofía y Magíster Scientiarum en Filosofía y Ciencias Humanas por la Universidad Central de Venezuela (UCV), es profesora Asistente en la Escuela de Sociología en la misma casa de estudios. Actualmente realiza estudios de doctorado en el Programa de Historia de la Universidad Federal de Ouro Preto (UFOP), Brasil.

lenged and / or transform Marx's thought. For purposes of this article, we will focus on the specific exposure and the evaluation of arguments by Bensaïd refutes Karl Popper's criticism of Marx's theory of history, taking into account the potentiality that this refutation offers for the recovery of the theory of history that allows the critical thought on our present.

Keywords: Karl Marx – historical materialism – historicism – history – K. Popper

La clase obrera no esperaba de la Comuna ningún milagro. Los obreros no tienen ninguna utopía lista para implantar par decret du peuple [por decreto del pueblo].

K. Marx, *La guerra civil en Francia*

1.- La emergencia de un espectro

En el año 1995 Daniel Bensaïd verá el nacimiento y publicación de su *Marx l'intempestif*¹, mismo año en que saldrá publicado *La discordance des Temps*² —también de su autoría— y dos años después de la publicación de *Espectros de Marx* de Jacques Derrida. Serán los años en los que la resaca post-soviética hará de Marx un espectro, de las apuestas emancipatorias desencantamientos nostálgicos, y del liberalismo económico y político el nuevo dogma que bautizará a Marx bajo el rótulo de “perro muerto”.

La irrupción de mayo del 68 en Francia pondrá en evidencia la emergencia del *acontecimiento* como ruptura de la “normalidad histórica”. La ausencia de un “sujeto” que hegemonizara aquella irrupción dará al traste con la tesis marxista según la cual el proletariado es el llamado a orientar y acaudillar los procesos y momentos de auge revolucionario. Liberada de todo “sujeto hegemónico” la estructura se abandona a su propio juego abriendo las puertas a la indeterminación absoluta del acontecer, la cual tendrá en la irrupción “imprevisible” de Mayo del 68 su ratificación “material”³.

La caída del bloque soviético y del Muro de Berlín, los fracasos en los procesos y luchas de liberación nacional en los países semicoloniales, y la coronación de las políticas neoliberales en la nueva configuración de un mapa geopolítico signado no ya por la “coexistencia pacífica” sino por la libre expansión de los mercados, presentarán un óleo de horizontes resignados.

1.- La primera edición en español de este libro será publicada en el año 2003 por Ediciones Herramienta.

2.- Publicado por vez primera en París, por Editions de la Passion, en el año 1995.

3.- Esta será la tesis que abandonarán las corrientes estructuralista y postestructuralista. Véase, entre otros, M. Foucault (1979).

Este contexto post-soviético se debatirá en una paradoja de la cual Bensaïd tomará sus bondades. Al tiempo que viene cargado de un espíritu de derrotas, desencantos y “finales de la historia”, el periodo post-soviético abrirá las compuertas a nuevas lecturas de la tradición marxista ubicadas al margen de los códigos de la hegemonía ortodoxa, abonando el terreno para una apertura teórica y política capaz de redimensionar y recuperar la cuestión estratégica y las apuestas emancipatorias:

El largo ayuno teórico del período estaliniano agudizó el apetito del redescubrimiento. La loza del marxismo de Estado y la experiencia de las excomuniones inquisitoriales también alimentaron una profunda y legítima aspiración a la libertad de pensamiento de la que los grandes heréticos del período precedente (...) fueron precursores. (D. Bensaïd, 2003: 13 y s.).

El propósito de Bensaïd en *Marx intempestivo* consistirá en recuperar el núcleo central de la teoría de Marx, consistente en “una teoría crítica de la lucha social y de la transformación del mundo” (D. Bensaïd, 2003: 22)⁴, despojándolo de las lecturas abanderadas por la ortodoxia del marxismo oficialista y recogiendo las huellas y marcas trazadas por las discusiones teóricas y las experiencias históricas que la pusieron a prueba, interpelaron, impugnaron y/o redimensionaron. Para ello, postulará tres críticas a tres de las aristas parciales desde las cuales se ha mirado a la teoría de Marx durante el siglo XX, y que se resumen en la consideración de la teoría marxista como una filosofía especulativa de la historia, como una sociología de las clases⁵ o como una ciencia positiva de la economía⁶.

¿Es posible encontrar en la obra de Marx elementos para construir una perspectiva no historicista de la historia? ¿Es posible construir nuevas lecturas del pensamiento de Marx que permitan pensar nuestro presente desde claves no teleológicas y, al mismo tiempo, no fragmentarias de la historia? ¿Cuáles

4.- Desde esta perspectiva, la teoría de Marx toma su centro en el sentido estratégico que orienta su producción hacia la apuesta por la transformación concreta de la sociedad. Nótese que esta lectura da al traste con la “ruptura epistémica” postulada por Louis Althusser (2010), quien nos ofrece en cambio un Marx escindido entre un momento metafísico, juvenil, y un momento científico, maduro.

5.- Esta crítica, según Bensaïd, adjudica a Marx una asunción positivista y abstracta de la organización social en clases, que subsume y/o anula el resto de los ámbitos de relación social a esta “clasificación”. La respuesta de Bensaïd estará orientada por la hipótesis según la cual las relaciones antagónicas entre las clases unifican, sin reducir ni diluir, la diversidad de antagonismos que concurren a una formación social determinada (sexuales, religiosos, culturales, nacionales, etarios, etc.).

6.- La cruzada antimarxista condenará al pensamiento de Marx por el delito de postular una ciencia de la economía inspirada en el paradigma de la física clásica, la teoría de la evolución y las leyes de la termodinámica. Frente a ello, Bensaïd se encargará de mostrar las lógicas no lineales que subyacen al carácter tendencial y concreto que revisten las leyes económicas postuladas por Marx.

serían los fundamentos de esta lectura?

Para efectos del presente artículo, abordaremos la primera de las críticas postuladas por Bensaïd, la cual asume la teoría de Marx como una crítica de la historia universal y no como una filosofía especulativa de la historia, exponiendo y evaluando los argumentos fundamentales de su hipótesis, a saber, que la teoría de Marx constituye una crítica de la filosofía especulativa de la historia que presupone una nueva organización del tiempo, entendido como relación social y signado por ciclos, ritmos, crisis y contratiempos.

Nos dedicaremos a la exposición específica de los argumentos mostrados por Bensaïd para la defensa de la teoría de la historia en Marx frente a la acusación popperiana⁷, atendiendo al recorrido que emprende para mostrar una nueva lectura de la teoría de la historia en Marx. Se trata de un recorrido que toma como premisa la idea según la cual el pensamiento de Marx, más que escindirse en dos momentos: su obra metafísica (juvenil) y su obra científica (madura), comporta un espectro variopinto en el cual pueden rastrearse, a lo largo de toda su obra, elementos que se contraponen al “historicismo”.

2.- Entre el Prefacio a la *Contribución* y el *Manifiesto comunista*: dos lecturas de una disyunción infértil

Daniel Bensaïd toma como punto de partida la crítica a la tradición marxista según la cual el pensamiento de Marx incurre en dos pecados capitales: el determinismo economicista y la teleología histórica. El primero, que hará énfasis en la centralidad de la estructura sobre la superestructura, tendrá su expresión práctica en una “pasividad burocrática” y etapista –propia de las políticas y directrices de los partidos comunistas durante buena parte del siglo XX– sostenida por la fe en la potencialidad revolucionaria de la contradicción entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. El segundo, en cambio, se expresará en un “voluntarismo furioso”, característico de las apuestas foquistas que pretendieron “hacer revoluciones” desde un vanguardismo “sustituista”⁸. Uno y otro tomarán aliento de la asunción parcial de la teoría de la historia de Marx, cuyas referencias más mentadas estarán encarnadas, de un lado, en el célebre Prefacio a la *Contri-*

7.- De aquí en adelante, emplearemos la fórmula “acusación popperiana” para hacer referencia a la crítica al historicismo marxista desarrollada por Popper, especialmente en *La sociedad abierta y sus enemigos* (1984) y en *La miseria del historicismo* (2008).

8.- El término fue acuñado por León Trotsky en *Nuestras tareas políticas*, un folleto publicado en 1904 para discutir con la teoría del partido planteada por Lenin en el *¿Qué hacer?*. En dicho folleto, Trotsky advierte sobre el peligro del *sustituismo* de la clase por el partido y de este por el Comité Central. Sin embargo, poco después reconocerá la importancia de la estructura del partido como herramienta política revolucionaria, dándole razón a Lenin. Al respecto véase L. Trotsky (s.f.) y L. Trotsky (2012). Sobre el *sustituismo* véanse A. Sánchez Vázquez (2011) y F. Mires (2004).

bución a la crítica de la economía política (1976) y, del otro, en la centralidad otorgada a la lucha de clases en el *Manifiesto comunista* (2001). Los pasajes, tomados como rezos de una exaltación sacramental, han sido una y otra vez repetidos como dogma no solo por sus defensores, sino fundamentalmente por sus críticos.

Algunos encuentran el núcleo de la teoría de la historia en Marx en el famoso pasaje del Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*. Se trata de un pasaje que, para algunos de sus acólitos y también de sus críticos, postula la ley general del desarrollo histórico, ubicando al materialismo histórico de Marx dentro del campo del historicismo:

En la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad, en relaciones de producción que corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones constituye la estructura económica de la sociedad, o sea, la base real sobre la cual se alza una superestructura jurídica y política y a la cual corresponden formas determinadas de la conciencia social. En general, el modo de producción de la vida material condiciona el proceso social, político y espiritual de la vida (...) En un determinado estadio de su desarrollo las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes o, por usar la equivalente expresión jurídica, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se habían movido hasta entonces. De formas de desarrollo que eran las fuerzas productivas, esas relaciones se convierten en trabas de las mismas. Empieza entonces una época de revolución social. (K. Marx, 1976: 37 y s.).

Lo que muestra el pasaje es una sentencia que, al modo de la ley general del desarrollo histórico, encuentra las claves de la transformación social e histórica en la oposición entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción.

Para otros, en cambio, el núcleo teórico que explica los cambios revolucionarios en la historia se encuentra en la célebre frase del *Manifiesto comunista* que reza: “La historia de todas las sociedades existentes hasta nuestros días es la historia de las luchas de clases” (K. Marx y F. Engels, 2001: 22). A diferencia de aquel, este pasaje coloca el centro de la transformación histórica no ya en la contradicción estructural entre fuerzas productivas y relaciones de producción sino en la agencia humana, rescatando el carácter activo y *práxico* del desarrollo histórico, pero bajo la misma lógica general.

Sea que se trate de “razones históricas” que se diferencian por prevalecer

unas las determinaciones estructurales y otras los agenciamientos, ambos “pecados” compartirán la idea según la cual la historia es vista por Marx en un trazado de sentido único donde la intempestividad y la imprevisibilidad vendrán a significar desviaciones de una tendencia clara y homogéneamente demarcada. Esta será la lectura del materialismo histórico que emprenderá la tradición del marxismo analítico, especialmente Jon Elster y Gerald Cohen⁹.

Según Cohen, el *desarrollo de las fuerzas productivas* será la categoría analítica fundamental del materialismo histórico para explicar el desarrollo de la historia, cuyo sentido será la constitución de la sociedad comunista, reduciendo el acontecer histórico a la mera capacidad productiva de los seres humanos. A su juicio, “la historia es, fundamentalmente, el desarrollo de la capacidad productiva del hombre y en la que las formas de sociedad crecen o decaen en la medida en que permiten o impiden ese desarrollo”. (G. Cohen, 1986: XVI). Será la capacidad productiva humana la que determine todos los ámbitos de la vida social histórica, legitimando con ello una perspectiva productivista que ve en el progreso la clave para la emancipación.

Frente a la parcialidad que acompaña a las dos perspectivas que se apoyan en el *Manifiesto comunista* y en el “Prefacio”, la lectura de Bensaïd apuntará hacia el develamiento de una escritura de la historia en la cual Marx encuentra las claves del cambio histórico no ya en la lucha de clases o en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción como ideas generales, sino en la conjunción desigual de las dimensiones histórica, económica y política manifiesta en toda su obra y que da cuenta de la constitución material de la vida concreta de los seres humanos en sus relaciones sociales.

3.- Para una nueva lectura de la historia en Marx: la defensa de Bensaïd ante la “acusación popperiana”

Atendiendo a los saldos negativos que generó el derrumbe del campo soviético tanto en la teoría como en la estrategia “marxista”, y echando mano de sus fisuras, Bensaïd se pregunta si “Marx adhiere a la perspectiva del fin de la historia” (2003: 30), teniendo como hipótesis que, al contrario de la “condena historicista”, la concepción de la historia en Marx es su impugnación.

Tomar como principal interlocutor a Karl Popper no se inscribe tanto en una elección arbitraria como sí en el reconocimiento de que ha sido este, tal vez, quien ha podido levantar una refutación al “marxismo” de mayor impacto. Para Bensaïd, Popper aparece “como el más capaz de refutar la exorbitante

9.- Aunque J. Elster y G. Cohen difieren en su apreciación valorativa del materialismo histórico, ambos coinciden en considerar el “desarrollo de las fuerzas productivas” como la categoría fundamental de la teoría de la historia en Marx, en tanto que determina, bajo una relación de exterioridad, a las relaciones sociales. Al respecto véanse J. Elster (1989) y G. Cohen (1986).

pretensión del marxismo oficial de hacer ciencia y de anexar la verdad a la historia” (Ibíd: 34).

Según nuestro autor “Marx no persigue la predictibilidad histórica (...). No busca verificar la coherencia de una Historia universal, sino desenredar tendencias y temporalidades que se contradicen sin abolirse” (Ibíd: 36). A diferencia de la “hipótesis-condena”¹⁰ popperiana, que encuentra en Marx la perspectiva especulativa de una historia sagrada que se “hace a sí misma”, Bensaïd emprende la búsqueda de los elementos que se encuentran a lo largo de su obra y que conforman el compendio para una crítica de la filosofía especulativa de la historia, rebatiendo las acusaciones presentadas por la crítica al marxismo desde la segunda mitad del pasado siglo —el historicismo y el economicismo—, y tomando como elementos de prueba aquellos pasajes de la obra de Marx en los que se muestra una crítica a la filosofía especulativa de la historia y al historicismo.

Mientras la tarea central de Althusser para desprender al pensamiento de Marx de todo rasgo especulativo será la “realización de la muerte crítica [de la filosofía] en el *reconocimiento* de lo real, y en la vuelta a lo real mismo, lo real de la *historia*” (1967: 23), sepultando su momento “de juventud” y abogando por la recuperación de su momento “maduro”, la de Bensaïd consistirá en recuperar los elementos en los que Marx da cuenta del carácter concreto de una historia despojada de fines y objetivos propios, sin poder ni movimiento autónomo más allá y por encima de la actividad *práctica* humana, retomando la lectura de sus textos juveniles. En esta incursión encuentra, por ejemplo, cómo en *La sagrada familia* (1989), considerada una de las obras del momento “juvenil” de Marx, ya se muestran elementos que ponen en cuestión a la filosofía especulativa de la historia:

¡La historia no hace nada, ‘no posee una riqueza inmensa’, ‘no libra combates’! Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar —como si ella fuera un personaje particular— sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos” (K. Marx y F. Engels, 1989: 109).

La construcción de una lectura crítica de la filosofía de la historia en Marx es emprendida por Bensaïd de-construyendo la acusación popperiana al “historicismo” marxista. En un juicio cuya sentencia sigue manteniéndose en buena parte de la literatura de la teoría social contemporánea, Karl Popper será visto por Bensaïd como su “fiscal inflexible”, siendo sus argumentos el “fondo

10.- Llamamos hipótesis condena a la afirmación según la cual la teoría de la historia en Marx es historicista.

común del antimarxismo contemporáneo” (2003: 34).

Según la interpelación popperiana, el “historicismo” en Marx sería el responsable de instaurar la confusión entre previsión social –cuyo carácter científico se inscribe dentro del marco de una ingeniería fragmentaria que excluye la posibilidad de prever y hacer ciencia de la totalidad– y predicción histórica –que pretende revestir bajo el manto de la ciencia la predestinación especulativa del devenir de la humanidad–.

Desde esta perspectiva, el historicismo incurriría en el error de asumir la posibilidad de predecir teórica y científicamente el desarrollo del futuro de la humanidad cuando, en realidad, no es posible hacer predicciones sobre el curso de la historia (2008: 11). En cambio, es posible desde las teorías sociológicas hacer predicciones sociales susceptibles de ser puestas a prueba con base en la delimitación de las condiciones iniciales donde tendrían lugar. A diferencia de las ciencias sociales, el historicismo sería el encargado de colocar el “determinismo científico” al servicio del finalismo histórico y, al mismo tiempo, de trocar la causa eficiente en causa final, sometiendo al presente bajo el poder de la marcha indetenible de una historia cuyo destino se encuentra escrito.

Entendiendo el historicismo como aquel

punto de vista sobre las ciencias sociales que supone que la *predicción histórica* es el fin principal de estas, y que supone que este fin es alcanzable por medio del descubrimiento de los ‘ritmos’ o los ‘modelos’, de las ‘leyes’ o las ‘tendencias’ que yacen bajo la evolución de la historia (Ibíd: 17),

Popper dibujará una imagen mítica, especulativa y religiosa sobre las concepciones de la historia de los por él llamados historicistas, con atención especial en Marx. Se trata de una concepción de la historia cuyo sentido tendrá rango ontológico. A esta concepción le opondrá la tesis según la cual la historia carece de propósito, planteando que su sentido, en realidad, corresponde a la significación que los individuos le aportamos:

Nuevamente insistimos en que la historia no tiene significado (...) *Si bien la historia carece de fines, podemos imponérselos, y si bien la historia no tiene significado, nosotros podemos dárselo* (...) La historia misma (...) no tiene ninguna finalidad ni significado, pero podemos decidir dotarla de ambos (...) Somos nosotros quienes debemos decidir cuál habrá de ser nuestra meta en la vida, y determinar nuestros fines (1984: 438 y s.).

La apreciación que encuentra en el materialismo histórico el oráculo de la

historia y en Marx el traje de predestinador, parece no atender a la crítica a la concepción de la historia hegeliana desarrollada en su obra temprana, ni tampoco a la centralidad que ocupa su reflexión sobre lo político, la cual incorpora tanto la dimensión coyuntural como la dimensión *práctica* humana en su escritura de la historia. Se trata de una apreciación que, compartida por críticos y acólitos de la *doxa* oficialista del marxismo, es confrontada por Bensaïd a partir de una lectura que recupera el tiempo de lo político en el pensamiento de Marx, una lectura donde la temporalidad deja de tener un sentido único para abrir paso a la bifurcación de eventualidades disímiles que se conjugan en un mismo escenario.

Si bien la crítica de la economía política desplegada por Marx persigue el establecimiento de leyes cuyo rigor permite dar cuenta de las dinámicas y fluctuaciones del capital, la lógica desde las cuales estas se plantean irrumpen contra toda formalidad de pretensión “universal”, tomando el carácter de “leyes tendenciales” cuyas determinaciones dejan abierta la entrada a la imprevisibilidad y cuya regularidad solo corresponde a condiciones históricas concretas.

Más que postular leyes de una *historia universal*, se trata de “leyes” que se erigen en herramientas para la conformación de una crítica de la economía política que persigue desentramar las distintas temporalidades que concurren en una concreción histórica.

La refutación de Bensaïd a la “acusación popperiana” hará énfasis en la recuperación de los textos políticos de Marx, especialmente *La guerra civil en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, lo cuales muestran un presente histórico en emergencia cuyos derroteros están lejos de ser predichos por alguna “ley histórica universal”, y que sin embargo se encuentra concurrido por *posibles* donde el horizonte estratégico de la política instala tendencias sobre el escenario.

Es este el espíritu manifiesto en *La guerra civil en Francia* (1974), texto en el que Marx despliega su mirada crítica a la Comuna de París como acontecimiento histórico inédito. Frente a la tendencia de considerar la Comuna de París a la luz de procesos ocurridos en el pasado, Marx afirma:

Generalmente, las creaciones históricas completamente nuevas están destinadas a que se las tome por una reproducción de formas viejas e incluso difuntas de la vida social, con las cuales pueden presentar cierta semejanza. Así, esta nueva Comuna, que viene a destruir el poder estatal moderno, se ha confundido con una reproducción de las comunas medievales, que primero precedieron a ese mismo Estado y luego le sirvieron de base (1974: 236).

El carácter peculiar de la Comuna de París frente a las comunas medievales estará signado por la particularidad histórica de la lucha de clases de aquella, donde el proletariado, en tanto que clase social, emerge por vez primera como fuerza política independiente capaz de irrumpir contra la nueva “normalidad histórica” impuesta por el Estado moderno. Desde esta perspectiva, la escritura de Marx se confronta con toda pretensión teleológica de inscribir a la Comuna de París dentro de “leyes universales e inexorables” del devenir, como si su emergencia hubiere estado sentenciada a realizarse como destino del curso histórico.

En franca oposición a la concepción teleológica de la historia, Marx cuestiona el hecho de concebir la historia presente y futura como la finalidad de la historia que le precede. En la *Ideología alemana*, esta sentencia será explícita:

La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas las han precedido; es decir, que, por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra parte, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa, lo que podría tergiversarse especulativamente, diciendo que la historia posterior es la finalidad de la que la precede, como si dijésemos, por ejemplo, que el descubrimiento de América tuvo como finalidad ayudar a que se expandiera la Revolución Francesa, interpretación mediante la cual la historia adquiere sus fines propios e independientes y se convierte en una ‘persona junto a otras personas’ (K. Marx y F. Engels, 1968: 49).

Marx asume la “nueva escritura de la historia” desde las preocupaciones y “dolores” del presente, teniendo com telón de fondo el movimiento que supone la actividad *práctica* humana. En una carta escrita a Arnold Ruge en 1843 precisa: “(...) si construir el futuro y asentar todo definitivamente no es nuestro asunto, es más claro aún lo que, al presente, debemos llevar a cabo: me refiero a la crítica despiadada de todo lo existente, despiadada tanto en el sentido de no temer las consecuencias de la misma y de no temerle al conflicto con aquellos que detentan el poder” (s.f. a).

Para Bensaïd la escritura de la historia en Marx es más una escritura profana que sagrada. Este carácter profano se encuentra enunciado en la carta que escribe a Pável Annenkov en 1846, a propósito de la publicación de la *Filosofía de la miseria* de Pierre-Joseph Proudhon:

Incapaz de seguir el movimiento real de la historia, el señor Proudhon nos ofrece una fantasmagoría con pretensiones de dialéctica. No siente la necesidad de hablar de los siglos XVII, XVIII y XIX, porque su

historia discurre en el reino nebuloso de la imaginación y se remonta muy por encima del tiempo y del espacio. En una palabra, eso no es historia, sino antigualla hegeliana, no es historia profana –la historia de los hombres–, sino historia sagrada: la historia de las ideas. A su modo de ver, el hombre no es más que un instrumento del que se vale la idea o la razón eterna para desarrollarse. (1974: 531).

Al no tomar la obra de Marx en su conjunto, al desconocer los pasajes que ponen en cuestión toda consideración teleológica de la historia en su obra, tanto Popper como Elster incurren, según Bensaïd, en un defecto capital: tomar parcialmente la obra de Marx y, desde esa parcialidad singular, establecer un “juicio universal” sobre que se traduce en una hipótesis-condena: “la teoría de la historia de Marx es historicista”.

Frente a esta hipótesis-condena según la cual la historia en Marx persigue un propósito –el del futuro comunista– que se impone a los propios sujetos que la encarnan, Bensaïd propone una lectura en la cual la historia se escribe con los trazos de una lógica de la emancipación en la que la utopía deja de ser vista como “invención arbitraria del futuro” (D. Bensaïd, 2003: 41), para ser asumida como “proyecto que se impulsa a sí mismo”.

¿Cuál es el alfabeto desde el cual se erige esta nueva escritura de la historia en Marx? Para Bensaïd, ya desde *La sagrada familia* el filósofo de Tréveris toma distancia explícita de toda concepción trascendental de la historia en el momento en que se despide de una “concepción religiosa” y teleológica de la misma: “la historia no hace nada” (Marx y Engels, 1989) e inaugura una nueva escritura que concibe a la historia como el desarrollo real de las relaciones antagónicas entre los seres humanos y no como un movimiento que se explica a partir de “leyes naturales”.

Le concedemos [a Proudhon] que las leyes económicas, consideradas como leyes inmutables, principios eternos, categorías ideales, fuesen anteriores a los hombres activos; le concedemos también que estas leyes, estos principios, estas categorías, hubiesen, desde el origen de los tiempos, dormitado ‘en la razón impersonal de la Humanidad’. Hemos visto ya que con todas estas eternidades inmutables e inmóviles no hay historia posible; hay, todo lo más, la historia en la idea, es decir, la historia que se refleja en el movimiento dialéctico de la razón pura (...).

Al decir que las relaciones actuales (...) son naturales, los economistas dan a entender que son relaciones dentro de las cuales se crea la riqueza y se desenvuelven las fuerzas productivas con arreglo a las leyes de la Naturaleza. Luego estas relaciones son, a su vez, leyes

naturales independientes de la influencia de los tiempos; son leyes eternas que deben regir siempre la sociedad. De suerte que la Historia ha existido, pero ya no existe. (1984: 132 y s.).

Asimismo, la idea de una Historia universal, bajo cuyas leyes se subsumen los movimientos y acontecimientos de todos los tiempos, es traspuesta por Marx en el momento en el que este le otorga fundamento material y concreto. La Historia universal no es aquella que signa el recorrido de la Humanidad desde los albores de su nacimiento, sino el proceso efectivo en el que las relaciones humanas han adquirido carácter universal gracias a la mundialización del intercambio, de las formas de cooperación y de las comunicaciones. En este sentido, lo universal en la Historia no se encuentra en su capacidad de abarcar bajo leyes la comprensión de todos los periodos que ha transitado, sin distinción de sus peculiaridades concretas, sino en el movimiento real mismo en tanto que proceso de universalización efectiva, alcanzado por la sociedad moderna.

La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca toda la vida comercial e industrial de una fase y, en este sentido, trasciende los límites del Estado y de la nación. (K. Marx y F. Engels, 1968: 38).

Bajo la sociedad civil, la existencia de los individuos es una existencia “histórico-universal” arropada por el carácter universal que han adquirido las relaciones sociales.

4.- La “Introducción” a los *Grundrisse*: nuevas claves para la construcción de una “nueva escritura de la historia” en Marx

Habiendo tomado los argumentos esbozados por el propio Marx para emprender su defensa ante a la “acusación popperiana”, Bensaïd muestra que la concepción materialista de la historia, más que justificar el presente y el futuro como la realización de un destino escrito en la génesis de la humanidad, intenta desentramar las determinaciones concretas que hacen al proceso de universalización de las relaciones sociales dentro de la formación social capitalista. Para ello no se conforma con tomar aquellos pasajes escritos en los tiempos juveniles del filósofo de Tréveris, en los que “ajusta cuentas” y pone distancia frente a la filosofía especulativa de la historia, sino que avanza unos años más en la bibliografía de Marx para traer al estrado, como evidencia, los pasajes trazados en las últimas líneas que cierran la “Introducción” de los *Grundrisse*. Tomemos, *in extenso*, la cita presentada por Bensaïd en virtud de seguir el tejido que viene construyendo su defensa:

1. La guerra se ha desarrollado antes que la paz: mostrar la manera en que ciertas relaciones económicas tales como el trabajo asalariado, el maquinismo, etcétera, han sido desarrolladas por la guerra y en los ejércitos antes que en el interior de la sociedad burguesa. Del mismo modo, la relación entre fuerzas productivas y relaciones de tráfico, particularmente visibles en el ejército.
2. *Relación de la historiografía ideal, tal como ella se ha desarrollado hasta ahora, con la historiografía real. En particular, de las llamadas historias de civilización, que son todas historias de la religión y de los estados. (Con esta ocasión decir algunas palabras sobre los distintos géneros de historiografía practicados hasta ahora. El género llamado objetivo. El subjetivo –moral, entre otros–. El filosófico).*
3. Relaciones de producción derivadas en general, relaciones transmitidas, no originarias, secundarias y terciarias. Aquí *entran en juego las relaciones internacionales*.
4. Objeciones sobre el materialismo de esta concepción. Relación con el materialismo naturalista.
5. *Dialéctica de los conceptos de fuerza productiva (medios de producción) y relaciones de producción, una dialéctica cuyos límites habrá que definir y que no suprime la diferencia real.*
6. *La desigual relación entre el desarrollo de la producción material y el desarrollo, por ejemplo, artístico.* En general, el concepto de progreso no debe ser concebido *de la manera abstracta habitual*. Con respecto al arte, etcétera, Arte moderno, etcétera. Esta desproporción no es aún tan importante ni tan difícil de apreciar como en el interior de las relaciones práctico-sociales mismas. Por ejemplo, de la cultura. Relación de los *United States* con Europa. Pero el punto verdaderamente difícil que aquí ha de ser discutido es el de saber *cómo las relaciones de producción, bajo el aspecto de relaciones jurídicas, tienen un desarrollo desigual*. Así, por ejemplo, la relación del derecho privado romano (esto es menos válido para el derecho penal y el derecho público) con la producción moderna.
7. *Esta concepción se presenta como un desarrollo necesario. Pero justificación del azar.* Cómo (Entre otras cosas, también de la libertad). *Influencia de los medios de comunicación. La historia universal no siempre existió; la historia como historia universal es un resultado).*
8. El punto de partida está dado naturalmente por las determinaciones naturales: subjetiva y objetivamente. Tribus, razas. (K. Marx,

2007: 30 y s.).

A juicio de Bensaïd, en estos apuntes se encuentran las claves para la construcción de una *nueva escritura de la historia*. Estableciendo la distinción entre *historiografía ideal* e *historiografía real*, Marx se ubicará del lado de esta última que, encarnada en la crítica de la economía política, le permite profundizar la ruptura con la historiografía ideal. Esta *nota bene*, sobre la cual advierte no perder de vista, prefigura un programa de investigación contrapuesto a una asunción metafísica de la historia y del desarrollo de las relaciones sociales.

De estas notas nuestro autor destaca ciertos elementos que permiten contraponer la tesis según la cual la concepción de la historia en Marx es teleológica, mecanicista, economicista y de sentido lineal y homogéneo, para afirmar que en ella se asienta una *nueva escritura* que introduce el contra-tiempo, la discontinuidad y la no-contemporaneidad y la idea del tiempo revolucionario como ruptura. Bensaïd recupera la tradición dejada por Walter Benjamin para hacer entrar en escena la perspicacia que le permitió, a este último, trastocar el sentido progresivo del tiempo histórico incorporando la discontinuidad.

Nuestro autor resalta, en primer lugar, el carácter desigual que reviste el desarrollo en las distintas relaciones en las que se realiza la actividad humana, así como la impugnación explícita a una concepción “abstracta” del progreso en la que el tiempo es asumido como un tiempo lineal y homogéneo. El reconocimiento de la desigualdad en el desarrollo de las relaciones sociales nos muestra una temporalidad discontinua a la que concurren ritmos que no se ciñen a un mismo compás, sino que, por el contrario, imponen los suyos propios. El espíritu de esta crítica se asoma ya en las líneas trazadas por Marx en los *Grundrisse* en el momento en que interpela la noción abstracta de *progreso* y llama la atención sobre la disimilitud temporal entre las relaciones de producción, especialmente entre las relaciones práctico-sociales.

Lo que destacará Bensaïd de estas notas escritas en los *Grundrisse* será, en primer lugar, el carácter multifacético y disímil de las relaciones sociales que concurren a una formación social determinada, lo cual deriva en la asunción de la dimensión desigual y combinada que se establece entre estas relaciones, y, en segundo lugar, el carácter disímil de los ritmos y tiempos propios de las formas de producción, lo cual desemboca en la asunción de una configuración desigual y combinada del desarrollo histórico:

toda formación social está tramada de relaciones de producción derivadas, transpuestas, no originales, cuya comprensión hace intervenir a las ‘relaciones internacionales’. Hay desenganche, desfase, discordancia, ‘relación desigual’ y ‘desarrollo desigual’, entre produc-

ción material y producción artística, entre relaciones jurídicas y relaciones de producción. Una formación social concreta no es reducible a la homogeneidad de la relación de producción dominante. Las diferentes formas de producción (material, jurídica, artística) no marchan al mismo paso. Cada una tiene su ritmo y su temporalidad propios. (2003: 48).

De estas líneas emerge lo que constituirá uno de los argumentos para rebatir la “acusación popperiana”, a saber, que en Marx no hay una representación única, lineal y progresiva de la historia que marche hacia la realización de un propósito, y que no hay, por tanto, tiempo homogéneo. Emerge así una escritura de la historia cuyos ritmos son desacordes y donde las nociones de *contra-tiempo* y de *no-contemporaneidad* adquieren una relevancia decisiva. La tesis del desarrollo desigual y combinado¹¹, esbozada por Marx y luego desarrollada por León Trotsky (1972), abrirá el escenario a la concurrencia de la transversalidad de los tiempos y relaciones desacordes como una escritura.

11.- Si bien es León Trotsky, en la *Historia de la Revolución Rusa* (1972), quien formula la tesis del desarrollo desigual y combinado, ya en Marx se encuentran algunas premisas, no solamente en las notas de los *Grundrisse* resaltadas por Daniel Bensaïd –que hemos citado por la relevancia que comportan en su fundamentación–, sino en el proyecto de respuesta que redacta a Vera Zasulich, en 1881, frente a la inquietud de esta acerca del destino de la organización comunal en la economía rural rusa y de la “tesis” que obliga a todos los países del mundo a transitar por la forma de producción capitalista para aspirar al socialismo. Dirá Marx: “Al tratar de la génesis de la producción capitalista, yo he dicho que su secreto consiste en que tiene por base ‘la separación radical entre el productor y los medios de producción’ (pág. 315, columna 1 de la edición francesa de *El Capital*) y que ‘la base de toda esta evolución es la expropiación de los agricultores. Esta no se ha efectuado radicalmente por el momento más que en Inglaterra... Pero todos los demás países de Europa Occidental siguen el mismo camino’ (loc. cit., col. 2). Por tanto, he restringido expresamente la ‘fatalidad histórica’ de este movimiento a los países de Europa Occidental” (K. Marx, citado por E. Dussel, 1990: 254), y le afirmará luego que, implicando la formación social capitalista “el cambio de una forma de la propiedad privada en otra forma de propiedad privada. Habiendo sido jamás la tierra *propiedad privada* de los campesinos rusos, ¿cómo puede aplicárseles este planteamiento?” (K. Marx, s.f. b). (*Todos los énfasis son de Marx*). Nótese en estas líneas la distancia que asume Marx frente a todo mecanicismo histórico de sentido único. En Trotsky, el desarrollo desigual y combinado será concebido como el comportamiento y norma general del desarrollo histórico, proponiendo para su comprensión dos *leyes*, una de las cuales se deriva de la otra. La primera, se refiere al hecho de que las formaciones sociales siempre comportan un desarrollo desigual, tanto en el interior de sus relaciones, como en la relación que cada formación social establece con otras distintas de sí; la segunda hace referencia a la combinación que se genera entre distintos aspectos y niveles desiguales de desarrollo dentro de una misma formación social. En la *Historia de la Revolución Rusa*, publicada en el año 1932, Trotsky formula estas *leyes* de la siguiente manera: “Las leyes de la historia no tienen nada en común con el esquematismo pedantesco. El desarrollo desigual, que es la ley más general del proceso histórico, no se nos revela, en parte alguna, con la evidencia y complejidad con que lo patentiza el destino de los países atrasados. Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados se ven obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual se deriva otra que a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo desigual y combinado, aludiendo a la *aproximación de las distintas etapas del camino y a la combinación de distintas fases; a la amalgama de formas arcaicas y modernas*” (1972: 20). (Énfasis nuestro).

ra de la historia que, según Bensaïd, se mantuvo por muchos años oculta e “inexplotada”.

5.- El *acontecimiento* en la nueva escritura de la historia: entre bifurcaciones y tiempos desacordes

En las primeras líneas de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1974) Marx compone un “tema” polirrítmico de la cuestión política estratégica donde el *presente* se erige en la dimensión temporal fundamental de la política y de la historia, y la emergencia revolucionaria constituye el momento privilegiado para la *presentificación* de los espectros del pasado, quienes han ofrecido sus ropajes y harapos para ser puestos, traspuestos y apropiados bajo la forma de su negación.

Bensaïd coincide con Jacques Derrida (2012) en reconocer la naturaleza y el lugar que ocupa la fantasmagoría en la reflexión del presente vivo. Cabalgando sobre las claves de la concepción benjaminiana de la historia pone de relieve la espectralidad¹² que asiste a la nueva escritura de la historia en Marx, en la que los muertos no descansan en el subsuelo sino que emergen bajo la forma de una peculiar vitalidad “sin existencia” otorgada por el conjuro de las generaciones presentes. La historia deja de mostrarse a través de un texto limpio, lineal, homogéneo, para dejar salir las voces que ha mantenido ocultas y conformar un presente cuya identidad se desdibuja en un entramado de tiempos disímiles. Esta historia espectral le permite a Bensaïd darle entrada al *acontecimiento*, cuya emergencia no apunta hacia algún *telos* prefigurado *ni* se encuentra inscrita –ni escrita– en el origen del desarrollo histórico. Las revoluciones de 1848 tendrán justo este carácter sorpresivo, espectral, *acontecimental*, que sorprenderá al *ancien régime* marcando un punto de quiebre frente a la narrativa de una historia universal donde los hechos se entrelazan como eslabones de una cadena cuyo destino se encuentra escrito en el origen.

Influenciado por la crítica de Benjamin a la concepción de una historia escrita con el alfabeto del progreso, Bensaïd hará énfasis en el carácter intempestivo, disímil y discontinuo que suponen las revoluciones en la nueva escritura de la historia presente en Marx. Frente a la idea de la revolución como *telos*, emerge la revolución como ruptura de la continuidad histórica.

En Benjamin, el *acontecimiento* emerge como interrupción mesiánica, como ocasión, como instante crítico, como *chance*. La redención de los oprimidos interrumpe la continuidad de la historia. En este sentido, la representación

12.- Una lectura espectral de la concepción de la historia en Marx es desarrollada por Jacques Derrida en *Espectros de Marx* (2012). Para este, el espectro se desplaza, según Marx, como el movimiento de la historia de Europa: “La experiencia del espectro: así es como, con Engels, Marx también pensó, describió o diagnosticó cierta dramaturgia de la Europa moderna” (p. 18).

marxiana de la sociedad sin clases, más que erigirse en un *telos*, constituye la representación del tiempo mesiánico como oportunidad revolucionaria, es decir, como *acontecimiento*:

En la representación de la sociedad sin clases, Marx ha secularizado la representación del tiempo mesiánico (...) no hay un instante que no traiga consigo *su chance* revolucionaria –sólo que esta tiene que ser definida como una [*chance*] específica, a saber, como *chance* de una solución enteramente nueva. Para el pensador revolucionario, la *chance* revolucionaria peculiar de cada instante histórico resulta de la situación política. Pero no resulta menos para él en virtud del poder que este instante tiene como clave para abrir un recinto del pretérito completamente determinado y clausurado hasta entonces. El ingreso en este recinto coincide estrictamente con la acción política; y es a través de él que ésta, por aniquiladora que sea, se da conocer como mesiánica. (La sociedad sin clases no es la meta final del progreso en la historia, sino su interrupción tantas veces fallida, y por fin llevada a efecto). (2009: 58).

La oportunidad revolucionaria es entendida como la coincidencia entre el ingreso del recinto de lo pretérito –que se ha mantenido oculto por la “historiografía universal”– y la acción política, que se hace mesiánica a través y por este recinto, al redimirlo con el retorno y emergencia de las viejas apuestas. Bensaïd se apoyará en esta lectura para vigorizar su defensa frente a la acusación popperiana, destacando la incompatibilidad entre esta escritura de la historia –plena de contratiempos, apariciones espectrales, rupturas mesiánicas– y la imagen de una historia progresiva de sentido único y homogéneo.

Mientras la imagen progresiva y teleológica de la historia que adjudica Popper al “historicismo” en Marx implica la consideración de un tiempo homogéneo y vacío, cuyo camino es trazado de antemano y sin desviaciones, la nueva escritura de la historia implica la asunción del carácter desigual y combinado de relaciones y tiempos que obligan a pensar en un progreso no uniforme ni automático.

La conformación de la sociedad moderna, que se encuentra manifiesta en la peculiar forma de desarrollo de las fuerzas productivas, es vista a la luz de un mundo configurado por las contradicciones y lucha de clases, y por la concurrencia simultánea y desigual de distintas formas de relación y de organización social. De este modo, si bien el desarrollo exponencial de las fuerzas productivas dentro de la formación social capitalista supone un desarrollo significativo en la capacidad creadora humana, a esta le acompañará la condena de una gran parte de la sociedad a vivir en condiciones de miseria. Me permito

tomar una cita de Marx en la que esta idea queda mejor expresada:

En nuestros días todo parece lleno de contradicción. Se nos regaló la máquina con el poder maravilloso de acortar y fructificar el trabajo humano, y continuamos hambrientos y extenuados. Las novedosas fuentes de riqueza, por un extraño y horroroso hechizo, se convirtieron en fuentes de necesidades. Las victorias del arte parecieron cambiarse por las pérdidas del carácter. A la vez que el hombre domina la naturaleza, el hombre se hace esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Incluso la luz pura de la ciencia parece incapaz de alumbrar el oscuro rincón de la ignorancia. Todos los progresos e invenciones parecen dotar a las fuerzas materiales de vida intelectual y embrutecer la vida humana dentro de una fuerza material. Este antagonismo entre la ciencia y la industria modernas por un lado, entre la miseria y la disolución por el otro; este antagonismo entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de nuestra época es un hecho palpable, abrumador e incontrovertible. (Citado por T. Eagleton, 1999: 55).

Avances y retrocesos asisten al mismo escenario formando “parejas asimétricas”. Al “progreso” inscrito en el desarrollo de las fuerzas productivas (tecnológicas y culturales) le acompaña el carácter desigual y antagónico de la organización social en el que se gesta, y a la cual concurren relaciones sociales cuyos ritmos no encajan en el mismo compás. Las relaciones políticas, económicas, jurídicas, sociales y artísticas construyen la totalidad del escenario moderno con tiempos disímiles y variables. Esta representación desafía e interpela la interpretación superficial que coloca en Marx la asunción mecánica del entramado entre los distintos ámbitos de las relaciones sociales circunscritas en sus determinaciones concretas.

Frente a la previsión causal del acontecer y del devenir, lo que prevalece en la concepción de la historia en Marx son determinaciones concretas signadas por la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción cuyos momentos preservan un ámbito de imprevisibilidad irreducible a la lógica de las relaciones causales. Emerge una escritura donde Chronos es desplazado por Kairós, y donde el *acontecer* deja de tener su “fundamento” en el azar y el accidente, sin que las determinaciones concretas lo anulen. La historia, en sus determinaciones concretas, trazada en la dialéctica de las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción, se teje en el terreno abierto e imprevisible del conflicto y de la política.

La introducción de las notas de los *Grundrisse* como argumento para sostener el carácter desigual y desacorde del tiempo histórico —elemento que nutre la tesis de la nueva escritura de la historia en Marx—, trasciende la lectura que ubica los elementos fundamentales del materialismo histórico en Marx en *La*

ideología alemana, *El manifiesto comunista* y el Prefacio a la *Contribución a la crítica de la economía política*, es decir, en el antagonismo entre la primacía de la lucha de clases como motor del desarrollo histórico por un lado, y la tesis de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, que suele venir acompañada de una mecánica asunción de la relación entre infraestructura y superestructura.

6.- Una historia sin *telos* o el comunismo como horizonte estratégico

Una vez expuestos los argumentos para contrarrestar la idea según la cual Marx es solidario con una concepción lineal y homogénea de un tiempo progresivo, Bensaïd presenta al estrado otra nueva hipótesis, a saber, que en Marx no hay interpretación teleológica del tiempo y que, por tanto, el comunismo *no* es la finalidad —el *telos*— de la historia universal. Vuelve nuevamente sobre los *Grundrisse*, esta vez para aclarar la distinción entre el método de comprensión de las formas de organización social que ha recorrido el desarrollo histórico en la Europa occidental, de una parte, y los fundamentos de una filosofía de la historia, de la otra.

En el Método de la Economía Política Marx sostiene que, al ser la sociedad burguesa la organización histórica de la producción más compleja y desarrollada, las categorías que expresan sus condiciones permiten la comprensión de las formas de organización social anteriores no como fases de desarrollo dirigidas hacia ella misma, sino como formas concretas de determinaciones concretas.

La anatomía del hombre es una clave para la anatomía del mono (...) La economía burguesa suministra así la clave de la economía antigua. Pero no ciertamente al modo de los economistas, que cancelan todas las diferencias históricas (...) si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen cierto grado de validez para todas las otras formas de sociedad, esto debe ser tomado *cum grano salis* (K. Marx, 2007: 26 y s.).

Este pasaje, presto a lecturas teleológicas, merece ser comprendido a la luz de la precisión a la que alude Bensaïd. A su juicio, su contenido expresa no ya los elementos para una filosofía de la historia, que ve en “la anatomía del hombre” la finalidad y destino del mono, sino las claves explicativas que ofrecen las categorías de la sociedad burguesa para comprender *cum grano salis* las formas de organización social anteriores. La sociedad burguesa puede reconstruir su propia historia desde las categorías con las cuales se comprende a sí misma, no como descubrimiento de su finalidad ni como narrativa de un sentido único y sin sobresaltos, sino como la reconstrucción del entramado polirrítmico de su historicidad.

El propio Marx se encargará de exonerar esta consideración de orden epistémico en el cuestionamiento que manifiesta pocas líneas después a las perspectivas que conciben unilateralmente el desarrollo histórico:

La así llamada evolución histórica —refiriéndose a la concepción de la historia inscrita en los teóricos de la economía política— reposa en general en el hecho de que la última forma considera a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma, y dado que solo en raras ocasiones, y únicamente en condiciones bien determinadas, es capaz de criticarse a sí misma (...) las concibe de manera unilateral. (Ibíd: 27).

Desde esta interpelación, que hace burla de una concepción lineal y teleológica de la “evolución histórica”, la apuesta comunista pierde todo sentido finalista y deja de ser considerada como destino ineluctable del devenir histórico de la humanidad. Lejos está de todo evolucionismo mecanicista o teleológico esta sentencia planteada por Marx en los *Grundrisse*. En “el escenario de la historia” los accidentes toman partido, haciendo del futuro de la semilla germinada algo distinto de una planta.

Si bien las categorías concretas de la economía burguesa permiten, por su complejidad, comprender formas embrionarias, esto no significa que su desarrollo efectivo sea el único destino posible de desarrollo, tal y como lo expresa Marx en su respuesta a Vera Zasulich cuando se refiere a las posibilidades del socialismo en la sociedad agraria rusa¹³ Justo por la *contemporaneidad* en la que coincide la comunidad agrícola rusa con la producción social capitalista, es que aquella, con sus formas de organización social comunales, puede apropiarse de los provechos de esta.

Frente a una narrativa que ubica a la organización social capitalista como florecimiento ineludible gestado en las entrañas de la organización feudal, y al advenimiento comunista como el destino inexorable de aquella, brota una voz que evoca las formas de acumulación originaria de capital, cuya “efectividad” histórica descansa en la coincidencia azarosa que participa en una escena condicionada por múltiples determinaciones.

La nueva escritura de la historia requiere del presente una mirada autocrítica que hurgue en las determinaciones del modo de producción que le concierne y que atienda no solo las condiciones genéticas de su desarrollo¹⁴, sino las

13.- En este proyecto de carta Marx afirma que la sociedad rusa no tendría por qué transitar por las formas de desarrollo del capital para aspirar al advenimiento del socialismo si, de una parte, ya en ella conviven formas comunitarias de organización social y, de la otra, se encuentra entramada en un contexto internacional donde el desarrollo de las fuerzas productivas le permitiría deslastrar al ser humano de la dictadura del trabajo forzoso impuesta por las formas de organización social signadas por la división del trabajo (s.f. b).

14.- La acumulación originaria del capital es uno de los elementos genéticos que formarán parte de esta historia a contrapelo escrita por Marx.

formas en que crea sus propias condiciones de existencia. Así, las relaciones sociales dejan de ser vistas bajo una perspectiva horizontal y progresiva, y son asumidas a partir del esclarecimiento de la estructura interna de las formas de producción, es decir, de la penetración en las profundidades de lo actual con sus bifurcaciones, nudos y entramados. Una teoría de la historia construida con las herramientas de la crítica de la economía política buscará elucidar, no ya las leyes generales de la historia, sino las determinaciones que dan su particularidad a la formación social capitalista –la más compleja de la historia humana– y, con ello, las posibilidades para su abolición.

Las formas de organización social anteriores no se miran en sí mismas sino desde el lugar de enunciación de una temporalidad presente que penetra en los rincones del pasado para reconocerse a sí misma. Contra toda linealidad, en los apuntes de Marx se anuncia una temporalidad que devela el pasado y prefigura el futuro a partir de la excavación en las profundidades del presente. Bensaïd evoca nuevamente el espíritu de las *Tesis* de Benjamin para destacar la fugacidad en la que emergen tanto la imagen del pasado como la prefiguración del futuro: “La verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente” (W. Benjamin, 2009: 41). Su cognoscibilidad, que emerge en la fugacidad de un instante, se encuentra siempre amenazada con desaparecer en cada presente no reconocido en ella. El pretérito se hace histórico y emerge como imagen verdadera por el presente que lo invoca, y su articulación habrá de concebirla como la aprehensión de un recuerdo que irrumpe como un destello instantáneo en el momento en que es amenazado por la historiografía de la clase dominante.

Así como el presente evoca y se aferra a lo pretérito en el instante en que el “patrimonio cultural” de los dominadores amenaza con avasallarle, asimismo prefigura el futuro no ya como designio sino como posibilidad estratégica. Cuando el presente da cuenta de su propia abolición como posibilidad, al mismo tiempo da cuenta de su historicidad.

Para Bensaïd,

Marx se niega tanto a ennegrecer los borradores del porvenir como avivar el fuego bajo las marmitas del futuro. No traza los planos de una sociedad perfecta que charlatanes de escasa virtud liquidarán con gusto en el mercado negro de las reformas al por menor (2003: 59).

El futuro no presenta un rostro apocalíptico ni paradisíaco, sino que se muestra como la posibilidad de subversión de un presente colmado de antagonismos, de “progresos” y de “miserias”, de “libertades” y “esclavitudes”, posibilidad esta que tiene su anclaje tanto en el desarrollo “desigual y combinado” de las fuerzas productivas –que en la sociedad moderna abarca un espectro univer-

sal—, como en la oportunidad estratégica que emerge de la actividad práctica humana, con sus bifurcaciones y contrapuntos. El devenir histórico consistirá en la conjunción de situaciones *no contemporáneas* que asisten a una misma *contemporaneidad* internacional, trastocan toda “normalidad histórica” (Ibíd: 60) y abren el escenario a la oportunidad estratégica.

Bensaïd echa mano de una carta escrita por Marx en 1877 al director del diario ruso *Otetchevestveny é zapisky*¹⁵, para destacar su oposición a toda concepción de la historia de sentido único, lineal y homogéneo inscrita en el “historicismo” denunciado por Popper. La cita, tomada por autores como Enrique Dussel (1990) para fundamentar la tesis según la cual hay “otro Marx” —el último— que hace un viraje en su “posición eurocéntrica del desarrollo social”, es mostrada por Bensaïd para sostener su articulación con las premisas antiteleológicas ya presentes en su obra temprana, específicamente en *La ideología alemana* (1968) y en *La sagrada familia* (1989):

Mi crítico quiere metamorfosear mi esbozo histórico de la génesis del capitalismo en el Occidente europeo en una teoría histórico-filosófica de la marcha general que el destino le impone a todo pueblo, cualesquiera sean las circunstancias históricas en que se encuentre, a fin de que pueda terminar por llegar a la forma de la economía que le asegure, junto con la mayor expansión de las potencias productivas del trabajo social, el desarrollo más completo del hombre. Pero le pido a mi crítico que me dispense. (...) sucesos notablemente análogos pero que tienen lugar en medios históricos diferentes conducen a resultados totalmente distintos. *Estudiando por separado cada una de estas formas de evolución y comparándolas luego, se puede encontrar fácilmente la clave de este fenómeno, pero nunca se llegará a ello mediante el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general cuya suprema virtud consiste en ser suprahistórica.* (K. Marx, citado por D. Bensaïd, 2003: 60).

Sucesos análogos generados en contextos históricos diferentes “conducen a resultados completamente distintos”. Difícil es confundir, desde estas claves, previsión científica con predicción histórica. La lectura de la historia ofrecida por Marx invita a mirar los sucesos en su movimiento real y no a partir de esquemas ni designios preconcebidos y enmarcados bajo una sucesión mecánica de modos de producción “perfectamente” organizados en una narrativa sin tropiezos.

Si bien análogas como acontecimientos disruptivos, las revoluciones burguesas y las revoluciones proletarias mantienen cada una su especificidad histórica, no en el sentido cronológico ni progresivo, sino en el de las bifurca-

15.- Conocido también como *El memorial de la Patria*.

ciones y formas en las que intervienen los distintos ámbitos de relación social en cada una de ellas. Mientras la burguesía corona el poder político solo después de tener el control sobre los medios de producción, las revoluciones proletarias requieren de la irrupción política para plantearse la abolición de la apropiación privada sobre los medios de producción. El tiempo político revoluciona el tiempo de la “maduración” social que acompaña el desarrollo de las fuerzas productivas. Las revoluciones burguesas se afirman en cada intento, las revoluciones proletarias, en cambio, se impugnan a sí mismas.

Mientras el poder político significa para las revoluciones burguesas la institucionalización de una hegemonía consumada, para las revoluciones proletarias significa solamente la condición de apertura a la emancipación social, cuyo desenlace es imprevisible y sus ritmos caóticos. Las revoluciones proletarias no son, por sí mismas, garantía del derrumbe y abolición histórica de la reproducción mercantil ni del orden social capitalista; ellas, en cambio, se encuentran preñadas de interrupciones, tensiones e incertidumbres que impiden, como toda apuesta, asegurar la inevitabilidad de futuros promisorios.

7.- Conclusiones

Recuperando la cosecha de una tradición proscrita, Bensaïd nos presenta un horizonte en el que la historia no es ya el trazo continuo de una línea recta sino una constelación de posibilidades estratégicas. Buscará los elementos para una crítica de la filosofía especulativa de la historia en Marx trascendiendo las escisiones legitimadas por la interpretación althusseriana y encontrando en sus obras “juveniles” los trazos iniciales de un programa crítico de la historia que se sustenta no ya por “leyes generales”, sino por “múltiples determinaciones”.

Este recorrido le dará los argumentos para rebatir la “hipótesis-condena” popperiana, según la cual el pensamiento de Marx, al perseguir la formulación de “leyes generales” para la predicción de hechos históricos y al adjudicarle un sentido teleológico, constituye uno de los referentes más relevantes del historicismo.

A la idea que concibe las revoluciones proletarias como la coronación de la realización humana en la historia, es decir, como su *telos*, Bensaïd muestra este nuevo rostro en el que la intempestividad, la discontinuidad y el caos toman relevancia. La inteligibilidad del momento revolucionario no se encuentra ya en la lectura de una narrativa de continuidades históricas y tiempos homogéneos, sino en la atención a la circunstancialidad que sobrepasa el ritmo rutinario del trabajo y de la máquina. Se trata de una temporalidad que no se inscribe en los parámetros de un historicismo que postula “sentidos generales de la historia”, sino que asume la intrusión de la política en la coreografía

polirrítmica de la historia.

El tiempo de las crisis económicas no coincide natural ni espontáneamente con el tiempo de las irrupciones políticas, si bien aquellas anuncian la *posibilidad* de estas. Con esta lectura que resalta en Marx una nueva escritura, la historia deja de ser vista como una narrativa lineal, homogénea, continua, para ser concebida con los espasmos que revolucionan sus tiempos y sus ritmos. La revolución, en tanto que irrupción política y ruptura de la continuidad histórica, anuncia la entrada del *acontecimiento* en el alfabeto de esta nueva escritura, donde la política prevalece sobre la historia.

La lectura que construye Bensaïd reposiciona la potencialidad comprensiva de la teoría de la historia de Marx y con ello revitaliza la discusión sobre la prefiguración de posibilidades emancipatorias. En un presente huérfano de horizontes y de estrategia, desandar y retomar caminos otrora abandonados puede abonar el terreno para proyectar la mirada más allá de la inmediatez de su emergencia.

Referencias bibliográficas

Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México DF: Siglo XXI Editores.

Benjamin, W. (2009). Sobre el concepto de historia. En: *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia* (pp. 37-83). Santiago: Ediciones LOM.

Bensaïd, D. (2003). *Marx intempestivo. Grandezas y miserias de una aventura crítica*. Buenos Aires: Ediciones Herramienta.

Cohen, G. (1986). *La teoría de la historia en Karl Marx*. Madrid: Siglo XXI Editores / Editorial Pablo Iglesias.

Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx*. Madrid: Editorial Trotta.

Dussel, E. (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI Editores.

Eagleton, T. (1999). *Marx y la libertad*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Norma.

Elster, J. (1989). *Karl Marx, une interprétation analytique*. Paris: Presses Universitaires de France.

Foucault, M. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.

Marx, K. (s.f. a). Carta a Arnold Ruge, septiembre de 1843 [en línea]. Recuperado el 14/05/2013, de <http://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m09-43.htm>.

_____ (1974). Carta a P.V. Annenkov (28 de diciembre de 1846) (tomo 1). En: C. Marx y F. Engels. *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.

_____ (1976). *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Alberto Corazón Editor.

_____ (1974). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (tomo 1). En: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: Edit. Progreso.

_____ (2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México DF: Siglo XXI Editores.

_____ (1974). *La guerra civil en Francia* (tomo 2). En: C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: Editorial Progreso.

_____ (1984). *Miseria de la filosofía*. Barcelona: Ediciones Orbis.

_____ (s.f. b). Proyecto de respuesta a la carta de V. I. Zasulich (prim-

er borrador) [en línea]. Recuperado el 15/02/2012, de www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/81-a-zasu.htm.

Marx, K. y Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.

_____ (2001). *El manifiesto comunista*. Nueva York: Pathfinder Press.

_____ (1989). *La sagrada familia*. Barcelona: L'Eina Editorial.

Mires, F. (2004). *Introducción a la política*. Santiago: Ediciones LOM.

Popper, K. (2008). *La miseria del historicismo*. Madrid, Edit. Alianza / Taurus Ediciones.

_____ (1984). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona: Edit. Orbis.

Sánchez Vázquez, A. (2011). *Filosofía de la praxis*. México: Siglo XXI Editores.

Trotsky, L. (1972). *Historia de la Revolución Rusa*, t. 1. Buenos Aires: Editorial Galerna.

_____ (s.f.). *Nuestras tareas políticas* [en línea]. Recuperado el 14/04/2013, de <http://es.calameo.com/read/0000343319ac72177d9f6>.

_____ (2012). *Mi vida*. Buenos Aires: CEIP.

**Hegemonía: aproximación a la
constitución de sujetos políticos en
Laclau**

**Hegemony: an approach to the constitution of
political subjects in Laclau**

J. Camilo Valdés Castillo

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso^º

camilovaldes.11@gmail.com



Recepción: 01-08-2017 **Aceptación:** 10-12-2017

Resumen: El siguiente artículo tiene como objetivo relacionar la categoría de hegemonía con la constitución de sujetos políticos en la teoría política de Ernesto Laclau. En un primer momento, abordaremos la hegemonía en Laclau a partir de elementos teóricos de distintas tradiciones filosóficas, que permitan robustecer el alcance analítico de dicha categoría para analizar la política contemporánea. En un segundo momento, se presenta la relación entre universalidad y particularidad en el marco de la teoría de la hegemonía. Aquí notaremos cómo la universalidad será el símbolo de una totalidad ausente, mientras que la particularidad sólo existe en el movimiento contradictorio de afirmar una identidad diferencial, sin que esa universalidad deje de demandar lo particular. En relación con un sujeto privilegiado o clase universal, la sustitución de un sujeto trascendental permitirá abrir el campo de los procesos de subjetivación política en múltiples formas de subjetividades en torno al antagonismo. Finalmente, se expone la categorización de la teoría de la hegemonía como una herramienta analítica que permita pensar la constitución de sujetos políticos en la disputa hegemónica del orden social.

Palabras clave: Laclau – hegemonía – articulación – punto nodal – sujetos políticos

Abstract: The following article aims to relate the category of hegemony with the constitution of political subjects in the political theory of Ernesto Laclau. At first, we will address the hegemony in Laclau from theoretical elements

^º Profesor de Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Entre sus publicaciones más relevantes se encuentran "La categoría de la hegemonía: antecedentes desde la tradición marxista hasta el postmarxismo de Laclau y Mouffe" (*Revista de Filosofía Otro Siglo*, 2017) y "Sensación y política en Gilles Deleuze" (*Revista Aurora*, 2017) en colaboración con el Dr. Ricardo Espinoza Lolas y Dr. Patricio Lombardo Bertolini.

of different philosophical traditions, which allow to strengthen the analytical scope of this category to analyze contemporary politics. In a second moment, the relationship between universality and particularity is presented within the framework of the theory of hegemony. Here we will notice how universality will be the symbol of an absent totality, whereas particularity only exists in the contradictory movement of affirming a differential identity, without this universality ceasing to demand the particular. In relation to a privileged subject or universal class, the substitution of a transcendental subject will allow opening the field of processes of political subjectification in multiple forms of subjectivities around antagonism. Finally, the categorization of the theory of hegemony is exposed as an analytical tool that allows us to think about the constitution of political subjects in the hegemonic dispute of the social order.

Keywords: Laclau – hegemony – articulation – nodal point – political subjects

1. Introducción

La teoría política de Ernesto Laclau pretende configurar una ontología de lo político en torno a la categoría de hegemonía para comprender los procesos subjetivos políticos que se expresan en la sociedad contemporánea. En este sentido, lo social constituye un cierre y una apertura en la estructura que soporta lo social, en la cual es posible vislumbrar la emergencia de la subjetividad a partir de una teoría de la hegemonía. ¿Cuál es vínculo que se puede establecer entre una teoría de la hegemonía y la constitución de sujetos políticos?, ¿Cómo es posible constituir una articulación hegemónica?, ¿Qué implicancia tiene lo social en una sociedad que es imposible?

Estas interrogantes, pueden ser analizadas desde la obra del filósofo argentino. La complejidad reside en que su teoría política está inmersa en enfoques teóricos disímiles entre sí: marxismo, post-estructuralismo, deconstrucción y psicoanálisis. Sin embargo, desde nuestra perspectiva, ello da cuenta de que el análisis laclausiano es una alternativa teórica seria, capaz de asumir los desafíos contemporáneos en torno a la disputa por un discurso hegemónico en la sociedad.

Este proemio contiene ya una aproximación para pensar la relación entre la hegemonía y los procesos de subjetivación política en la teoría de Laclau. Martín Retamozo señala que la categoría de hegemonía opera en la teoría política laclausiana en dos ámbitos analíticos diferentes, es decir, ontológico y óntico. Es necesario aquí tener presente la distinción entre lo político y la política en la teoría de Laclau (en torno a la noción de imposibilidad de la sociedad), puesto que ello nos permitirá abordar el vínculo entre hegemonía y

constitución de sujetos políticos. Siguiendo a Retamozo (2011):

[...] la categoría de hegemonía se refiere —en la obra de Laclau— a la relación entre universalidad y particularidad, mientras que en tanto “tres conceptos” adquieren un contenido específico cuando se la utilizan en diferentes campos: lo político y la lógica de constitución de lo social (el orden social); el funcionamiento de una (la) lógica de la política; y la constitución de las identidades colectivas. (p. 41)

Desde este punto, y siguiendo a Retamozo, tenemos que tener presente la relación entre «universalidad» y «particularidad», así como también la distinción entre sedimentación y reactivación (de matriz husserliana) para comprender la cuestión de la «imposibilidad de lo social», puesto que en este contexto podremos distinguir el vínculo entre la categoría de hegemonía y los procesos de subjetivación política.

El desarrollo teórico de la categoría de hegemonía no se constituye en un vacío teórico que algún nuevo concepto deba llenar, sino que conlleva un movimiento estratégico que requiere de otras superficies discursivas. Es necesario por ello tener presente las categorías que utilizará Laclau en el tramado de su teoría política: articulación, discurso, punto nodal y significativo vacío.

2. La categoría de hegemonía en Laclau

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe señalan en *Hegemonía y estrategia socialista* (2004) que “el concepto de hegemonía supone un campo teórico dominado por la categoría de *articulación*”, la cual implica separar la identidad de los elementos articulados. Siguiendo la lectura, nos encontramos con lo que ambos entenderán por tal categoría:

[...] llamaremos *articulación* a toda práctica que establece una relación tal entre elementos, que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de la práctica. A la totalidad estructurada resultante de la práctica articuladora la llamaremos *discurso*. Llamaremos *momentos* a las posiciones diferenciales, en tanto aparecen articuladas al interior de un discurso. Llamaremos, por el contrario, *elementos* a toda diferencia que no se articula discursivamente. (págs. 142-43)

La articulación supone la posibilidad de identificar elementos que intentan (re)componerse en una unidad, y es una práctica en tanto constituye y organiza relaciones sociales. Es necesario precisar sus dos pasos: “fundar la posibilidad de especificar los elementos que entran en la relación articuladora y determinar la especificidad del momento relacional en que la articulación como tal consiste” (p.133). En este punto, hay que tener en cuenta la decisiva

influencia de la escuela althusseriana.

El filósofo francés analizará la sociedad distanciándose de la concepción hegeliana de totalidad como un «conjunto estructurado complejo», puesto que la complejidad de ella sería inherente al proceso de «sobredeterminación». Según Laclau y Mouffe, éste es un concepto clave, pues se constituye en campo simbólico, de donde se sigue que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado. Así, lo social mismo es aquello constituido a partir de un orden simbólico:

[...] el sentido potencial más profundo que tiene la afirmación althusseriana de que no hay nada en lo social que no esté sobredeterminado, es la aserción de que lo social se constituye como orden simbólico. El carácter simbólico —es decir, sobredeterminado— de las relaciones sociales implica, por tanto, que éstas carecen de una literalidad última que las reduciría a momentos necesarios de una ley inmanente. No habría, pues, dos planos, uno de las esencias y otro de las apariencias, dado que no habría la posibilidad de fijar un sentido literal último, frente al cual lo simbólico se constituiría como plano de significación segunda y derivada. La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden. A partir de este punto, parecía abrirse la posibilidad de elaborar un nuevo concepto de articulación fundado en el carácter sobredeterminado de las relaciones sociales. Y, sin embargo, esto no ocurrió. El concepto de sobredeterminación tendió a desaparecer del discurso althusseriano y se operó un cierre creciente que conduciría al establecimiento de una nueva variante de esencialismo. (págs. 134-35)

La categoría de articulación que exponen Laclau y Mouffe se opone a la totalidad hegeliana cerrada de sociedad como una estructura racionalmente inteligible y homogénea, rasgo que también es visible en parte importante de la tradición marxista. A partir de esto, las relaciones sociales se entenderán como inmersas dentro de un plano simbólico carente de literalidad última, con lo que se descarta la posibilidad de fijar un sentido esencial de ellas. Siguiendo a Laclau y Mouffe, Paula Biglieri y Gloria Perelló plantean que Althusser estuvo a punto, en este ámbito, de romper con el marxismo, ya que podría haber abierto una noción de contingencia más radical. Sin embargo, el concepto de sobredeterminación tendió a desaparecer del discurso marxista al incorporarse, en última instancia, bajo la idea de sobredeterminación por parte de la economía (modo de producción). Laclau junto a Mouffe irán, así, más allá del propio Althusser, planteando la imposibilidad de lo social como una totalidad racionalmente unificada.

El análisis al concepto de sobredeterminación althusseriano les permitió radicalizar su conceptualización a partir de la lógica articuladora. La ruptura de Laclau con el estructuralismo althusseriano se da en la renuncia a la concepción de la sociedad como totalidad fundante de los procesos sociales, y al sopesar la apertura de lo social; es decir, Laclau renuncia a concebir la sociedad como una totalidad inteligible racionalmente (como totalidad cerrada), y renuncia por igual a la concepción de un sujeto constituido *a priori*, llamado al protagonismo del decurso histórico. Desde el análisis laclausiano, ningún agente social puede reclamarse el privilegio como clase universal, con lo cual se pierde inevitablemente el *status* ontológico.

Junto a Mouffe, Laclau introducirá en su teoría de hegemonía la categoría de «discurso», como totalidad resultante de la práctica articuladora, entendiendo así lo social como un espacio discursivo. Advertimos que este artículo no se hará cargo de la teoría laclausiana del discurso propiamente tal; simplemente, nos remitiremos tangencialmente a la categorización que se hace de él ya que nos permite explicitar cómo opera en el marco de la teoría de hegemonía. Según los autores (2004), la constitución de lo social se presentará de hecho como un modelo retórico:

Sinonimia, metonimia, metáfora, no son formas de pensamiento que aporten un sentido segundo a una literalidad primaria a través de la cual las relaciones sociales se constituirían, sino que son parte del terreno primario mismo de constitución de lo social. (p.150)

En este sentido, el discurso no sólo se referirá a lo meramente lingüístico (hablar y escribir), sino a toda relación de significación (relación de diferentes elementos). Tanto la metáfora como la metonimia son comprendidas como movimientos topológicos, son formas de condensación y desplazamiento cuyos efectos se producen allende al sentido literal. En palabras del propio Laclau (1993): “es la noción de ‘discurso’ como una totalidad significativa que trasciende la distinción entre lo lingüístico y lo extralingüístico” (p.15). En otras palabras, lo discursivo no se refiere tan sólo al acto del habla y escritura, sino también a la articulación de diferentes elementos. Es aquí donde surge una crítica a Michel Foucault, pues se cuestiona la distinción entre prácticas discursivas y no discursivas. El análisis que plantean Laclau y Mouffe (2004) discute el planteamiento foucaultiano de la siguiente manera:

a) que todo objeto se constituye como objeto de discurso, en la medida en que ningún objeto se da al margen de toda superficie discursiva de emergencia; b) que toda distinción entre lo que usualmente se denomina aspecto lingüístico y práctico de (acción) de una práctica social, o bien son distinciones incorrectas, o bien deben tener lugar como diferenciaciones internas a la producción social de sentido, que se estruc-

turan bajo la forma de totalidades discursiva. (p. 144-45)

El discurso describirá las prácticas articulatorias de elementos y producirá nuevas configuraciones de sentido en tanto práctica significativa: “lo que es constitutivo de la relación hegemónica es que los elementos y dimensiones que le son inherentes están articulados por vínculos hegemónicos” (2014, p.110), señala Laclau, rechazando la distinción entre lo discursivo y lo extra-discursivo, y afirmando el carácter material de toda estructura discursiva. Así, se apoyará en el concepto de discurso de Derrida (1978), en el sentido de que “la ausencia de un significado trascendental extiende infinitamente el campo y el juego de significación” (Laclau y Mouffe, 2004, p. 280). Todo discurso es de este modo sobredeterminando, con lo cual se lo despoja de un horizonte lineal y continuo. Nos situamos por ende en un plano radicalmente histórico, rechazando que haya leyes objetivas necesarias que gobiernen el decurso de la historia, a contramano, nuevamente, del horizonte teleológico.

La relación que se establece entre las categorías de articulación y discurso consiste en que “la articulación es una práctica discursiva que no tiene un plano constitutivo *a priori* o al margen de la dispersión de los elementos articulados” (p.149). Laclau afirma que los discursos estructuran el campo de la sociedad, en la cual no puede haber un cierre definitivo, puesto que en el campo de la discursividad no se puede dar una conclusión sin más, debido a la polisemia de significados, pues hay un desbordante exceso de sentidos.

El discurso es constituido como un intento por dominar el campo de la discursividad, por detener el flujo de las diferencias y construir un centro. Luego de la introducción de las categorías de articulación y discurso, Laclau y Mouffe abordan el concepto lacaniano de «puntos nodales» (*points de capito*), que serán denominados, en su propia terminología, como «significantes vacíos». Laclau pasa de tratar el «significante flotante» en *Hegemonía y estrategia socialista* al análisis de significativo vacío en su trabajo teórico a partir de los años 90's. En *Emancipación y diferencia* (1996) Laclau destaca que la importancia de esto radica:

[...] en una situación de desorden radical, el “orden” está presente como aquello que está ausente: pasa a ser un significativo vacío, el significativo de la ausencia. En tal sentido, varias fuerzas políticas pueden competir en su esfuerzo por presentar sus objetivos particulares como aquellos que llenan ese vacío. Hegemonizar algo significa, exactamente llenar ese vacío. (p.84)

Laclau sostendrá que otros significantes pueden funcionar de forma similar (orden, revolución, liberación, unidad, etc.), puesto que pertenecen al mismo ámbito de cosas. Asimismo, el argentino sostiene que:

Cualquier término “que en un cierto contexto político pasa a ser el significante de la falta desempeña el mismo papel. La política es posible porque la imposibilidad constitutiva de la sociedad sólo puede representarse a sí misma a través de la producción de significantes vacíos. (ídem)

En ello, se advierte que los significantes vacíos posibilitan repensar la relación entre significante y significado. Recordemos que según Ferdinand de Saussure, éstos son los dos principios básicos de la lingüística estructural: de un lado, el primero se refiere al hecho de que en la lengua no hay términos positivos, sólo diferencias; de otro, en el segundo, el lenguaje es forma y no sustancia. En esta línea, el valor y el sentido de cada término depende de las relaciones que se establecen con los demás, donde el término adquiere un *status* absoluto, sin embargo, la relación significado/significante no se puede mantener, puesto que son indistinguibles entre sí.

Laclau rechaza la noción de un sistema discursivo cerrado, pero también rechaza la idea de uno completamente abierto, pues sí así fuera sólo habría deslizamientos de elementos, con lo cual habría una mera dispersión del sentido. Se trata de pensar un sistema de diferencias, de toda diferencia posible. Hay en Laclau una ruptura con el «isomorfismo» entre significante y significado, pero sin embargo abre la posibilidad de pensar que hay un proceso de fijación mediante el cual un significado hegemoniza a otros significados que un significante pueda adquirir. El significante asume una función estructuralmente «universal» dentro de un campo discursivo; es decir, es el significante quien permite una sutura hegemónica, cierta fijación en el juego de diferencias, con lo cual la cadena de significantes puede adquirir un sentido u otro. Dicho de otro modo, la condición de toda sutura hegemónica es el no-cierre constitutivo de todo sistema de significación política. En este juego opera la lógica de la equivalencia (institucionalización de diferenciales) y la lógica de la diferencia (construcción de antagonismo sobre la base de la dicotomización del espacio social por sustituciones), aspectos fundamentales para la construcción de hegemonía.

Así, en la categoría de articulación el sistema de relaciones no puede fijarse en un conjunto estable de diferencias, en la medida que toda identidad es relacional; al mismo tiempo, todo discurso que es subvertido del campo de la discursividad es desbordado, los elementos no pueden ser completos, pues no logran ser articulados en una cadena discursiva. Laclau sostiene que la identidad es equivalente a una «posición diferencial» en un sistema de relaciones, es decir, que toda identidad es discursiva. Si se acepta, en fin, el carácter incompleto de toda formación discursiva, y, asimismo, se afirma el carácter relacional de toda identidad, damos con una polisemia de significado que desarticula la estructura del discurso. Según Laclau y Mouffe (2004), de

aquí se establece la sobredeterminación de lo social. En este sentido, entenderemos la categoría de articulación como:

La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad. (p.154)

De este modo, toda práctica social es articulatoria, las identidades son modificadas como consecuencia de dichas articulaciones. En sentido social, la necesidad sólo existe como un esfuerzo parcial por limitar la contingencia. Desde esta perspectiva, la articulación hegemónica requiere producir fijaciones parciales, las cuales detienen el flujo infinito de las diferencias, evitando que la cadena signifiante se extienda hasta el infinito. Asimismo, el punto nodal también está sobredeterminado, pues los significantes vacíos son elementos sobredeterminados en cadenas asociativas diversas. La identidad está siempre sobredeterminada ya que es efecto de una fijación precaria, a partir de significantes vacíos.

La categoría de discurso sirve para entender las relaciones sociales como discursivas (en su más amplia acepción), con lo cual el campo discursivo se superpone a las relaciones sociales en las que se produce sentido. Laclau dirá que una de las condiciones para que exista la práctica hegemónica es la no-fijación del sentido de cada elemento. Sin embargo, la producción de sentido generará identidad en la medida que diversos elementos del campo discursivo se articulen a partir de la fijación precaria en puntos nodales. Es decir, “los puntos nodales son aquellos elementos en donde convergieron mayor cantidad de cadenas asociativas [...] son –en otras palabras– elementos sobredeterminados, aquellos que condensan la mayor cantidad de contenidos por mera asociación”. (Biglieri y Perelló, 2012, p. 26)

De tal modo, la articulación es una práctica (discursiva) que establece relaciones entre elementos; pero la identidad de dichos elementos es modificada por la acción misma de relacionarse con otros. Así, la identidad es externa a una práctica, vale decir: toda práctica identitaria es efecto de una práctica articulatoria. Para Laclau y Mouffe ningún elemento tiene una fijación determinada, pues cada contexto incorpora una diferencia. Siguiendo el análisis de Biglieri y Perelló, “la identidad de todo signo es diferente a sí misma y está perpetuamente diferida, es decir, nunca llega a ser una identidad plena” (p. 32). Desde la perspectiva de estas autoras, la desconstrucción permite a Laclau romper con la pureza escatológica del origen y del contexto. Pues, parafraseando a Derrida: todo contexto es siempre parcial, siempre disputable.

La vinculación de las categorías expuestas nos permite formular que el campo de la hegemonía es el de las prácticas articulatorias, es decir, “un campo en el que los ‘elementos’ no han cristalizado en ‘momentos’” (Laclau y Mouffe, 2004, 178). Para Laclau, en un sistema cerrado no existe posibilidad de una práctica hegemónica, pues ésta precisa del carácter incompleto y abierto de lo social.

En este punto, podemos tener una perspectiva laclausiana de la categoría de hegemonía. Como señalábamos antes, haciendo frente a la crisis del marxismo, la hegemonía en Laclau (2014) copa todo el campo de relación política y se constituye como una categoría central del análisis. Siguiéndolo, diremos para finalizar que son tres los momentos esenciales del proceso hegemónico:

Primero, algo constitutivamente heterogéneo al sistema o estructura social tiene que estar presente en esta última desde el mismo comienzo, impidiéndole constituirse como totalidad cerrada o representable [...]. En segundo lugar, sin embargo, la sutura hegemónica tiene que producir un efecto re-totalizante, sin el cual ninguna articulación hegemónica será tampoco posible. Pero, en tercer lugar, esta re-totalización no puede tener el carácter de una integración dialéctica. Por el contrario, tiene que mantener viva y visible la heterogeneidad constitutiva y originaria de la cual la relación hegemónica partiera. (p.110)

La hegemonía como categoría nos posibilita pensar la disputa por el orden social, sin embargo: ¿Cómo se constituyen las articulaciones hegemónicas en la sociedad?, ¿Permite la teoría política de Laclau pensar la conformación de identidades colectivas que disputen la hegemonía?, y ¿Quiénes son los sujetos políticos para Laclau? A estas interrogantes nos abocaremos a continuación.

3. Particularidad y universalidad en las articulaciones hegemónicas

El filósofo argentino sostiene que las relaciones sociales se dan sobre un marco de objetividades sedimentadas¹ —la primacía de lo político por sobre lo social—, en la construcción mítica de una sociedad reconciliada.² Lo que se desprende de esto, radica en que las identidades (como sujetos políticos) pueden entenderse como conjuntos de elementos esencialmente abiertos e

1.- Laclau (2000) plantea que la fenomenología trascendental de Husserl consistía en la recuperación de instituciones originarias. “La rutinización y el olvido de los orígenes es lo que Husserl denominó “sedimentación”; la recuperación de la actividad constitutiva del pensamiento, la denominó “reactivación” (p. 51)

2.- Laclau no distingue entre lo político y la política como otros autores (Mouffe, Lefort, Marchart, entre otros), que distinguen entre el momento de cuestionamiento y puesta en marcha del orden y el subsistema donde los conflictos políticos están domesticados. Para Laclau, la diferencia se marca entre institucionalización y reactivación, es decir, “lo social” y “lo político”.

imposibles en su objetividad. Así, la lógica de la diferencia y la lógica de la equivalencia en torno a la identidad posibilitan confirmar la particularidad o privilegiar parcialmente un punto nodal como significativo por encima de otros significantes. Sin embargo, dicha objetividad tiene un límite, vale decir, «el antagonismo». La categoría de antagonismo es el exterior radical que imposibilita la sutura o la fijación de un sentido en la identidad. En este sentido, el autor sostiene:

El capitalismo contemporáneo genera todo tipo de desequilibrios y áreas críticas: crisis ecológicas, marginalidad y desempleo, desniveles en el desarrollo de diferentes sectores de la economía, explotación imperialista, etc. Eso significa que los puntos antagónicos van a ser múltiples y que cualquier construcción de una subjetividad popular tendrá que comenzar a partir de esa heterogeneidad. Ninguna limitación basada en una estrecha noción de clase servirá a esos efectos. (Laclau, 2006, p. 25.)

La categoría de antagonismo³ desarrollada por Laclau nos permite comprender de mejor forma las articulaciones en la lógica hegemónica. La cita anterior responde a su rechazo de la trascendencia de identidades colectivas (sujeto privilegiado/proletario) como sujetos del cambio social y político en las distintas demandas sociales concretas (como por ejemplo, los movimientos ecologistas, LGTBIQ, feministas, estudiantiles, etc.). Según Laclau (2000):

La radical contingencia de lo social se muestra, [...], en la experiencia del antagonismo. Si la fuerza que me antagoniza niega mi identidad, el mantenimiento de esa identidad depende del resultado de una lucha; y si el resultado de esa lucha no está garantizado por ninguna ley *a priori* de la historia, en tal caso *toda* identidad tiene un carácter contingente. [...], en tal caso toda práctica social será, en unas de sus dimensiones, *articulatoria*. (p. 193)

La categoría de hegemonía tiene que ser entendida como una relación política que contrapone las prácticas articulatorias de distintos significantes flotantes del discurso, donde la categoría de antagonismo como presencia exterior (Otro) impide que una identidad sea ella misma, y, de este modo, tal exterior hace de condición de posibilidad para la constitución de sujetos políticos en fronteras (límites) antagónicas.

Así, la noción de dislocación⁴ abre un espacio fracturado que expone el

3.- Laclau prefiere utilizar la noción de antagonismo sobre el precepto marxista de «lucha de clases». Cfr. Žižek, en: Butler, Laclau y Žižek, 2000, pág. 98

4.- La dislocación se refiere a la incapacidad de establecer una fijación definitiva de la identidad y del orden social, pues depende de un exterior que, asimismo, niega la posibilidad de conformarse como identidad estable

carácter incompleto de toda estructura, en la que el sujeto es entendido como la distancia que media entre lo social y su imposibilidad de cierre. Aquí radica la importancia de los actos de identificación de los sujetos políticos (procesos de subjetivación política). Por un lado, los sujetos se encuentran al borde de la estructura (orden); y, por otro, se articulan en torno a una relación hegemónica a partir de un significante vacío, pasando a ser sujeto(s) de falta. Así, la dislocación posibilita la disputa por el orden social. Sin embargo, es pertinente decir que para Laclau, todo orden en sí está ya dislocado, en tanto su cierre depende de cómo opere la hegemonía.

La constitución de sujetos políticos comienza con actos de identificación alrededor de articulaciones hegemónicas: cuando las identidades colectivas se articulan a partir de una cadena de equivalencia en la cual surge un punto nodal que aglutina en base a un significante que condensa al resto, y donde la unidad discursiva en torno a ese punto nodal se vuelve sostén y fundamento de la articulación. Siguiendo a Retamozo, la relación entre universalidad y particularidad vincula la identidad en torno a un punto nodal como sedimentación en las prácticas e instituciones.

En *Emancipación y diferencia* (1996), Laclau presentó el ensayo “Universalismo, particularismo y el tema de la identidad”, el filósofo argentino sostiene que no es posible continuar con una posición fija y concreta cuyo centro sea la trascendencia de una subjetividad (clase universal, sujeto privilegiado). Es decir, la sustitución de un sujeto trascendental permite abrir el campo de los procesos de subjetivación política a partir de múltiples formas de subjetividades que no pueden ser objetivada en un sólo punto. Siguiendo a Laclau: “Soy sujeto precisamente porque no puedo ser una conciencia absoluta, porque soy enfrentado por algo constitutivamente ajeno: y no puede haber objeto en razón de esta opacidad/alienación que muestra las huellas del sujeto en el objeto” (p. 46). En este sentido, Laclau sabe que no puede ofrecer una respuesta exhaustiva a la cuestión del universalismo y particularismo del sujeto. Parafraseándolo: no todos los caminos llevan a Roma, pero esto no quiere decir que el sujeto como colectividad esté absuelto en la política. Él plantea que lo universal es parte de la identidad, puesto que la identidad como diferencia está atravesada de una carencia constitutiva (sujeto como falta) en el proceso de su constitución, vale decir, toda identidad diferencial y particular se caracteriza por una falta. Lo universal aparece desde lo particular, pero no como principio que fundamenta lo particular, sino como un horizonte incompleto que sutura una identidad particular dislocada. Lo universal es de este modo el símbolo de una totalidad ausente, mientras que lo particular sólo existe en el movimiento contradictorio de afirmar la identidad diferencial. Así, todo sujeto político está internamente escindido, pues ninguna particularidad puede sustentarse en torno a una referencia interna

dentro de la universalidad como aquello que está en ausente. Éste plantea que lo universal no tiene en sí un fundamento concreto, sino que es un horizonte que resulta de la expansión de una cadena de significación indefinida de exigencias equivalente. Por consiguiente, según Laclau, lo universal es inconmensurable con cualquier particularidad, aunque no pueda existir separada de ésta. Las distintas luchas sociales tendrán que disputar los espacios del orden social y dar temporalmente a sus luchas particulares una función de representación universal (la hegemonía), y así éstas pueden cambiar la naturaleza de su relación contingente.

Como la sociedad no puede alcanzar su plenitud, se torna insuperable la distancia entre lo universal y lo particular. Esto determina la formación de las identidades del sujeto y de la sociedad. Siguiendo a Rado Riha (2008), podríamos considerar esto en el rótulo: “universalización como subjetivación” (Riha, en: Critchley y Marchart, p. 100). Desde esta perspectiva, las conformaciones en los procesos de subjetivación política no pueden ser comprendidas como la descripción de una situación específica, o como un mandato normativo de la política. Entender la universalidad políticamente significa entender el carácter del sujeto como falta. En efecto, la universalidad no tiene un correlato con una posición de sujeto determinada en una articulación hegemónica, pues esa particularidad, si logra posicionarse en un punto nodal, asumirá una representación imperfecta y momentánea de dicha universalidad.

De este modo, la heterogeneidad asume dos dimensiones. Por un lado, como demanda que excede la diferencia que representa el sistema; y, por otro lado, como las demandas insatisfechas son estructuralmente heterogéneas, toda unidad entre éstas se torna arbitraria y contingente. Así, el sujeto político es entendido en su radical fundamento de carácter ausente, y, a partir del significativo vacío adquiere una universalidad a través de la articulación hegemónica misma. Con lo que el significativo del orden óntico asume un papel ontológico en la subjetividad.

Sin embargo, ¿cuál es el objetivo del tratamiento de Laclau en torno a los sujetos políticos? Para Laclau la importancia de los sujetos políticos radica en la disputa de espacios de articulación (significación) hegemónica, de manera que se pueda, desde aquí, arribar a un horizonte que luche por la transformación de la sociedad. La nominación de sujetos políticos es en sí, entonces, un movimiento colectivo que asume una praxis en forma de resistencia, dotando de un campo político a demandas que no se encuentran representadas.

4. La hegemonía como herramienta para pensar la constitución de sujetos políticos

La categoría de hegemonía en la batería conceptual de Laclau no puede sino estar relacionada con el proceso de constitución de las identidades sociales en el proceso de configuración del poder social, sin embargo, debemos aceptar con antelación un carácter necesario e imposible en la lógica hegemónica laclausiana (imposibilidad de la sociedad). Laclau y Mouffe (2004) en *Hegemonía y estrategia socialista* declaran: “La sociedad y los agentes sociales carecerían de esencia, y sus regularidades consistirían tan sólo en las formas relativas y precarias de fijación que han acompañado a la instauración de un cierto orden” (p.134). Ellos, como hemos dicho anteriormente, cuestionan el esencialismo tanto del orden como de los sujetos políticos mismos, y prescinden completamente de una literalidad última. Así, en su artículo “La imposibilidad de la sociedad” en *Nuevas reflexiones acerca de la revolución de nuestro tiempo*, Laclau (2000) sostiene que la categoría de hegemonía en el campo ontológico es un intento de actuar sobre lo social para «hegemonizarlo», pese a que lo social siempre exceda los límites de todo intento por constituir la sociedad. No obstante, según lo expresado, sí es posible establecer una fijación relativa de lo social a través de la institución de puntos nodales. De este modo, el filósofo argentino nos dirá que: “Cada formación social tiene sus propias formas de determinación y de autonomía relativa, que son siempre instituidas a través de un complejo proceso de sobre-determinación y no pueden, por consiguiente, ser establecidas *a priori*” (p. 105). Siguiendo este trazo, podemos resumir el pensamiento de Laclau (2003) en la siguiente expresión: “[...] ‘hegemonía’, para mí, es la categoría fundamental de lo político. Una relación hegemónica es una relación por la cual la universalidad se constituye a partir de un elemento de particularidad” (p. 1).

Por ello, la práctica hegemónica posibilitará la constitución de una totalidad social a partir de la articulación de elementos heterogéneos. Siguiendo a Critchley y Marchart (2008), la hegemonía:

[...] se ha convertido en el nombre de una lógica general de la institución de la institución política de lo social. Como consecuencia de esto, el campo de la política se extendió significativamente a la institución social propiamente dicha, donde las identidades políticas se articulan en un terreno que es primario y no derivable de ninguna “realidad” subyacente, como “leyes económicas de movimiento” que gobiernan las relaciones de producción. (p. 18)

La articulación hegemónica implicará la fijación de una cadena discursiva en torno a la institución de un punto nodal, que sea capaz de aglutinar las

diferencias en una cadena equivalencial a partir de un significativo vacío que, como tal, tiene la característica de renunciar a su identidad diferencial, debido a que puede representar la identidad equivalencial del campo social en el espacio político, pues siempre es contingente y dependiente del contexto. No obstante, no todo significativo tiene las mismas posibilidades de representar la función universal, siguiendo a Laclau (1996): “No toda posición en la sociedad es igualmente capaz de transformar sus contenidos en un punto nodal que pueda tornarse un significativo vacío” (p.86). De este modo, la disputa hegemónica es la lucha por llenar ese vacío, a través de la presentación de un movimiento o lucha que sea la representación parcial de una totalidad que no puede ser completamente plena. Extrapolando esta premisa respecto a la relación entre universalidad y particularidad, la categoría de hegemonía es una articulación, cuando es definida como una articulación entre lo particular y lo universal, donde la particularidad (óptica) se apropia de una posición universalizante (ontológica), pero al mismo tiempo imposible. En efecto, cuando un contenido parcial es capaz de representarse como el significativo de esa plenitud ausente, se manifiesta la hegemonización de una cadena equivalencial.

Intentando realizar un paralelo, si llevamos esto al plano de la constitución de los sujetos políticos, podemos inferir que la categoría de hegemonía requiere llenar un vacío, y los sujetos políticos (movimientos sociales, sindicatos, partidos, etc.) son aquellos que pueden llenar este vacío a través de una cadena de equivalencia que articule un discurso a partir de un significativo vacío que aglutine a las demandas sociales.

El fundamento de esto radica en que podemos relacionar claramente así la categoría de hegemonía con la conformación de identidades colectivas (sujetos políticos). Así, Laclau (2000) nos dirá:

[...] hegemonía [...]: significa la articulación contingente de elementos en torno de ciertas configuraciones sociales –bloques históricos– que no pueden ser predeterminados por ninguna filosofía de la historia y que está esencialmente ligadas a las luchas concretas de los agentes sociales. (p. 194)

Por ello, el vínculo que se establece entre la hegemonía y la constitución de sujetos políticos es que opera una lógica basada en una demanda que puede ampliarse, vaciarse, universalizarse, y, a su vez, convertirse en cadena de equivalencias a partir de la inscripción de otras demandas heterogéneas produciendo una identificación subjetiva. Al resaltar la categoría de hegemonía, Laclau pretende que la centralidad de lo político sea comprendida en la indeterminación de lo social y en la apertura del universo de las significaciones sociales. Así, es pertinente decir que para Laclau pensar en la cuestión de la hegemonía en pos de la constitución de sujetos políticos está más allá de las

instancias institucionales (Estado, parlamentos, partidos políticos, etc.).

Siguiendo a Retamozo, esto se puede apreciar a lo largo de la teoría política de Laclau, desde las posiciones de sujeto foucaultiana hasta la noción de un sujeto como falta (de matriz lacaniana). Laclau (2006) expone:

Las metas de cualquier grupo que esté empeñado en una lucha por el poder solo pueden alcanzarse si ese grupo actúa hegemonícamente sobre fuerzas más amplias que él mismo; fuerzas que, a su vez, cambiarán la subjetividad de ese grupo. (p. 31)

Es primordial notar que tanto la noción de sujeto como falta como la de decisión son fundamentales para comprender que la constitución de una demanda se produce a través de actos de identificación y subjetivación basados en la constitución de cadenas de equivalencia y de una articulación hegemonica. De ahí es posible concebir un punto nodal como productor de subjetividades e identidades colectivas, esto es: la constitución de sujetos políticos, evidentemente, en clave hegemonica.

En el capítulo “Identidad y hegemonía: el rol de la universalidad en la constitución de la lógicas políticas” en los diálogos con Butler y Žižek de *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Laclau sostiene que la categoría de hegemonía es útil para analizar el campo de la política en su constitución, y, asimismo, la constitución de sujetos políticos contemporáneos. En ese sentido, propone una radicalización en la que hay que remplazar el tratamiento puramente sociologista y descriptivo de las identidades colectivas que operan en las articulaciones hegemonicas por un análisis formal de las lógicas. Según Laclau:

El análisis formal y la abstracción son esenciales para el estudio de los procesos históricos concretos, no sólo porque la constitución teórica del objeto es el requisito de toda práctica intelectual que se precie de llamarse así, sino también porque la realidad social misma genera abstracciones que organizan sus propios principios de funcionamiento. Así, Marx, por ejemplo, demostró cómo las leyes *formales* y *abstractas* de la producción de las mercancías constituyen el núcleo del funcionamiento concreto real de las sociedades capitalistas. Del mismo modo, cuando tratamos de explicar la estructuración de los campos políticos mediante categorías tales como “lógica de equivalencia”, “lógica de diferencia” y “producción de significantes”, estamos intentando construir un horizonte teórico cuyas abstracciones no son abstracciones meramente analíticas sino *reales* de las cuales depende la constitución de identidades y articulaciones políticas. (Laclau, en: Butler et al. 2003: 57-58)

Para Laclau es necesario entender cómo operan las lógicas en la constitución de las identidades colectivas, como también en su disolución, y, asimismo entender las determinaciones formales de los espacios en los que se relacionan tales identidades. La importancia radica en que los sujetos son concebidos como una «subjetividad colectiva», la base para pensar y entender la construcción de sujetos políticos. La categoría de hegemonía genera de esta forma una apertura de lo político y lo social, a partir de un acto de subjetivación, e inaugura la posibilidad de disputa por el orden social. Para dar un sustento a ello, Laclau plantea que lo fundamental para comprender la constitución de los sujetos políticos en las operaciones hegemónicas es entender las lógicas de su constitución y disolución, y también, analizar las determinaciones formales de los espacios sociales en los que se interrelacionan. En este sentido, un referente será el término de «enemigo en común». El enemigo es general, y, sin embargo, sólo un sector particular (movimiento social) o una cadena de demandas, es capaz de enfrentarlo: “más que el ‘pueblo’ como un todo, es capaz de vencerlo; lo que sólo puede significar que la distribución de poder dentro del polo ‘popular’ es esencialmente desigual” (p. 59).

Laclau expone cuatro dimensiones donde operan las lógicas hegemónicas. La primera dimensión atañe a que “la desigualdad de poder es constitutiva de ella” (p. 59), afirmando que la distribución de poder desde un comienzo es ya desigual, y que se encuentra inmersa en una compleja relación entre universalidad y particularidad. Es decir, por un lado, un sistema de dominación (particular) siempre es óntico; sin embargo hay que considerarlo como «el enemigo en común de toda la sociedad». Por otro lado, la particularidad de este sector se torna un significativo vacío (simbólico) de algo inconmensurable a ella, y ésta es la imposibilidad que evita que la sociedad alcance su plenitud. Así, para Laclau ningún concepto es capaz de universalizarse completamente, por ende, se necesita de un significativo vacío que se universalice parcialmente. En segundo lugar, si existe un enemigo común, debe haber también una «voluntad en general». Es necesario tener presente que en la sociedad existe una pluralidad de grupos y demandas particulares, por lo cual, si va a haber “un sujeto de una cierta emancipación global, sujeto que es transformado en antagónico por el crimen general [enemigo en común], sólo podrá ser *políticamente constituido* por medio de la *equivalencia* de una pluralidad de demandas” (p. 60). Las particularidades se escinden, en consecuencia, a través de una cadena de equivalencia, de dimensión universalizante. En ese sentido, la particularidad de los objetivos está contaminada por la cadena de equivalencia que viene a representar.

A partir de esto, para Laclau la segunda dimensión de la relación hegemónica corresponde a que:

[...] hay hegemonía sólo si la dicotomía universalidad/particularidad es superada; la universalidad sólo existe si se encarna –y subvierte– una particularidad, pero ninguna particularidad puede, por otro lado, tornarse políticamente si no se ha convertido en el *locus* de efectos universalizantes. (p. 61)

La segunda dimensión conlleva una nueva problemática. Lo que es inherente a la relación hegemónica en la relación entre lo universal y lo particular es la «representación de una imposibilidad». El enemigo en común es objeto necesario para que haya una demanda en común que logre aglutinar los objetivos particulares y generales. De este modo, observamos que lo particular es posible porque la universalidad no puede ser representada directamente, vale decir, no hay un concepto en correspondencia con un objeto. Aunque la necesidad del objeto exige un cierto nivel de representación, la imposibilidad de éste siempre será una representación distorsionada. En consecuencia, el significante vacío en su particularidad asume una representación universal, a raíz de las relaciones hegemónicas. Lo importante de esto es tener en consideración en que cuanto más extensa sea la cadena de equivalencia que un sector particular represente y, cuanto más transforme sus objetivos en un «nombre» para la emancipación global, más indefinidos serán los vínculos entre ese nombre y el significado original específico, aproximándose cada vez más al status de significante vacío.

La tercera dimensión de la relación hegemónica alude a “que la producción tendencialmente de significantes vacíos que, mientras mantiene la inconmensurabilidad entre lo universal y particulares, permite que los últimos tomen la presentación del primero” (p. 62). Por ello, Laclau sostiene que la representación es constitutiva de toda relación hegemónica. Esta representación como tal, sólo es posible a partir de la mediación entre lo universal con lo particular, de esto depende que sea constitutiva. Así, la representación no puede ser total y transparente respecto de lo que representa. De este modo, para tener hegemonía hay que tener objetivos sectoriales de un grupo que actúen como el nombre de una universalidad que los trascienda. A la luz de esto, podemos pasar a la última de dimensión de la relación hegemónica.

La cuarta dimensión de «hegemonía» corresponde a “el terreno en el cual se extiende es el de la generalización de las relaciones de representación como condición de un orden social” (p. 63). Según Laclau, esto explica por qué la forma hegemónica de la política puede ser generalizada en las relaciones contemporáneas. En otras palabras, “como el descentramiento de las estructuras de poder tiende a aumentar, toda centralidad requiere que sus agentes estén constitutivamente sobredeterminados” (p. 63), es decir, que la representación siempre representa algo más que su identidad mera particular.

El filósofo argentino finaliza el análisis de la relación hegemónica en torno a la conformación de identidades colectivas con dos observaciones. En primer lugar, sostiene: la relación entre universal y particular como contenido ontológico y óntico estructuran la realidad social misma, y por ende, estructuran «la identidad de los sujetos políticos». En relación a esto, pretende establecer que la misma ausencia dentro de la estructura es el origen del sujeto, por lo cual, no hay simplemente posiciones de sujetos dentro de la estructura sino también sujeto como falta intentando llenar los quiebres estructurales. De este modo, Laclau no hable simplemente de «identidades», sino de «identificación».

En segundo lugar, Laclau sostiene reiteradamente que lo universal es un lugar vacío (falta) que puede ser llenada a través de lo particular. No obstante, a través de esa misma vacuidad se producen una serie de efectos de fijación/desfijación de las relaciones sociales, y esto se puede resumir en el supuesto laclausiano: un objeto imposible es al mismo tiempo necesario. Ahora bien, Žižek (2001) explicará de forma sintética el enfoque laclausiano de universalidad en torno a la categoría de hegemonía:

[...] lo universal es vacío, pero precisamente como tal está desde siempre lleno, es decir, hegemonizado por algún contenido particular, contingente, que actúa como su sustituto. En síntesis, cada universal es el campo de batalla de una multitud de contenidos particulares que luchan por la hegemonía. (Si el *cogito* privilegia tácitamente a los hombres, en tanto opuestos a las mujeres, este no es un hecho eterno inscrito en su naturaleza, sino algo que puede modificarse en la lucha por la hegemonía.) Esta tercera versión se diferencia de la primera por no hacer lugar a ningún contenido del universal realmente neutro y, como tal, común a todas sus especies (no podemos definir algunos rasgos comunes a todos los seres humanos en absolutamente la misma modalidad): todo contenido positivo del universal es el resultado contingente de una lucha por la hegemonía; en sí mismo, el universal está absolutamente vacío. (p. 114)

En consecuencia, la imposibilidad de la sociedad se evidencia en que la desigualdad de poder en las relaciones sociales es constitutiva. Hay hegemonía sólo si se traspasa la dicotomía universalidad/particularidad, vale decir: la universalidad sólo es posible si se encarna en una particularidad y la subvierte. Ninguna particularidad puede convertirse, sin embargo, en un *locus* universal completo. Es por esto que la hegemonía como tal necesita de significantes vacíos que asuman el carácter parcial de universalidad, lo que significa que el terreno de la categoría de hegemonía en Laclau se extiende a las relaciones de representación como condición de la constitución del orden

social y de los sujetos políticos.

5. A modo de cierre

La categoría la hegemonía en Laclau puede integrarse a distintos campos de la investigación y reflexión política, a partir de la heterogeneidad de sus elementos. Desde nuestra perspectiva, la hegemonía es un concepto analítico fundamental para atisbar un futuro posible donde podamos enfrentarnos con herramientas de transformación y cambio social.

Sí pretendemos construir una subjetividad colectiva que dé paso a la constitución de sujetos políticos, necesariamente tenemos que tener en cuenta, los procesos de identificación y las articulaciones hegemónicas, puesto que esto nos permitirá cuestionar el orden (la estructura) social a través de nuevas decisiones políticas. En este sentido, el orden social, no puede considerarse como un espacio clausurado, sino como un campo abierto donde se confrontan antagonismos sociales. Asimismo, tenemos que tener en cuenta que los procesos de subjetivación están vinculados a procesos de dislocación, lo que nos permite cuestionar espontaneidad del orden social y dilucidar la pluralidad de conflictos contingentes. Esto tiene por consecuencia que se abran campos de disputa en momentos de politización de los movimientos sociales (una manifestación que se hace contingente en torno a una demanda particular o general) en su indeterminación colectiva por la disputa en el orden social. De este modo, las subjetividades, al estar atravesadas por la hegemonía, pueden construir nuevos espacios a partir de articulaciones que se establecen en torno a un punto nodal, constituyéndose alrededor de una subjetividad colectiva en espacios que permitan avanzar en la lucha por la transformación social.

Ahora bien, la constitución de sujetos políticos necesariamente tiene que rearticular una subjetividad colectiva en torno a un punto nodal, el cual opere como una desnaturalización de los sentidos hegemónicos. Allí reside la relevancia de la identificación, siguiendo a Laclau, puesto que el sujeto sólo puede constituirse como una identidad a través de actos de identificación, y, por lo cual, toda identificación/decisión presupondrá un acto de poder. Sostiene Laclau (2000): “Estoy *condenado* a ser libre, pero no, como los existencialistas afirman, sino porque tengo una identidad estructural *fallida*. Esto significa que el sujeto parcialmente se autodetermina” (p. 60).

La categoría de hegemonía es una lógica para pensar la política, un posible referente para hacer política. Siguiendo a Benjamín Arditi (2010), podemos sostener que la trayectoria conceptual de la categoría de hegemonía en *Hegemonía y estrategia socialista* oscila entre un movimiento ontológico y óntico:

Las articulaciones de tipo hegemónicas podrán ser contingentes, pero la forma hegemónica termina siendo necesaria. Con ello los autores [Laclau y Mouffe] han desplazado el concepto y la práctica del plano óntico al ontológico: la hegemonía es algo que atañe al ser de la política. (p. 165)

El concepto de hegemonía opera en la constitución de sujetos políticos a partir de demandas de un sector particular, que se extiende a través de una cadena de significantes en un espacio que alberga otras demandas de carácter heterogéneo, y donde es posible observar actos de identificación subjetiva. La constitución de una demanda de cierto sector social presupone actos de identificación y subjetivación. Por ello, cuando las identidades logran conformar una colectividad más amplia, en este punto la demanda puede establecerse en torno a un punto nodal a través de una cadena equivalencial, y, asimismo, a través de una articulación hegemónica que produzca efectos universalizantes.

Así, desde nuestra perspectiva, el gran aporte de la categoría de hegemonía laclausiana consiste en pensarla de forma estratégica, es decir, como una herramienta teórica y práctica en el campo de la acción y el debate políticos. La categoría actúa en su dimensión óntica, y supone una radicalización del concepto de hegemonía en la tradición marxista, como base para pensar procesos de dominación/subordinación y resistencia política. Tanto los elementos marxistas, post-estructuralistas, deconstructivistas como psicoanalíticos, permitieron sofisticar los procesos hegemónicos en las relaciones sociales. De este modo, sostenemos que la apuesta laclausiana fue la disputa por la elaboración de un discurso político hegemónico, entendiendo la categoría como un concepto para pensar la constitución de sujetos políticos y, por qué no, de la política.

Concluyendo, es necesario tener presente que la constitución de sujetos políticos es un campo no clausurado. Se requiere a la par de un análisis exhaustivo de los procesos de subjetivación política, a partir de los actos de identificación, del examen del orden social y de los proyectos hegemónicos y contra-hegemónicos. Por lo cual, si la teoría de la hegemonía constituye una herramienta analítica para analizar la política contemporánea, ello nos despierta más interrogantes que respuestas, nos abre más horizontes reflexivos, que clausuras de sentido. No obstante, podemos sintetizar que la categoría de hegemonía puede ser comprendida como método heurístico para analizar los procesos de subjetividades políticas contemporáneas.

Referencias bibliográficas

Alemán, Jorge. *Para una izquierda lacaniana... Intervenciones y textos*. Buenos Aires, Grama, 2009

Aalthusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2011.

Balsa, Javier, “Aspectos discursivos de la construcción de la hegemonía”, *Identidades*, n. 1, año 1, diciembre 2011, pp. 69-90.

Balsa, Javier, “Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía”, *Revista Theomai*, Estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo, n. 14, segundo semestre 2006, pp. 16-36.

Balsa, Javier, “Notas para una definición de la hegemonía”, *Nuevo topo*, n. 3, septiembre-octubre 2006, pp. 145-166.

Borón, Atilio y Cuellar, Óscar. “Apuntes críticos sobre la concepción idealista de la hegemonía”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, Año XLV. Vol. 1983, pp. 1143-1177.

Biglieri, Paula y Perelló, Gloria. *Los usos del psicoanálisis en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau*. Buenos Aires, Grama, 2012.

Butler, Judith; Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Critchley, Simon y Marchart (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008.

Dallmyr, Fred. “Laclau y la hegemonía. Algunas advertencias (pos) hegelianas”, en: CRITCHLEY, Simon y MARCHART (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 55-76.

Derrida, Jacques. “Firma, acontecimiento, contexto”, en: *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra, 2003.

Errejón, Íñigo y Mouffe, Chantal, *Construir pueblo; hegemonía y radicalización de la democracia*, Madrid, Icaria, 2015.

Geras, Norman. “Postmarxism?”, en: *New LeftReview*, 163, mayo-junio, 1987.

Gramsci, Antonio. *Antología*. Buenos Aires, Trad. Manuel Sacristán. Siglo XXI, 1970.

_____. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.

Grosso, Alejandro. “Tres versiones contemporáneas de la comunidad: Hacia una teoría política post-fundacionalista”, en: *Revista de Filosofía y Teoría Política*, núm. 42, 2011, pp. 49-68.

Glynos, Jason y STAVRAKAKIS, Yannis. “Encuentros del tipo real. Indagando los límites de la adopción de Lacan por parte de Laclau”, en: Critchley, Simon y Marchart (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 249-269.

Harnecker, Marta. *Conceptos elementales del materialismo histórico*, México D.F, Siglo XXI, 2005.

Howarth, David. “Hegemonía, subjetividad política y democracia radical”, en: Critchley, Simon y Marchart (comp). *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 317-347.

Kohan, Néstor. “La herencia del fetichismo y el desafío de la hegemonía en una época de rebeldía generalizada”, en: *Revista Utopía y praxis latinoamericana*. vol. 10, núm. 29, Universidad del Zulia, Venezuela, 2005, pp. 79-102.

Lacan, Jacques. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós, 1987.

Laclau, Ernesto. “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política”, en: LABASTIDA, Julio (coord.) *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México. Siglo XXI, 1985.

_____. “Discurso”. Trad. Daniel G. Saur, en Goodin Robert y Philip Petit (ed.) *The Blackwell companion to contemporary political thought*. The Australian National University, Philosophy Program, 1993.

_____. *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel, 1996.

_____. “Deconstrucción, pragmatismo y hegemonía”, en: *Deconstrucción y pragmatismo*, Mouffe, Chantal. (comp.). Buenos Aires: Paidós, 1998., pp. 97-136.

_____. *Nuevas reflexiones acerca de la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

_____. “Catácrisis y metáfora en la construcción de la identidad

colectiva”, en: *Phroónesis. Revista de filosofía y cultura democrática*, Año 3, núm. 9, 2003. Disponible en: http://www.geocities.com/epai_insti/Catacre-sisymetafora.doc

_____. *La razón populista* (2004). Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005.

_____. “Por qué construir un pueblo es la tarea principal de la política radical”, en: *Cuadernos del CENDES*, vol. 23, núm. 62, mayo-agosto, 2006, pp. 1-36.

_____. “Laclau en debate: postmarxismo, populismo, multitud y acontecimiento”, en: *Revista de Ciencia Política*, vol. 29, núm. 3, 2009, pp. 815-828.

_____. “Post-marxismo, discurso y populismo”. Mauro Cerbino, en: *Revista Íconos*, núm. 44, Quito, sept, 2012, pp.127-144.

_____. *Los fundamentos retóricos de la sociedad*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.

Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.

Martínez Olguín, Juan José, “The hegemonic discourse of democracy interrogated: an approach through post- Marxist’s thought”, Paper for the 22nd World Congress of Political Science, Madrid, Spain, July 8 to 12, 2012, panel: “The rhetorical dimension of democracy”, pp. 1-8.

Mouffe, Chantal. *El retorno de lo político*. Barcelona, Paidós, 1999.

_____. *En torno a lo político*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.

_____. *La paradoja democrática*. Barcelona, Gedisa, 2003.

Nasio, Juan David. *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Barcelona, Gedisa, 1992.

Retamozo, Martin. “Tras la huella de Hegemón. Usos de hegemonía den la teoría política de Ernesto Laclau”, en: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamérica y Teoría Social*, Año 16. N°55, 2011, pp. 39-57.

Retamozo, Martín y Stoessel, Soledad. “El concepto de antagonismo en la teoría política contemporánea”, en: *Estudios Políticos*, 44, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, 2014, pp. 13-34.

Rush, Alan. “Marxismo y Posmarxismo. Polémica Laclau-Mouffe/Geras”, en: *Revista Herramienta*, núm. 18, 2001.

Stoessel, Soledad. “Las categorías de hegemonía, antagonismo y populismo en la teoría política contemporánea. Una aproximación desde la obra post-marxista de Ernesto Laclau”, en: *Revista Internacional de Filosofía Iberoamérica y Teoría Social*, Año 19. N°64, 2014, pp. 13-31.

Veltmeyer, Henry. “El proyecto postmarxista: aporte y crítica a Ernesto Laclau”, en: *Revista Theomai. Estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo*, núm. 14, 2006, pp. 1-15.

Waiman, Javier, “Más allá de los límites. Repensando la relación entre hegemonía y democracia”, *Pensar. Epistemología y Ciencias Sociales*, n. 8, 2013, pp. 1-20.

Žižek, Slavoj. “Más allá del análisis del discurso”, en: LACLAU, Ernesto. *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2000.

_____. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Barcelona, Paidós, 2001.

_____. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

Autonomía y democracia en Cornelius Castoriadis

Autonomy and democracy Corneluis Castoriadis

Carlos Riveros Palavecino
Universidad Alberto Hurtado, Chile^φ
criverospalavecino@gmail.com



Recepción: 04-09-2017 **Aceptación:** 28-11-2017

Resumen: En el presente texto se desarrollan los fundamentos de la autonomía social de acuerdo con lo expuesto por Cornelius Castoriadis, llegando a explicitar que gran parte de las formas sociales contemporáneas responden, más bien, a una heteronomía social y que el legado griego de la democracia ateniense de la época antigua, constituye una superación de aquellas formas heterónomas. De esta manera se pone de manifiesto la relación entre la autonomía como tal y la democracia.

Palabras clave: autonomía – democracia – significación – imaginaria social – heteronomía – sociedad

Abstract: In this text the foundations of social autonomy as disclosed by Cornelius Castoriadis are developed, reaching to explain that much of contemporary social forms respond to a social heteronomy and the Greek legacy of Athenian democracy in ancient times, it is an overcoming of those heteronomous forms. Thus, it is revealed the relationship between democracy and autonomy as such.

Keywords: autonomy – democracy – social imaginary – significance – heteronomy – society

^φ Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile, año 2011. Estudiante de posgrado en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado (Chile), actualmente investiga el pensamiento de los pueblos mapuches del sur con la Universidad de los Lagos, sede Chiloé, y el Consejo Mayor de Caciques Williche de Chiloé.

El presente trabajo pretende explicitar la íntima relación que existe entre la noción de autonomía y la de democracia de acuerdo con las ideas de Cornelius Castoriadis. En efecto, si entendemos que autonomía (en griego: *αὐτονομία*), de acuerdo a su articulación etimológica, se compone de *αὐτο* (auto) y *νόμος* (nomos), lo cual alude a un darse la ley uno mismo, logramos concebir su relación con la democracia si entendemos a ésta, tal como lo detallaremos más adelante, como el sistema político de una colectividad que es capaz de auto-organizarse ella misma, con la capacidad de poner en tela de juicio e ir rearticulando o reformulando cada vez la legalidad con la cual se organiza. Autonomía y democracia, entonces, tienen que ver con el hecho de poner la ley uno mismo, mejor dicho, y como explicitaremos a continuación, con el hecho de que una sociedad sea capaz de poner ella misma la ley con la cual se autorregula. Pero, y a pesar de que de acuerdo con Castoriadis toda sociedad es en última instancia una sociedad autónoma (ya que a ninguna sociedad le ha sido dada la ley desde el exterior de sí misma)¹, no por ello toda sociedad es democrática. La democracia consiste más bien en el hecho de que la sociedad en cuestión sea consciente de que es ella misma quien se auto-organiza, que es ella misma quien pone la ley. Tiene que ver con una toma de consciencia y una educación (*παιδεία*)². En este sentido, podríamos decir, la democracia tiene que ver con la autonomía como tal, y todo sistema político distinto a ella, vale decir, todo sistema político que no se articule a partir de la conciencia colectiva de que es ella misma quien pone la ley y puede, por lo mismo, volver a formularla, reviste la forma de una sociedad heterónoma. Una sociedad heterónoma, como dice Castoriadis, es aquella que pone la ley de una vez y para siempre. No permite (a través de mecanismos institucionales) la reformulación y la nueva puesta en escena de otras leyes. La sociedad autónoma democrática, por el contrario, adquiere la forma de una apertura: es capaz de poner en tela de juicio las leyes puestas y volver a reformularlas, o simplemente crear otras nuevas.³

La heteronomía, entonces, tiene que ver con el hecho de que una vez puesta una ley por la sociedad queda esa ley instalada, de manera incuestionable,

1.- Cf. "Pero la sociedad (y la significación) no "tiene" otro origen, otro fundamento, otra causa, otro fin, que ella misma. La sociedad es su propio origen y éste es el sentido de la autocreación; no tiene su origen verdadero y esencial en alguna otra cosa exterior a sí misma y no tiene otro fin que su propia existencia como sociedad que se fija esos fines" (Castoriadis, 2005e: 180).

2.- Cf. "Pero esa *paideia* no es principalmente una cuestión de libros ni de fondos para las escuelas. Significa en primer lugar y ante todo cobrar conciencia del hecho de que la polis somos también nosotros y que su destino depende también de nuestra reflexión, de nuestro comportamiento y de nuestras decisiones; en otras palabras, es participación en la vida política" (Castoriadis, 2005a: 123).

3.- Sobre la distinción entre cerco (heteronomía) y apertura (autonomía), vid. Castoriadis, 2005c: 76.

de una vez y para siempre. Si es que sufre cambios lo son más bien a partir de un grupo reducido de “representantes” más que de manera consciente o participativa de toda la comunidad.⁴ Esta heteronomía tiene que ver con el ocultamiento de la autoinstitución de la sociedad.

La sociedad es autocreación, su institución es autoinstitución hasta ahora autoocultada. Esta autoocultación es precisamente la característica fundamental de la heteronomía de las sociedades. En las sociedades heterónomas, es decir, en la inmensa mayoría de las sociedades que existieron hasta ahora – esto es, casi todas – encontramos (institucionalmente establecida y sancionada) la representación de una fuente de institución de la sociedad que está fuera de la sociedad: los dioses, Dios, los antepasados, las leyes de la naturaleza, las leyes de la razón, las leyes de la historia, En otras palabras, encontramos la representación impuesta a los individuos de que la institución de la sociedad no depende de ellos, de que los individuos no pueden establecer ellos mismos su ley – pues esto es lo que quiere decir autonomía –, sino que la ley está ya dada por algún otro o alguna otra entidad. Hay pues autoocultación de la autoinstitución de la sociedad y esto forma parte de la heteronomía de la sociedad. (Castoriadis, 2005d: 138)

La heteronomía de la sociedad consiste en que ésta, a través de instituciones y sus mecanismos, pretende mostrar que la ley que la rige no puede ni debe ser modificada, o cambiada por otra, ya que corresponde con causas exteriores a la sociedad en relación con cuestiones que son inexpugnables, por ejemplo, leyes de la economía, leyes de la historia, leyes biológicas, leyes divinas, etc. La heteronomía social, por lo tanto, tiene que ver con una especie de determinismo causal: dadas ciertas leyes sólo son posibles otras leyes determinadas que dan cuenta de efectos determinados. El caso más evidente de sociedad heterónoma es aquella que basa sus leyes en la religión: dada la ley divina, el orden social debe corresponder con ella. Si se da el caso, en esa sociedad, de cuestionar esa ley (basada en la ley divina) se sufren las consecuencias (Cf. Castoriadis, 2005e: 189). Otro ejemplo es el de una sociedad que pretende organizarse a partir de supuestas leyes de la historia. Una sociedad que crea, por ejemplo, que la industrialización llevaría, si o si, a una revolución del proletariado. A este respecto Castoriadis señala, que más que el hecho de que la revolución proletaria sea un efecto necesario e insoslayable de causas determinadas corresponde a un acontecimiento que sólo puede ser alcanzado a través de la organización de los trabajadores atendiendo y luchando con la coyuntura histórica. El socialismo, dice, más que ser el resultado necesario de la historia es un hecho que sólo se consigue a

4.- Esto último lo detallaremos al final de este trabajo.

través de la creación de estrategias por parte de los trabajadores.⁵

En general, la sociedad heterónoma es aquella que oculta el hecho de que toda sociedad es autoinstitución, autocreación y autolegislación. Es una sociedad que muestra que su ley es efecto necesario de causas insoslayables que son externas a la sociedad misma. Pero, y aquí viene el postulado fundamental de Castoriadis, ninguna sociedad puede organizarse sólo en consideración a estas leyes extrasociales, como si una sociedad fuese sólo el resultado de elementos preexistentes a ella misma.⁶ No podríamos decir, por ejemplo, que una sociedad es sólo el resultado del intento de satisfacer todas las necesidades biológicas básicas (si fuese así, la sociedad se derrumbaría, pues muchos mueren de hambre, muchos de sed, etc.), tampoco podemos decir que una sociedad es sólo el resultado de leyes físicas, económicas o geográficas. Aunque estas leyes sí entran en consideración a la hora de organizar y legislar una sociedad, no podemos decir que son las más determinantes, ni siquiera en última instancia.⁷ Una sociedad, por lo tanto, sea la que sea, y en la época que sea, no se articula solamente en consideración a cuestiones que podrían ponerse sobre ella, como leyes insoslayables. Castoriadis, por ejemplo, en relación con la sociedad ateniense antigua, da cuenta de que no se podría pensar en su organización sólo considerando cuestiones geográficas (que, por ejemplo, el hecho de que Atenas esté distanciada de otras ciudades, y ella misma en su interior, por una cantidad considerable de montañas, pudiese dar cuenta del orden social que poseían), ni tampoco considerando cuestiones de índole biológica o física. Si los atenienses fueron en un momento defensores de la democracia fue porque crearon significaciones imaginarias que condujeron a ello (entre ellas, que el ser del mundo es un indeterminado (*ἄπειρον*) y que por lo tanto no hay leyes fijas (determinadas) con las cuales organizar el mundo, sino que más bien los hombres deben ser capaces de organizarlo por ellos mismos)⁸. Estas concepciones del mundo

5.- Cf. Castoriadis *Le contenu du socialisme* (1955): "El socialismo no puede ser el resultado fatal del desarrollo histórico ni la violación de la historia por parte de un grupo de superhombres ni la aplicación de un programa proveniente de una teoría verdadera en sí: debe ser la puesta en marcha de la actividad libremente creadora de las masas oprimidas, florecimiento que se hace posible por el desarrollo histórico y que la actividad de un partido que tenga esta teoría como fundamento puede *facilitar* enormemente" (citado en Poirier, 2006: 43).

6.- Cf. "Si los estructuralistas tuvieran razón; si – como ha dicho Lévi-Strauss en *Raza e historia*, por ejemplo – las distintas sociedades humanas no son más que combinaciones diferentes de un número discreto de elementos invariables, entonces los estructuralistas deberían ser capaces de generar de inmediato, aquí y ahora, todos los tipos posibles de sociedad humana, como un geómetra puede generar los cinco poliedros regulares y demuestra que no pueden existir otros. Nunca nadie ha hecho esto, ni nadie lo hará jamás" (Castoriadis, 1997: 134-135).

7.- Cf. "Las coacciones impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo nos ofrece una parte esencial de nuestra comprensión de dicha organización. Pero lo que el mundo físico como tal impone o veda insuperablemente a la sociedad – a todas las sociedades – es por entero trivial y no nos enseña nada" (Castoriadis 2005c: 71).

8.- Para la relación entre filosofía, política, y la concepción griega del mundo vid. Castoriadis

que constituyeron a la Atenas antigua no pudieron ser determinadas por leyes extrasociales sino que, más bien, por la sociedad misma. Volveremos a tratar esto con más detalle. Por ahora cabe quedarse con el hecho de que ninguna sociedad se articula, o se organiza, sólo en consideración a cuestiones que podrían estar fuera de ella. Una sociedad se organiza en base a lo que ella misma crea. Esto tiene que ver con un hecho que es verificable de manera empírica a través de la historia: la historia es realización de novedades. Nuevas leyes, nuevas maneras de concebir el mundo, nuevas organizaciones sociales aparecen a lo largo de la historia. Si las causas fuesen siempre las mismas (elementos preexistentes a la sociedad regidos por leyes determinadas) los efectos no podrían ser distintos (no podría explicarse lo nuevo a partir de lo mismo). Como dice Castoriadis, “ni necesidades biológicas “permanentes” ni “pulsiones”, ni “mecanismos” o “deseos” psíquicos eternos pueden dar cuenta de la sociedad y de la historia. Causas constantes no podrían producir efectos variables” (Castoriadis, 2005c: 67). La historia ha mostrado que a lo largo de ella las distintas sociedades se han articulado a través de cada vez nuevas y diferentes concepciones de mundo y de organización. Una explicación determinista (que dé cuenta de causas determinadas) del orden social no puede dar cuenta de ello. Nicolas Poirier en su texto sobre Castoriadis lo dice de la siguiente manera:

El hecho de que no se pueda explicar la historia de las sociedades a partir de una relación necesaria de causa y efecto, no se debe de manera alguna a la complejidad del objeto estudiado, sino a su propia naturaleza; en otras palabras, no hay allí un problema epistemológico – producto de la imposibilidad de explicar la historia como un sistema de causas y efectos estrictamente determinados, puesto que las “mismas” causas no producen los “mismos” efectos y no existen, por consiguiente, en la historia causas exactamente idénticas – sino una cuestión ontológica: en la historia se generan novedades, es decir, acontecimientos totalmente imprevisibles. Pensada como corresponde, la historia sería en el fondo autocreación. (Poirier, 2006: 61)

Una sociedad es capaz de autodeterminarse, vale decir, de darse ella misma la ley, con independencia de leyes que pudieran estar por sobre, o fuera de ella, porque es capaz de crear nuevas leyes. Crear en el sentido más riguroso del término: creación de nuevos *eidos*, no imitación de ellos. Creación de nuevas concepciones de mundo y de nuevas organizaciones, en rigor, creación de un mundo⁹. Pero ¿en qué sentido una sociedad puede ser creación de un

(2005a: 114): “la creación de la democracia y de la filosofía, y de su vínculo, tiene una precondición esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo de lo imaginario griego”. Volveremos a esto con más detalle.

9.- Cf. “Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese “sistema de interpretación”, ese mundo

mundo y no solamente imitación o efecto pasivo de éste?

De la misma manera en que, como lo ha explicitado el biólogo chileno Francisco Varela, con quien Castoriadis mantuvo correspondencia (vid. Castoriadis 2002: 87 y ss.), un ser vivo crea su propio mundo en el sentido en que interpreta, o diferencia, objetos que efectivamente existen en el mundo, de acuerdo con la relevancia que tienen para él en relación con su subsistencia y las exigencias del contexto en que habita, la sociedad crea su propio mundo en relación con las significaciones imaginarias sociales que ella misma crea. Varela, por ejemplo, refiriéndose a la cognición, y en relación con la teoría de la enacción que él desarrolla, da cuenta de que el conocer no implica una representación de un mundo ya dado, como si la representación fuese una especie de reflejo del mundo y nada más, sino que, más bien, el conocer implica un hacer emerger un mundo en relación a lo que vayamos considerando como relevante para nosotros, como especie, de acuerdo a requerimientos contextuales e históricos¹⁰. No se conoce el mundo tal cual es sino que, más bien, tal como lo vamos constituyendo históricamente. De la misma manera, una sociedad no se organiza en relación a lo que un mundo tal cual es le vaya exigiendo, como si la sociedad fuese un mero efecto pasivo de constricciones del mundo relacionadas con leyes de la física, la biología, etc., sino que, más bien, la sociedad crea su propio mundo de acuerdo a lo que Castoriadis denomina las *significaciones imaginarias sociales*, que vendrían siendo como el “sistema de interpretación” que cada sociedad tiene del mundo, aunque, en rigor, *son* el mundo en que vive cada sociedad. No hay un mundo como tal y, por otro lado, las significaciones imaginarias sociales. Éstas, más bien, constituyen, de manera ontológica, lo que es el mundo. Dictan lo que es o no es, lo que es relevante o irrelevante, lo que tiene sentido o lo que carece de sentido¹¹.

Toda sociedad (como todo ser vivo o toda especie viva) instaure, crea su propio mundo en el que evidentemente ella está incluida. Lo mismo que en el caso del ser vivo, es la “organización” propia de la sociedad

que ella crea” (Castoriadis, 2005c: 69)

10.- Cf. “Precisamente la mayor capacidad de la cognición viviente consiste en gran medida en plantear las cuestiones relevantes que van surgiendo en cada momento de nuestra vida. No son predefinidas sino enactuadas: se las hace emerger desde un trasfondo, y lo relevante es aquello que nuestro sentido común juzga como tal, siempre dentro de un contexto.” (Varela, 2002: 89). También Cf. “Ante todo quería demostrar que si el pivote de la cognición es su capacidad para hacer emerger significados, la información no está preestablecida como orden dado, sino que implica regularidades que emergen de las actividades cognitivas mismas” (Ibid. 120).

11.- Cf. “La institución del mundo común es necesariamente en cada momento institución de lo que es y no es, de lo que vale y no vale, así como de lo que es factible o lo que no es, tanto “fuera” de la sociedad (relativamente a la “naturaleza”) como “dentro” de ella. En tanto tal, debe necesariamente ser para la sociedad también “presencia” del no ser, de lo falso, de lo ficticio, de lo simplemente posible, pero no efectivo. Mediante la sinergia de todos estos esquemas de significación es como se constituye la “realidad” para una sociedad dada” (Castoriadis, 2013: 573).

(significaciones e institución) lo que define, por ejemplo, aquello que para la sociedad considerada es “información”, el “pero”, el “valor” y el “sentido” de la información; o lo que define el “programa” de elaboración de una información y el programa de respuesta a esa información dada, etc. En suma, es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es “real” y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido. La hechicería era real en Salem hace tres siglos y aún más. “El Apolo de Delfos era en Grecia una fuerza tan real como cualquier otra.” (Marx). Sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad “contiene” un sistema de interpretación del mundo; y aún aquí el término “interpretación” resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. (Castoriadis, 2005c: 69)

La sociedad, entonces, no se organiza única y fundamentalmente en función de exigencias que serían propias de un mundo preexistente o preestablecido. No existe una causa externa a la sociedad misma, sino que ella es su propia causa. Así como el ser vivo vuelve significante aquello que es relevante para él en un determinado momento de su historia, la sociedad dota de significado todo aquello que ella misma considera como relevante (o irrelevante) de acuerdo con la construcción de mundo que haya articulado. Este mundo que la sociedad crea no es el mero reflejo de un mundo preexistente, sino que es el entramado de significaciones imaginarias sociales que la misma sociedad crea. El mundo, con sus relaciones, tiene como base el magma de significaciones, y todas las relaciones de significado que aquel conlleva. Un magma es la organización de las significaciones imaginarias que constituyen una sociedad cuyo orden no está dado por el mundo mismo, sino que, más bien, por las significaciones mismas. En un magma, una significación imaginaria no tiene como fundamento un objeto o un hecho del mundo que estuviese dado de antemano y respecto del cual sólo sería una especie de reflejo. En un magma, una significación siempre remite como fundamento a otra significación¹².

Así, las significaciones imaginarias sociales propias de una sociedad dada nos presentan un tipo de organización desconocido en otros dominios. Llamo magma a ese tipo de organización. Un magma contiene conjuntos – y hasta un número definido de conjuntos –, pero no es reducible a conjuntos o a sistemas de conjuntos por ricos y complejos

12.- Cf. “En el magma de mis representaciones, yo no puedo separar rigurosamente aquellos que “se refieren a mi familia” y otras representaciones. (En otras palabras, en las representaciones que en el primer momento “no se refieren a mi familia” se origina siempre por lo menos una cadena asociativa que conduce a “mi familia”. Esto equivale a decir que una representación no es un “ser distinto y bien definido”, sino que es todo aquello que ella acarrea consigo” (Castoriadis, 2005f: 201).

que éstos sean. (Este intento de reducción es la empresa sin esperanza del funcionalismo y del estructuralismo, del causalismo y del finalismo, del materialismo y del racionalismo en la esfera historicosocial. Castoriadis: 2005c: 72).

Las significaciones imaginarias sociales, que son aquellas que permiten organizar un mundo, no tienen como fundamento un mundo u objetos preexistentes e indiferentes a ellas. Adelanto eso sí que, para evitar malentendidos, no es que la totalidad de las significaciones imaginarias sociales no tengan como base un mundo relativamente determinado y, por así decirlo, constituido con independencia del ojo humano que lo hace emerger de determinada manera. Existen, como veremos más adelante, dos dimensiones que articulan a estas significaciones, una conjuntista-identitaria (o ensídica) que tiene que ver con un mundo relativamente determinado con independencia del devenir historicosocial, y otra dimensión propiamente imaginaria que, como detallaremos a la brevedad, determina en última instancia a la primera. Pero vayamos de a poco, preguntémonos por ahora, ¿en qué consisten estas significaciones imaginarias sociales que constituyen el mundo en que habita cada sociedad?

Las significaciones imaginarias sociales son aquellas con que cada sociedad concibe y habita el mundo. Se trata de lo que cada sociedad entiende, por ejemplo, por Estado, por justicia, por virtud, por pecado, etc. Son significaciones con las cuales cada sociedad se organiza. Lo que signifique lo justo, por ejemplo, en cada sociedad viene más bien determinado por la construcción de mundo que la sociedad en cuestión haya creado más que por dictámenes del mundo mismo, o de alguna ley que venga desde el exterior de la sociedad¹³. Pero también se trata de significaciones como hombre o mujer, padre o madre. Estas significaciones no vienen determinadas de antemano para cada sociedad sino que son ellas mismas quienes las van creando. Una mujer musulmana, por ejemplo, dice Castoriadis, difiere de una mujer norteamericana en nuestros días, no tanto por cuestiones de orden biológico, o de orden racial (aunque sí haya de hecho diferencias de ese tipo). Las diferencias más determinantes entre una y otra son más bien en relación a qué función cumple cada una en su determinada sociedad o, más bien, cómo es que cada una concibe su existencia, y articula su existencia, en función al entramado de significaciones y de normas que contiene la sociedad en que hab-

13.- Salvo el caso de la religión que pretende mostrar que la ley (divina) viene dada desde afuera de la sociedad. Esta concepción de la ley, que es heterónoma, como explicábamos más arriba, consiste en la ocultación del hecho de que cada sociedad es autoinstitución, creación de ella misma por sí misma. Cf. a este respecto: "La religión niega lo imaginario radical y pone en su lugar una creación imaginaria particular. Vela el enigma de la exigencia de la significación – que hace nacer la sociedad – atribuyendo a la sociedad misma una significación que le vendría de otra parte" (Castoriadis, 2005e: 189).

ita. No se trata de diferencias que remitan a un orden “real” o “determinado”, como sí podrían serlo las diferencias biológicas o raciales entre cada una, sino que más bien son diferencias de orden imaginario. Imaginario porque la distinta función, o el distinto modo de habitar y concepción de mundo y de sí misma que posee cada una de esas dos mujeres no responde tampoco a una cuestión “racional”. Si lo pensamos bien, no hay razones de fondo para que una mujer musulmana actúe y viva de tal manera, como tampoco hay razones de fondo para que una mujer norteamericana lo haga a su modo. No hay razones de fondo porque perfectamente podrían ser, habitar, vivir de otra manera¹⁴. Pero también, y de manera más fundamental, no hay razones de fondo porque la razón misma está bajo la dirección de la imaginación, como lo veremos más adelante. La mujer musulmana y la mujer norteamericana difieren en su vida y concepción del mundo porque son productos de instituciones distintas de sociedades diferentes. Responden a un distinto imaginario. A otro magma de significaciones. Lo mismo ocurre con el caso de significaciones como la virtud, por ejemplo. Si pensamos en la Esparta antigua, virtuoso sería aquel que es un buen guerrero y, como dice Castoriadis en uno de sus textos, la madre de este guerrero se sentiría orgullosa de que su hijo dé la vida por su patria. En una sociedad distinta, el Chile de hoy, por ejemplo, virtuoso sería, sin duda, otra cosa. Más notorio es el caso de la significación relacionada con lo bueno (o lo malo). Lo bueno no vendría dado por el mundo como tal, sino que siempre responde a una construcción social. En este caso es más evidente su constitución imaginaria. Por esta razón es que, como podremos vislumbrar mejor más adelante, lo bueno para una sociedad puede ser a veces malo para otra, siendo que supuestamente vivimos en el mismo mundo. Las significaciones imaginarias sociales son, en el fondo, la concepción y el modo de habitar que cada sociedad tiene de su mundo. Digo, *su* mundo porque, como ya podemos advertir, cada sociedad concibe y habita un mundo distinto. Mundo que no está determinado en última instancia por cuestiones de índole geográfica, demográfica, o incluso económica (aunque este orden de determinaciones sí influye en la constitución de una sociedad, pero no de manera fundamental, por ello prefiero referirme a ellas como “condiciones” más que “determinaciones”) sino que, más bien, por la creación de significaciones que cada sociedad instituye. Si el mundo de un pueblo mapuche difiere, por ejemplo, acá en Chile, del mundo de un occidental, no es tanto porque ese pueblo haya por mucho tiempo habitado en un entorno rodeado de araucarias, de grandes ríos, de mucha lluvia, como sí lo es porque poseen una concepción del mundo distinta. Para un mapuche, por ejemplo, un río tiene alma.¹⁵ Para un occidental, un río puede ser una fuente de energía eléctrica o de bebestible, pero no lo concibe con un alma, con

14.- Claro está, en caso de que cambie el ser de la sociedad en que habitan. Ser social cuyo fundamento tampoco es racional, sino que, más bien, imaginario.

15.- Cf. Nanculef.(2016: 29)

vida propia. Lo mismo en ciertos pueblos de Oriente, las vacas para ellos son sagradas. Para un occidental, en cambio, pueden ser un mero medio de consumo de proteínas, pero, por mucho que alguien sea animalista y cuide de la vida de los animales, es difícil que, con la concepción occidental de mundo, considere a la vaca como sagrada. Como podemos ver, la concepción de mundo de una sociedad y de otra difiere no tanto por el objeto o el mundo que tienen en frente, sino que, más bien, por las significaciones imaginarias que la misma sociedad instituye.

Semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, polis, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc., pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad. Más allá de definiciones puramente anatómicas o biológicas, hombre, mujer e hijo son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso. Un hombre romano, una mujer romana eran algo totalmente diferente del hombre norteamericano y de la mujer norteamericana de hoy. (...) Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación. (Castoriadis, 2005c: 68)

Se trata de significaciones imaginarias porque, como veíamos más arriba, no tienen como fundamento un elemento "real" o "racional" sino que más bien una creación¹⁶, y son sociales porque sólo pueden ser validadas como tales si son encarnadas por instituciones. Instituciones son, en su sentido más amplio, normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos, modos de resolver cosas y de hacer cosas (cf. Castoriadis, 2005c: 67). Pero también instituciones en un sentido más concreto, vale decir, una escuela, por ejemplo, donde se enseña a hacer tales cosas, de determinada manera, tal como lo concibe una sociedad determinada. Instituciones jurídicas, culturales, etc. Uno de los requerimientos fundamentales para que la institución, y la significación imaginaria que encarna, pueda legitimarse como tal en una sociedad, es que le dé un sentido a la psique de los individuos que la componen.¹⁷ Castoriadis a este respecto muestra que la psique de un individuo sólo puede sobrevivir mientras una institución social le dé sentido o significado, ya que por sí misma la psique es incapaz de hacer frente al mundo. En una primera

16.- Cf. "Razón y entendimiento pueden inventar y controlar, sistematizar o deducir, pero no pueden establecer nada que sea *nuevo* y que tenga *contenido*" (Castoriadis, 2005g: 246). La imaginación es la facultad que permite establecer la novedad.

17.- Cf. "Radicalmente inepta para la vida, la especie humana sobrevive al crear la sociedad y la institución. La institución permite sobrevivir a la psique al imponerle la forma social del individuo, al proponerle e imponerle otra fuente y otra modalidad del sentido: la significación imaginaria social, la identificación indirecta con ella (con sus articulaciones), la posibilidad de referirlo todo a ella" (Castoriadis, 2005e: 177).

instancia, dice Castoriadis, la psique es una mónada psíquica, una psique que aún no ha sido socializada (como la de un bebé) y que refiere todo a sí misma (narcisismo). Este solipsismo de la psique una vez que ya se pasa de la etapa de infante o de bebé no logra subsistir en sociedad, pues se da cuenta de que refiriéndolo todo a sí misma no logra nada. Por lo tanto, muestra el autor, la única solución posible a ese fracaso de la psique solipsista es ser socializada.¹⁸ En este sentido, y una vez que la psique adopta la forma exigida por las significaciones imaginarias de la sociedad (o de la institución que la encarna) es que el individuo se convierte en un producto de la institución social. Se convierte en, como dice Castoriadis, un fragmento ambulante de la institución social.¹⁹ Pero, como decíamos, es fundamental que la significación imaginaria social, y la institución, le otorguen un sentido a la psique. La religión, por ejemplo, justifica su necesidad en una sociedad ya que le da sentido tanto a la vida de los individuos como a su muerte. Implica una ética, una cosmología y una salvación.²⁰ Si una significación imaginaria no logra darle sentido a la vida (y, si se da el caso, a la muerte) de los individuos involucrados en una sociedad, entonces no logra legitimarse como tal. El núcleo de las significaciones imaginarias del capitalismo, por ejemplo, que Castoriadis explicita como “la expansión ilimitada del dominio racional” (Castoriadis, 2005c: 75; también Castoriadis, 1999: 65 y ss.) logra legitimarse mediante diversos mecanismos. Pero uno de ellos, y que es fundamental, es que logra otorgarle un sentido a la psique de los individuos al darles a entender que, a través de la razón y de su expansión (que se manifiesta en la expansión ilimitada de las fuerzas productivas) podrían llegar a resolverse todos los problemas de la humanidad.²¹ Que esto no es así ya es evidente, vale decir, ya casi nadie cree

18.- Cf. “El individuo no es un fruto de la naturaleza; ante todo es una creación y una institución social: el recién nacido – radicalmente inepto para la vida – debe ser humanizado, y esa humanización sólo se concreta en su socialización. Sin embargo, semejante proceso sólo es posible con la condición de que la institución aporte a la psiquis un sentido que le permita aceptar la pérdida de su omnipotencia imaginaria. Castoriadis denomina *sublimación* a esa operación mediante la cual el sujeto accede a un mundo de significaciones comunes” (Poirier, 2006: 96).

19.- Cf. “El individuo es cada vez y en cada tipo dado de sociedad una fabricación, y digo ciertamente fabricación, de un producto – casi de un producto hecho en serie – social específico. Toda sociedad al instituirse establece al individuo como forma instituida y ninguna sociedad por más que practique la forma más extrema de “totemismo”, confunde a un individuo humano, cualquiera que sea su condición social, con un leopardo o con un jaguar. Pero toda sociedad es también creación de un “tipo” (eidos) histórico específico de individuo y “fabricación en serie” de ejemplares de ese tipo: lo que la sociedad francesa, suiza, norteamericana o rusa fabrica como individuo tiene muy poco que ver (aparte de características tan generales que resultan vacías) con el individuo que fabricaban las sociedades romana, ateniense, babilónica o egipcia, para no hablar de las sociedades primitivas” (Castoriadis, 2005d: 139)

20.- Cf. “Ese proceso se cumple mediante las significaciones sociales imaginarias, casi siempre religiosas, que tejen el sentido de la vida y de la muerte del individuo, el sentido de la existencia y de las maneras de tomar en consideración la sociedad, y que también forman la urdimbre del mundo como totalidad” (Castoriadis 1998: 269)

21.- Esta es, por ejemplo, la postura que adopta y explicita Francis Fukuyama en su texto ¿El fin de la historia? (1989), al mostrar que la ideología neoliberal capitalista supuestamente podría

que el capitalismo podría llegar a resolver todos los problemas de la humanidad sino que, más bien, está creando cada vez más problemas, pero uno de los mecanismos con que se legitimó y se interiorizó en la vida y en la concepción de mundo de casi la totalidad del planeta fue a través de esa dotación de sentido. Pero otra de las exigencias que debe cumplir toda significación imaginaria social es que, y esto tiene que ver con algo que mencionábamos más arriba, posea un componente conjuntista-identitario (o ensídico²²). Este último componente, o dimensión, tiene que ver con la determinación de lo real, o de los esquemas, o sistemas, determinados que refieren a lo real.

Castoriadis distingue entre dos dimensiones que componen las significaciones imaginarias sociales, una de ellas es la conjuntista-identitaria (ensídica) y la otra es la propiamente imaginaria. La primera de ellas tiene que ver con la determinación y opera según clases, propiedades y relaciones.²³ Su modo de determinar es el siguiente: si X posee una propiedad Y, entonces X pertenece al conjunto Z, que es el conjunto que contiene a todos los objetos que posean la propiedad Y, vale decir, opera según el esquema de que propiedades determinadas y específicas constituyen una cierta clase determinada y específica y, a la inversa, una clase determina y específica implica ciertas propiedades determinadas y específicas.²⁴ Esta dimensión ensídica, como podemos ver, opera fundamentalmente de acuerdo a la determinación: si algo posee una propiedad determinada, entonces constituye o, significa, algo determinado. Por ejemplo, si un animal posee la capacidad de razonar, entonces decimos que es un humano (si nos ceñimos a la definición de humano como animal racional); también, si cierto animal vertebrado posee glándulas mamarias, entonces decimos que es un mamífero. La dimensión ensídica, que debe poseer, de una u otra manera, toda significación imaginaria social, dice relación con la pertenencia propiedad = clase. Castoriadis muestra que toda significación debe poseer esta dimensión ensídica pues, de otra manera, no tendría referencia a lo "real". Por ejemplo, por mucho que una sociedad determinada conciba que las vacas son sagradas (dimensión

llegar a resolver todos los problemas de la humanidad y que, en ese sentido, ya no habría cabida para ninguna ideología distinta a aquella (ya que ninguna podría superarla) y con ello, supuestamente, se acababa la historia.

22.- Ensídico viene de las siglas del francés *ensembliste-identitaire*, que quiere decir conjuntista-identitario.

23.- Cf. "En la dimensión conjuntista-identitaria, la sociedad opera (obra y piensa) con "elementos", con "clases", con "propiedades" y con "relaciones" postuladas como distintas y definidas. El esquema supremo es aquí el de la determinación (*determinidad o determinabilidad, peras, Bestimmtheit*). La exigencia consiste en que todo lo concebible esté sometido a la determinación y las implicaciones o consecuencias que de ello se siguen. Desde el punto de vista de esta dimensión, la existencia es la determinación" (Castoriadis, 2005c: 71).

24.- Cf. "De ahí el presupuesto fundamental de esa lógica: propiedad = clase, de suerte que pertenecer a una cierta clase de objetos ("los seres humanos") define una propiedad bien precisa ("la posesión del *logos*") y, recíprocamente, la posesión de esa cualidad ("el *logos*") define ese grupo de objetos ("los seres humanos")" (Poirier, 2006: 81).

imaginaria), debe entender también que sólo nacen desde otra vaca y no del Espíritu o de algún otro animal (dimensión ensídica). Esta dimensión ensídica, entonces, se refiere, principalmente, a lo que Castoriadis denomina “el primer estrato natural”. Este estrato, que tiene que ver con la “naturaleza”, es aquel que está principalmente estudiado y determinado conceptualmente por las distintas ciencias. Dice relación con aquellas leyes que, como decíamos más arriba, se presentan como insoslayables, por ejemplo, la ley de gravitación. Por mucho que una sociedad crea lo que crea, no puede dejar de considerar que todo su sistema-mundo se ve condicionado por la ley de gravitación. Esta dimensión es como, diríamos, “el cable a tierra” que posee toda significación imaginaria social pues, y como veremos a continuación, por mucho que el ser del mundo sea fundamentalmente caos, devenir e indeterminación, existen ciertos fragmentos de lo real que pueden ser, en cierta medida, determinables, ensidizables (cf. Castoriadis, 2005g: 225). La relación que tiene la significación imaginaria con esta dimensión ensídica es una relación de *apoyo*, vale decir, se utiliza por un lado para que la psique logre encontrar en ellas el cimiento estable de lo determinado (y logra así, legitimarse como tal), pero también se utiliza para que las significaciones sean *coherentes*, no tanto consigo mismas, sino que, más bien, con los conocimientos referidos a ese primer estrato natural (cf. Castoriadis, 2005c: 70-71). Lo fundamental acá, eso sí, es que esta dimensión ensídica no constituye la base ontológica de la creación social. Como mostrábamos más arriba, lo que las leyes de la física impliquen, o las leyes de la biología, etc., no dicen mucho de las construcciones sociales, de la historia. Lo que es fundamental y, como diríamos, “lleva las riendas”, dirige, determina en última instancia aquella dimensión, es la dimensión propiamente imaginaria.²⁵ Si pensamos en la matemática, por ejemplo, que constituye uno de los pilares esenciales de la dimensión ensídica, nos damos cuenta de que todo su sistema de relaciones, de deducciones, de combinaciones, depende en última instancia de la convención social que permita entender aquellas relaciones, deducciones, combinaciones. Por ejemplo, si entendemos que $1 \neq 0$ debemos, como dice Castoriadis, pensar más allá de lo que simplemente vemos, más allá de los meros signos, que son una barra y un círculo unidos por dos líneas horizontales paralelas que están tachadas. Debemos conocer la convención social de que esas líneas y ese círculo, y su enlace, representan conceptos determinados como el uno, el cero y la no equivalencia. Toda determinación ensídica tiene como condición de posibilidad una convención historicosocial imaginaria.

25.- Cf. “Las operaciones “lógicas y físicas”, por las cuales toda sociedad se remite al primer estado natural, lo organiza y lo utiliza, están siempre sujetas a significaciones imaginarias sociales que son “arbitrarias” y radicalmente diferentes en las diferentes sociedades. Las coacciones impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo nos ofrece una parte esencial de nuestra comprensión de dicha organización. Pero lo que el mundo físico como tal impone o veda insuperablemente a la sociedad – a todas las sociedades – es por entero trivial y no nos enseña nada” (Castoriadis, 2005c: 71)

Sin duda debemos distinguir un primer estrato (en cierto sentido originario y fundador) del significar que se puede llamar, en recuerdo de Kant, trascendental y que presupone el imaginar radical. El imaginar radical es la posición (establecimiento) ex nihilo de algo que no es y la conexión (sin determinación previa, "arbitraria") entre ese algo que no es y algo que por lo demás es o no es. Esta posición y esta conexión son evidentemente presupuestas por toda relación signitiva y por todo lenguaje. Por eso mismo son fundadoras de todo dominio conjuntista-identitario, así como de todo otro dominio humanamente concebible. Por ejemplo, escribir (o leer y comprender) "0≠1" presupone poner "redondeles" y "barras" materiales-abstractos (siempre idénticos a sí mismos, cualquiera que sea su "realización" concreta), como signos (los cuales, como tales no son "naturalmente"), presuponen también poner "nociones", "ideas", "conceptos" como cero, uno, diferente, que tampoco ellos son como tales "naturalmente"; y por último supone establecer la conexión de los unos y de los otros. Mediante esa conexión "0≠1" significa algo y, para que signifique, es menester la capacidad de ver en "0≠1" lo que no es, es decir, cero y uno donde no hay más que un redondel y una barra. (Castoriadis, 2005f: 207)

La dimensión ensídica, entonces, refiere principalmente a lo que Castoriadis denomina primer estrato natural. Su lógica fundamental es la de la determinación a través de operaciones de relación entre propiedades y clases (o conjuntos). Pero, ¿por qué es que no se puede concebir la realidad social, o el orden social, sólo atendiendo a esta dimensión ensídica? Por un lado, por una cuestión ontológica, por otro, porque la dimensión ensídica, como ya hemos dicho, aunque de manera implícita, no puede ser "el motor" de la historia. De hecho, nunca lo ha sido y nunca lo será. Lo que determina, más bien, los cambios y procesos sociales son ideas, ideales o, diríamos con Castoriadis, significaciones imaginarias. Pero ocupémonos primero de la cuestión ontológica. Una sociedad no podría organizarse sólo en consideración a los esquemas de la determinación (ensídica) porque el mundo es, en esencia, indeterminado. Indeterminado no refiere acá sólo al hecho de que nuestras concepciones de mundo o nuestros esquemas de la determinación no logren abarcar la totalidad de las determinaciones del ser del mundo (como si el ser del mundo fuese, en algún punto, determinado), sino que, más bien, que el ser mismo del mundo es siempre más de lo que ha sido, es cambio, es, como dice Castoriadis, *por-ser*. No es un ser acabado, determinado de una vez y para siempre, sino que ser que no acaba de determinarse: va adquiriendo siempre nuevas determinaciones. El ser es, esencialmente, tiempo.

La no determinación de lo que es no es simple "indeterminación" en el sentido privativo y superficial. Es creación, es decir, surgimiento de

otras determinaciones, de nuevas leyes, de nuevos dominios de legalidad. La “indeterminación” (si no significa simplemente “un estado de nuestra ignorancia” o una situación “estadística”) tiene un sentido preciso: ningún estado del ser es tal que haga imposible el surgimiento de otras determinaciones que las ya existentes. (Castoriadis, 2005f: 210)

El ser del mundo, de todo lo que es, es esencialmente indeterminación ya que en cada momento es más de lo que es. Nunca acaba de determinarse. En este sentido es que Castoriadis, entiende que el ser debe concebirse de diferentes maneras o, como dice él, en diferentes estratos. “Lo que es es caos o abismo o lo sin fondo. Lo que es es caos de estratificación no regular”, escribe Castoriadis (2005f: 210). Es por esta razón que la historia de la ciencia nos muestra que su objeto de estudio difiere en distintos niveles de objetivación (o de aplicación de sus teorías). Basta con considerar el caso de la física de Newton y la física de Einstein que, tal como lo muestra Castoriadis a través de una metáfora del físico John Wheeler, refieren a distintos niveles del mundo físico, como si uno apuntara hacia el mar desde una visión de aeroplano, donde no se percibe el movimiento de las olas ni las turbulencias del mar, sino que todo se ve plano, desde arriba, y otro viese ese mismo mar desde más abajo, percibiendo toda la fuerza del oleaje y las turbulencias (cf. Castoriadis, 2005g: 239-240). Así lo muestra, también, Thomas Kuhn en su libro sobre las revoluciones científicas cuando exhibe su teoría de los paradigmas explicitando que tanto la física de Newton como la de Einstein son dos visiones de mundo distintas que se aplican, no obstante, a la misma “realidad” física. Tanto así que ninguna refuta a la otra, sino que son, más bien, inconmensurables la una respecto de la otra (cf. Kuhn, 1997).

No se pasa de Newton a Einstein por transición continua. Para dar ese paso hay que reemplazar: “es cierto que p” por “no es cierto que p”. Este cambio de axiomas en el nivel de la teoría corresponde a la fractura en el nivel del objeto. (...) El mundo físico debe ser “localmente” ensídico... o bien, en ese mundo, lo ensídico debe ser “en todas partes denso”. Pero ese mundo no forma un “sistema” ensídico; está estratificado y su estratificación es irregular, heterogénea. (Castoriadis, 2005g: 241-245)

El ser es, por tanto, caos, indeterminación, estratificación heterogénea e irregular. Una sociedad que sólo se articule respecto a una dimensión que pretende concebir al mundo de manera determinada va directo al fracaso. Pues el mundo no es sólo determinación.

Esta concepción del ser como caos nos conduce directamente a nuestro objetivo que es explicitar la relación entre autonomía y democracia. Castoriadis muestra que en la antigua Grecia fue posible pensar la democracia debido

al imaginario griego de esa época. La tragedia griega, según Castoriadis, explicita el hecho de que los hombres de una u otra manera se ven enfrentados al sin sentido o, a la falta de cimientos seguros, de sus propios actos. El actuar humano aparece como basado en la incertidumbre más que en el acatar leyes o normas determinadas (cf. Castoriadis, 2005a: 128). Esto es así porque, de acuerdo con lo que Castoriadis entiende de la cultura griega antigua, el imaginario griego de esa época entendía que no había dioses preocupados, como ocurre, por ejemplo, en el cristianismo, de otorgar leyes a los hombres conforme a las cuales y, en obediencia a las cuales, pudieran acceder al reino divino o a una vida mejor después de la muerte. Los dioses griegos son, más bien, indiferentes respecto del destino de la humanidad. Así lo revela Aquiles a Ulises en el país de los muertos. No hay para los griegos antiguos una vida paradisiaca, o mejor que la terrenal, después de la muerte, que funcione como garantía del actuar ético del hombre, sino que, más bien, el actuar humano queda relegado a la deliberación y decisión de los mismos hombres.

En la religión griega preclásica y clásica no hay esperanza de vida después de la muerte: o bien no hay vida después de la muerte o bien, si hay una vida, ésta es aún peor que la peor vida que se pueda vivir en la tierra; así lo revela Aquiles a Ulises en el país de los muertos. No habiendo nada que esperar de una vida después de la muerte, ni de un Dios benévolo y atento, el hombre se encuentra en libertad de obrar y pensar en este mundo. (Castoriadis, 2005a: 114-115)

Como en el imaginario griego antiguo no había dioses que estuvieran preocupados por el quehacer humano, cabía la posibilidad de que los hombres mismos determinaran sus propios actos. No había recompensa de un mundo mejor como fruto de los buenos actos, ni tampoco había un código ético-moral al cual ceñirse en caso de querer acceder a esa mejor vida después de la muerte. No ocurre como en el caso del cristianismo u otras religiones que, como vimos más arriba, imponen una ley del actuar que toma la forma de una heteronomía (ley divina exterior a la sociedad misma, originaria, que determina o enseña cómo ejecutar nuestros actos). Pero, aún más, el imaginario griego antiguo tampoco tenía una concepción del ser del mundo, o del cosmos, que fuese totalmente determinada. No había un orden del mundo, una ley eterna, determinada, conforme a la cual uno pudiese actuar y ser parte de ese orden determinado. Hesíodo ya muestra que en un inicio había la nada, luego orden, pero orden que siempre se ve amenazado por el caos originario, por la nada originaria. No hay un orden o una ley determinada, eterna, respecto de la cual uno pudiese ser partícipe y actuar de modo tal que fuésemos parte de ese mismo orden. El mundo, más bien, está en constante cambio y en constante aparición de nuevos des-órdenes.

Todo esto está profundamente relacionado con la idea griega fundamental del caos. Según Hesíodo, al comienzo era el caos. En un sentido propio y en su primera acepción en griego caos significa vacío, nada. El mundo surge del vacío más completo que ya en Hesíodo el universo es también caos en el sentido en que el universo no está perfectamente ordenado, no está sometido a leyes llenas de sentido. Al principio reinaba el desorden más completo, luego reinó el orden y se creó el cosmos. Pero, en las “raíces” del universo, más allá del paisaje familiar, el caos continúa reinando soberano. (Castoriadis, 2005a: 115)

Pero, tal como mencionábamos más arriba, no es que todo sea puro caos o puro desorden, sino que, más bien, este caos originario, que persiste en amenazar al orden establecido, da cuenta del hecho de que la indeterminación es parte esencial del ser. Anaximandro fue uno de los filósofos griegos antiguos que explicitó aquello. Para él el *ἄπειρον* o, lo indeterminado, es el “elemento” del ser (cf. Ibid.). Lo que Castoriadis desprende de ello, es que el imaginario griego, que concibe al ser del mundo como indeterminado, y que concibe la causa y finalidad del actuar humano en ausencia de una ley o una promesa divina que lo rija, conduce a la concepción de la democracia. Como no existe una ley extrasocial determinada que rija la organización del mundo o de los hombres, son ellos mismos quienes deben organizar el mundo y, sobre todo, a ellos mismos. Pero, más aún, como en el mundo no hay un orden preestablecido, eterno, sino que más bien lo que hay es indeterminación, por ello es posible la Filosofía. Si el mundo tuviese un límite, cual sería la determinación última del ser, la Verdad, podríamos decir, entonces la Filosofía no tendría sentido. Ésta es, más bien, una actividad reflexiva que contiene preguntas cuya respuesta es interminable. De la misma manera, esta reflexión filosófica hace posible la reflexión política. Si el mundo estuviese regido por leyes determinadas no tendría sentido discutir por el orden que se establecerá, bastaría con sólo adecuarse a esas leyes eternas, determinadas, y vivir conforme a ellas. Si el mundo y el orden social estuviesen regidos por leyes determinadas y eternas la política carecería de sentido. Lo único que habría que hacer sería imitar o ser partícipes de esta ley eterna y no habría discusión alguna al respecto. Es por ello que la democracia, como el sistema político que conlleva una constante discusión de leyes que auto-regulan el orden social, y no una mera adecuación a leyes eternas, implica el hecho de que no hay un conocimiento último y acabado de la ley, o las leyes, que regirán aquel orden. Como no existe ley determinada que sea dada a la sociedad, tampoco existe conocimiento o *ἐπιστήμη* de la esfera humana. No es posible saber cuál es la ley que rige y regirá la vida y la organización de los hombres. Es por ello que la democracia, como aquella política que tiene como base el conocimiento de lo indeterminado consiste en una constante discusión y decisión de las leyes que regirán en cada momento.

Esta visión condiciona, por así decirlo, la creación de la filosofía. La filosofía, tal como la crearon y la practicaron los griegos, es posible porque el universo no está totalmente ordenado. Si lo estuviera no habría la menor filosofía, habría sólo un sistema de saber único y definitivo. Y si el mundo fuera caos puro y simple, no habría ninguna posibilidad de pensar. Pero la filosofía condiciona también la creación de la política. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya desde el exterior, ya por su “actividad espontánea” (“la mano invisible”, etc.), si las leyes humanas estuvieran dictadas por Dios o por la naturaleza o también por “la naturaleza de la sociedad” o por las “leyes de la historia”, no habría entonces ningún lugar para el pensamiento político, ni habría un campo abierto a la acción política, de manera que sería absurdo interrogarse sobre lo que es una ley buena o sobre la naturaleza de la justicia (véase Hayek). Asimismo, si los seres humanos no pudieran crear algún orden por sí mismos estableciendo leyes, no habría ninguna posibilidad de acción política, de acción instituyente. Y si fuera posible un conocimiento seguro y total (episteme) de la esfera humana, la política tocaría inmediatamente a su fin y la democracia sería imposible y a la vez absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una doxa correcta y que nadie posee una episteme de las cosas políticas. (Castoriadis, 2005a: 115-116)

Como podemos ver, y como lo mencionábamos al inicio de este texto, una sociedad, como la griega antigua, no se ordena u organiza en relación con leyes que vendrían dadas desde afuera de sí misma. Toda sociedad es auto-institución, creación y decisión de las leyes que la regirán y que la rigen. En el caso de la Grecia antigua que defendió la democracia, podemos ver que, más que haber estructurado su orden y concepción social, y del mundo, en base a cuestiones de orden relacionado con la geografía, la física, la biología, etc., es decir, más que relacionado con cuestiones de orden ensídico, articula su orden social conforme a las significaciones imaginarias que su institución encarna, a saber, la concepción de que no hay leyes eternas determinadas, y que son ellos mismos quienes deben hacerse cargo de sus propias decisiones. La democracia de la Grecia antigua, como muestra Castoriadis, no fue el resultado de leyes dadas fuera, o por sobre ella misma, sino que, más bien, por la propia legalidad, normatividad, concepción de mundo que elaboraron ellos mismos. Y así con toda otra sociedad. Cada una se auto-organiza en relación a las propias significaciones imaginarias sociales que haya elaborado, y en este sentido es que podemos decir que toda sociedad es siempre autónoma, pues toda sociedad es, en última instancia y de manera fundamental, autoinstitución de ella misma. Pero, como señalábamos al inicio, no por ello toda sociedad es democrática.

La democracia, según Castoriadis, tiene que ver con el hecho de que la sociedad autoinstituida sea consciente de que es ella misma quien se auto-instituye. Es, por lo tanto, la superación de la heteronomía de la que hablábamos al comienzo, y la realización de la autonomía como tal. Una de las formas contemporáneas de heteronomía social y que, por lo tanto, es todo lo contrario a la democracia, es el régimen burocrático que Castoriadis vio en la Unión Soviética. De acuerdo a Castoriadis, el régimen marxista-leninista de la URSS tuvo como base, más que las teorías de Marx, las significaciones imaginarias sociales del capitalismo: progreso, producción, organización a gran escala. Lo mismo que en el régimen comunista de China. Castoriadis muestra que en ambos casos no fue el avance en la industrialización lo que llevó al origen de la burocracia, sino que, más bien, las significaciones antes mencionadas del capitalismo.

La burocracia china no es el fruto de la industrialización de China, sino que la industrialización de China es el producto de la burocracia China. (...) Los portadores “materiales” de las condiciones de la transformación burocrática en China fueron los catecismos “marxistas” y el modelo militar y político bolchevique, y no las máquinas y ni siquiera los fusiles (Chang Kai-shek tenía gran cantidad de ellos). La mediación concreta entre el capitalismo mundial y la transformación burocrática china es la penetración en el país de significaciones imaginarias sociales del capitalismo y de los tipos de institución y de organización correspondientes (ideología “marxista”, partido político, “progreso”, “producción”, etc.). Y es en este sentido - y no porque se hubiera registrado allí dominación del “capital” – en el que la China, lo mismo que Rusia, etc., pertenecen en definitiva al mismo universo históricossocial que los países “occidentales”, el universo del capitalismo burocrático. (Castoriadis, 2005b: 42)

La burocracia en ambos regímenes Castoriadis las denomina “capitalismo burocrático total”, a diferencia del capitalismo industrializado occidental que denomina “capitalismo burocrático fragmentado” (cf. Castoriadis, 2005b: 38). Pero, lo esencial de la burocracia, es que se presenta como un régimen político que se encargaría de organizar producciones a gran escala, ya no se trataría de una clase burguesa que controla y organiza la producción de una empresa o de un par de empresas, sino que se trata de una organización de la producción a gran escala. Control del tráfico de mercancías que entran y salen del país, control y regulación de las tasas de intereses que regulan el comercio y la producción (cf. Castoriadis, 2005b: 40). En el caso de los regímenes burocráticos totales la explotación laboral y el control de la producción no está a cargo de una clase burguesa, sino a cargo del propio Estado, que en el caso de la China y la URSS correspondían al partido político. En

el caso del capitalismo burocrático fragmentado también podríamos decir lo mismo, aunque hoy en día, el sistema de control y de explotación resulta más complejo. Aunque, sin duda que el Estado cumple un rol fundamental ahí. Como sea, lo característico de la burocracia, y que tiene íntima relación con la heteronomía social, es que legitima su poder (aparte de las armas, como ha sido en algunos países) bajo la suposición de que conoce las leyes históricas y económicas que regirían el orden social. No permiten que las leyes sean discutidas y decididas por la comunidad misma, sino que el partido burocrático es quien decide la manera en que se organizará la sociedad bajo el supuesto de que tienen el saber necesario para hacerlo. La burocracia, tal como indica Castoriadis, es el régimen de un supuesto saber sobre el orden social. Como si ellos conocieran las leyes (extrasociales) que rigen el orden social a través de un supuesto “análisis teórico”. Nicolas Poirier, en su texto sobre Castoriadis, lo dice de la siguiente manera:

Precisamente, en la medida en que la práctica política se subordina al análisis teórico – que pretende poseer el saber universal sobre la historia – y se confía a un grupo de personas habilitadas la tarea de instruir a las masas inconscientes llevándolas a las buenas o por la fuerza al objetivo final, concepción determinista y objetivista que “borra de la historia la acción de los hombres y de las clases, y la reemplaza por una “dinámica objetiva” y por “leyes naturales””, atribuyendo al proletariado el papel pasivo de mero ejecutor en el marco de una “operación” histórica predeterminada; en esa medida el análisis teórico “no puede ser más que el fundamento de una política burocrática y no ha sido otra cosa en la historia”. (Poirier, 2006: 38)

La burocracia, entonces, se presenta como un régimen dirigido por una avanzada que supuestamente tiene el saber de las leyes que regirían el orden social. Pero, como lo muestra Castoriadis, esta burocracia normalmente cae en la irracionalidad más que en la supuesta razón. Matanzas, decisiones erradas en relación con la industrialización, por un lado. Pero, y más cerca nuestro, depredación del medio ambiente, brechas gigantescas en desigualdad social, métodos de trabajo que conducen a la depresión y al individualismo, etc. Lo importante a señalar respecto de la burocracia, y que la distancia de manera fundamental con la democracia, es que tiene la forma de una heteronomía social, en el sentido de que se presenta como un régimen que supuestamente conoce, y se organiza, en base a leyes extrasociales que determinarían a toda sociedad. Por lo tanto, y como ha sido evidente a través de la historia, la burocracia no permite la toma colectiva de decisiones en torno a las leyes que regirían la sociedad, cual sería, justamente, el caso de la democracia.

La democracia, tal como la entiende Castoriadis, tuvo su primera manifestac-

ión explícita en la Grecia antigua (Atenas, específicamente) y consistía en la toma colectiva de decisiones respecto al destino y la organización de la *polis* o de la sociedad en cuestión, en lo que se denominaba *ecclesia* (en griego: *ἐκκλησία*), que era una reunión popular asistida por una *boule* (*Βουλή*), que era una especie de consejo, donde se elegían los magistrados y todo lo relacionado con el orden social de la época, incluso cuestiones relativas a la guerra (cf. Castoriadis, 2005a: 118). Esta democracia tenía, en general, tres aspectos que la constituían como tal, y que debiesen ser fundamentales para cualquier forma de democracia posterior o actual: a) el pueblo por oposición a los “representantes”; b) el pueblo por oposición a los “expertos”; c) la comunidad por oposición al “estado”. La primera de ellas (a) dice relación con el hecho de que en una democracia es el pueblo mismo quien decide el destino y organización de la sociedad votando o participando directamente en todo tipo de actividad política. Si es que existen representantes de una comunidad en particular, éstos deben ser elegidos por la comunidad misma y, muy importante, la comunidad misma debe proponer a sus representantes. No como ocurre hoy en la mayoría de los casos que el conjunto de representantes por los cuales votar vienen predeterminados por el partido político y la comunidad como tal sólo puede elegir entre aquellos “representantes” que ya vienen elegidos de antemano. Castoriadis a este respecto, muestra, de manera un tanto irónica, cómo en el mundo político de hoy sólo participa activamente la comunidad a la hora de tomar decisiones el día de las elecciones y nada más. El día, o las horas que duren las elecciones presidenciales, o de municipio, etc., es el único momento efectivo en que la comunidad puede participar directamente de las decisiones políticas. Todo el resto del año queda el futuro y la organización de la sociedad en manos de los supuestos “representantes” (cf. *Ibid.*). El segundo punto (b) dice relación con lo que veíamos más arriba respecto a la burocracia. Como decíamos, la burocracia es el régimen político que legitima una avanzada de “expertos” que deciden por el futuro y la organización social. En la democracia, tal como ocurrió en la Grecia antigua, quien decide es la comunidad misma, pues es ella quien conoce y puede decidir, respecto a sus propias ideas y necesidades, qué es lo que favorece, o facilita, el funcionamiento de la estructura social en que habita y que ella misma hace funcionar. Cada vez es más evidente que el orden social instaurado por estos supuestos “expertos”, sólo favorece la constitución de una clase social (la explotadora) en detrimento de una clase que posibilita el beneficio de aquella (la clase explotada). Y ocurre que, justamente, esta clase explotada corresponde a gran parte, sino a la totalidad de lo que constituye una comunidad en particular pues, y esto habría que trabajarlo en otro texto con más espacio, ocurre que la clase explotadora de hoy (la burocracia) se compone principalmente de instancias transnacionales. Pero volviendo a lo anterior, el criterio de la *polis* griega para decidir en todo aspecto de cosas,

era el usuario. Si había que decidir por una espada adecuada, ello lo decidía el guerrero mismo, no el herrero. Si había que decidir por una silla adecuada, eso lo decidía quien iba a sentarse en ella, de acuerdo con sus capacidades y necesidades, no lo decidía quien la fabricaba. Lo mismo ocurría en el ámbito político, era la *polis* quien decidía por el orden que regiría su organización y destino, no un grupo de “expertos” (cf. Castoriadis, 2005a: 119). El tercer punto (c) tiene relación con los dos puntos anteriores. Como en la Grecia antigua no había un grupo de supuestos expertos que decidieran por ella, ni tampoco había “representantes” elegidos por un grupo reducido de personas que, en el fondo, sólo representarían a una minoría, no había un Estado por sobre la sociedad. La *polis* griega era ella misma quien decidía por su legislación. No había la figura de un Estado separado de la *polis* y por sobre ella (cf. Castoriadis, 2005a: 119-120). La democracia consistía, entonces, en la Grecia antigua (específicamente y de manera más desarrollada como tal en Atenas), en la autoinstitución consciente de la sociedad, en el hecho de que la sociedad sabía, y por ello tomaba partido activo, participativo, que era ella misma quien se auto-organizaba.

La democracia de hoy en día, entonces, si ha de superar las formas heterónomas de organización social, podría imitar la autoorganización activa de la democracia ateniense. Según Castoriadis, ese tipo de democracia, la única que ha sido democracia como tal, vale decir, que ha llevado a cabo de manera explícita los tres aspectos arriba mencionados, ha sido uno de los pocos quiebres históricos que ha habido con las formas heterónomas de la institución social. Como mencionábamos al inicio de este trabajo, en un sentido fundamental, ontológico, toda sociedad es autónoma en el sentido en que toda sociedad es creación de un mundo propio en base a las significaciones imaginarias sociales que elabora. Pero no toda sociedad es autonomía como tal, vale decir, no toda sociedad es democrática, pues muchas de ellas hoy en día traspasan el poder de organización a un grupo político que decide el futuro y el sistema de orden social sólo en base a favorecer sus propios intereses, legitimando ese poder como si fuese atribuido (autoatribuido por ellos mismos) por el supuesto conocimiento de leyes tanto económicas como históricas que regirían toda sociedad. La sociedad contemporánea oculta el hecho de que no existen leyes que se pongan por sobre ella de manera fundamental y en última instancia, sino que toda sociedad es, en esencia, autoinstitución de sus propias leyes. Se oculta el hecho de que la sociedad es creación, creación de un mundo y de ella misma, y se presenta a la sociedad como si estuviese forzada a organizarse conforme a leyes insoslayables que estarían por sobre ella. La democracia, según Castoriadis, es toma de consciencia de que toda sociedad ha sido siempre autoinstitución, creación de un mundo conforme a finalidades que la misma sociedad crea en base a las significaciones imaginarias que ella misma elabora. La democracia es, por tanto, el poder de la

comunidad de decidir por su propio destino y organización es superación de las formas heterónomas de organización social, es entender, por fin, que el orden social sólo es impuesto por la sociedad misma. Que no existen leyes exteriores a ella que determinen, en última instancia, su organización. De esta manera se rompe con el régimen de “expertos”, de “representantes” y de un Estado por sobre la comunidad. Para ello se debe tomar consciencia, entonces, de que nosotros mismos somos agentes activos de la organización social. Que no hay, y nunca ha habido, ley social por sobre nosotros impuesta con total y absoluta necesidad, sino que toda ley social es siempre auto-institución. Es siempre ley respecto de la cual se puede dudar, discutir, decidir, si se ajusta o no a las necesidades y funcionamiento del sistema-mundo en que vivimos. Sistema-mundo que es, él mismo, creación social.

Referencias bibliográficas

- Castoriadis, C. (1997) *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Buenos Aires.
- _____ (1998) *Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Eudeba, Buenos Aires.
- _____ (1999) *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid.
- _____ (2002) *La insignificancia y la imaginación*, Trotta, Madrid.
- _____ (2005a) *La polis griega y la creación de la democracia en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2005b) *El régimen social de Rusia en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2005c) *Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2005d) *Naturaleza y valor de la igualdad en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2005e) *La institución de la sociedad y de la religión en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2005f) *La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2005g) *Alcance ontológico de la historia de la ciencia en Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets Editores, Buenos Aires.

Fukuyama, F. (1989), "The End of History?" en revista *The National Interest*, Center for the national interest, United States.

Kuhn, T. (1997), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de cultura económica, Madrid.

Ñanculef, J. (2016) *Tayin Mapuche Kimün*, Universidad de Chile, UChile Indígena, Santiago de Chile.

Poirier, N. (2006) *Castoriadis. El imaginario radical*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Varela, F. (2002), *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Gedisa, Barcelona.

La búsqueda del telos en el debate liberal-comunitario: Taylor, MacIntyre y Rawls

In the search of telos in the liberal-communitarian debate: Taylor, MacIntyre and Rawls

Alberto Díaz Rivero
Universidad de Santiago de Chile^φ
a.diaz.r@hotmail.com



Recepción: 27-10-2017 **Aceptación:** 10-12-2017

Resumen: La concepción que experimenta el individuo moderno en torno a la libertad, tiene su específica correspondencia dentro de los márgenes liberales. El debate entre comunitaristas y liberales es el lugar donde se ponen en juego las piezas para ordenar esa concepción. Rawls propone una libertad *media*, entre la negación de la coacción y la ciudadanía participativa; y, por otro lado, Taylor, como MacIntyre, defiende una libertad afincada en términos históricos, *narrativos*. Desde este manejo del concepto, sale a la luz el problema del *sentido* de la vida, como problema filosófico, puesto que podría tener su origen, en una falta de *telos*, propio del actuar humano.

Palabras clave: libertad – comunitarismo – liberalismo – teleología – moral

Abstract: The liberty conception that experience the modern agent, has its specific correspondence inside some liberal limits. The liberal – communitarian debate, is the place where the pieces are ordered to make that conception functional. Rawls proposes, a *middle* kind of liberty, between the coercion denial and the participatory citizenship; and by the other way, Taylor and MacIntyre, defend a historical, in *narrative* terms, kind of liberty. From this conceptual use, the *meaning of life* problem comes to light, as a philosophical problem, since, it may have its very origin on a lack of *telos*, that belongs to the human action itself.

Keywords: liberty – communitarianism – liberalism – teleology – moral

^φ Magíster en Filosofía Política (USACH, 2016), Profesor de Filosofía (Universidad Arcis, 2009).

1. Introducción: presentación del debate entre comunitaristas y liberales

Dentro del (clásico) enfrentamiento contemporáneo, que existe entre teorías liberales y comunitarias, en lo que a Filosofía Política y Moral se refiere, podemos encontrar ciertos puntos de concordia, que permiten articular propuestas significativas, referidas a la vida en la ciudad (*res-publica*).

Dentro de este contexto, se presenta el hecho de que, aunque las críticas actuales a los puntos de vista comunitarios, están focalizadas en ambigüedades teóricas acerca de los tratados filosóficos que expone cada uno de sus representantes, los comentarios dejan de lado, las más de las veces, un análisis respecto del *espíritu* que lleva a cada uno a plantear su tesis, como si se existiera en estas, una división entre la forma y el fondo. No obstante, es aquel espíritu el que le otorga al comunitarismo una impronta, que lo distingue de lo meramente formal, por lo que, no es de extrañar que muchos lo identifiquen con la posteridad del pensamiento de Hegel. El presente trabajo, concuerda con los planteamientos que proponen cierta pulcritud, adecuada al modelo de escritura filosófica, para la corriente comunitarista, pero también, y de modo mucho más explícito, reconoce a aquello que mueve cada una de sus propuestas, es decir, su causa y su legitimidad: la intuición acerca de la falta de sentido en la vida de los individuos modernos.

Pongo el ejemplo de Alasdair MacIntyre, filósofo (comunitario “no declarado”) escocés, ante el cual podemos encontrar, un cúmulo de críticas a sus postulados, basadas en aquellos sinsentidos que se manifiestan en algunos puntos discordantes dentro de su narrativa, como lo que sucede cuando recurre a cierto afán racionalizador-histórico acerca de los desacuerdos morales, en momentos que declaraba explícitamente su reproche a la modernidad en general; otras críticas, más extensas y numerosas, relacionadas con la última página del libro *After Virtue*, donde por fin realiza una propuesta ante su escenario (más bien pesimista) acerca de la moral y las virtudes, que consiste en ensayar un posible horizonte social constituido por pequeñas comunidades que reestablezcan el sentido histórico de nuestras vidas por medio de la virtud. Sin embargo, una crítica más sutil, previa a las anteriores, la podemos encontrar en Charles Taylor, quien, más que buscar los desbarajustes de las contradicciones dentro de la teoría del escocés, propone un ajuste acerca de su crítica al liberalismo (ambos lo critican), desde una perspectiva más unificadora, es decir, permitiendo el procedimentalismo propio, no solo del liberalismo sino también de ciertas teorías éticas contemporáneas, incluyendo, además, el componente moral, olvidado por ellas (Taylor, 1990).

Si bien, cuando nos referimos a este contexto, estamos ante un escenario

propiamente anglosajón, no deja de ser cierto que sus bases (liberales y comunitarias) son el sustento de las prácticas en las que se ven envueltas, la mayor parte de las naciones occidentales. A pesar de no expresarlo de modo evidente, podemos inferir, sin realizar cálculos avanzados, que las propuestas políticas que conocemos en la actualidad, con todas las sutilezas que cada una implica de acuerdo a cada una de las realidades de cada región, se sitúa entre dos alternativas imperantes: una asignación de protocolos de importancia (con todo el mecanismo legal y legitimador que ello implica) a la vida de los individuos particulares, según sus propias preferencias respecto de sus vidas privadas; o, en otros Estados, la sumisión (irrestricha o no, también según lo indique cada circunscripción según su realidad) de los individuos, a los propósitos de la comunidad. Pareciera, a primera vista, que se trata de la diferencia entre lo antiguo y lo moderno; que ya no es momento de discutirlo, puesto que esa sujeción a leyes extrínsecas y a está superada, y que hoy es el tiempo de la libertad. Mas, la teoría política, en este sentido, juega nuevamente un papel vanguardista, ya que, tanto desde John Rawls, que instauró unas nuevas bases para apreciar el régimen político del liberalismo, como desde el comunitarismo, se ha intentado realizar una vuelta a ciertos aspectos olvidados, o mal interpretados, de lo moral. Siendo esto así, una *recuperación* forma parte de horizontes dentro de los cuales, se juega la libertad moderna de los individuos.

De esta forma, el debate entre comunitarios y liberales, es uno en el que, lo que se negocia no es la importancia individual de la libertad (ambos la comparten); tampoco se trata de ver cuál de las dos posturas promueve un desarrollo estatal de los recursos o de los bienes públicos, de modo que el contendor fuera deslegitimado por limitar los poderes del Estado (ambas posturas comparten la necesidad de una participación potente del Estado, en los asuntos de la ciudad); y menos, se refiere a un debate en el que se pone en juego la idea de la participación política (ambos consideran necesaria la identificación de los individuos con una ciudadanía). El debate comunitario-liberal tiene como punto fundamental, el *cómo* de esa ciudadanía, o sea, es una negociación acerca de cuál de los dos puntos en conflicto permite *efectivamente* a los individuos, formar parte de una sociedad, y no sólo eso, sino que además *sentir* que lo hacen.

Para presentar el problema, nos centraremos en la división que hace Rawls, entre moralidad y política. Según este tipo particular de liberalismo, la moral debe situarse en los confines de nuestra libertad cultural, es decir, *dentro* del límite de lo político, lo que resulta criticable para comunitaristas como MacIntyre, puesto que, esa separación de ámbitos (y consecuentemente de decisiones), permite la reproducción, fundamentalmente, de una crisis moral en la sociedad. Ante esto, Taylor agrega que, esa crisis moral, es la causante

de un creciente *malestar* en el individuo.

A primera vista no parece algo que merezca atención de forma urgente, es decir, ¿a quién podría afectar el hecho de que se escindiera el ámbito donde se encontraban juntas, política y moral, en un mundo que busca cada vez más la libertad individual, fuera de todo tipo de coacción? Si se lo piensa de modo correcto, la incorporación de la moral en los asuntos culturales, lejos de la política, una moral privada como un bien, que debe ser respetada dentro de la pluralidad intrínseca a toda sociedad humana, a toda *condición humana* tal como fue pensada por Hannah Arendt (1958, 22), gracias a la cual nos definimos como *los hombres* y no como *El Hombre*, y que permitiría despreciar todo tipo de implantación forzosa de cualquier tipo de totalitarismo ideológico en cualquier sociedad, congenia de modo exclusivo con la concepción de la libertad en el mundo moderno, y es algo que se busca en todo tipo de sociedad moderna occidental. El Estado, es una herramienta que funciona para garantizar esas diferencias individuales, dentro de las cuales, se encuentran nuestras concepciones personales acerca de la vida buena; y siendo así, el escenario que se constituye es el de la libertad. ¿Quién podría negarse? Sólo quien estuviera en contra de la libertad y la pluralidad. Al menos desde un primer punto de vista.

A este Estado, así pensado, le corresponde, una postura teórica determinada (acerca del modo en que opera esta correspondencia, es decir, si la teoría está detrás de la práctica o ésta detrás de aquella, forma parte de otro estudio más extenso, aunque no por eso deja de tener importancia para la complementación del punto de vista del presente artículo). Ya había sido destacado, por Norberto Bobbio en algunos de sus escritos¹, que gran parte de la Filosofía política, al menos desde Hobbes en adelante, se encuentra marcada por la “gran dicotomía” que existe, entre el atomismo y el organicismo. Y aquella concepción del Estado, que aísla lo político de lo moral, es el resultado de las distintas corrientes que han privilegiado al individuo por sobre la comunidad, es decir, de las que proponen un Estado liberal, claramente adaptado a la realidad actual, pero manteniendo firme la base de esa auto-limitación estatal, en pos de las libertades individuales. Taylor subraya ciertas consecuencias que tiene vivir de este modo (y específico “este” modo, ya que nos encontramos ante la posibilidad de afirmar que el mundo de la libertad vista de ese modo, es este, en el que vivimos actualmente), relacionadas específicamente con la libertad y la diversidad de acción.

La libertad moderna (conocida también como libertad “negativa”), para Taylor,

1.- La referencia textual corresponde al capítulo “El Individualismo y el Organicismo” en Bobbio (1985); pero ya podemos encontrar una caracterización más acabada en su conferencia *Organicismo e Individualismo* (Bobbio, 1983) donde remarca que ya Popper, fue quien se refirió a los términos “sociedad abierta” y “sociedad cerrada”, referidas a la misma dicotomía.

no es *per se* contraproducente a un modelo de sociedad estructurado para la vida feliz de sus individuos. Pero, en tanto ha sido el espacio seguro desde donde se ha edificado la teoría (y el Estado) liberal, que ha permitido la existencia de aquella escisión referida arriba (política sin moral), es responsable, según el canadiense, de un modo de vida que hemos comenzado a despreciar. Nos molestamos por esta libertad de opinión en la que encontramos un exceso de visiones del bien, porque acarrea vivir lo que ha denominado, una “vida plana” (Taylor, 1994, 40). La modernidad conjugada con una moral estrictamente cultural, permite que se nos escape entre los dedos. Vivimos *el malestar de la modernidad*, porque en realidad, dentro de todas estas libertades individuales, no encontramos, cada uno individualmente, algo por lo que vivir (y morir).

No obstante, esto no quiere decir que nos encontremos ante un modelo de vida *implantado*, como lo postulan algunas teorías “pesimistas”, a las que Taylor critica, y que ven en la realidad, una weberiana *jaula de hierro*, sino que forma parte de una aceptación. El peligro ante el cual nos hemos visto enfrentados como humanidad, gracias al presente modo de vivir, es la falta de libertad para poder salir de esa aceptación. Al no haber un *para qué* común, relacionado con nuestras acciones, puesto que la moral es particular e individual, el mundo en su conjunto se nos muestra como una estructura que *decide por sí misma*.

A pesar de aquello, tal como indico más arriba, eso es sólo desde un primer punto de vista, puesto que, bajo un análisis más acabado podemos darnos cuenta de que forma parte de una decisión que sí tiene un telos. Veremos más adelante, que Rawls también destaca el carácter moral y teleológico que tiene la sociedad que plantea, aunque sea sólo en el momento de su ordenación primera (para luego, dejarlo a un lado, como ya dijimos, dentro de la cultura, fuera de la política). Taylor plantea que, ante esta aparente falta de todo tipo de moral, nos esclavizamos (voluntariamente, puesto que es decisión) con la instauración de la razón instrumental.

Entonces, si esto es lo que genera el modo de vida de la libertad moderna, ¿podemos pensar en un modo de vida “organicista” en la actualidad, teniendo en cuenta que la sociedad moderna descansa en gran parte en la idea de una democracia participativa “atomista”? La visión organicista de la sociedad corresponde a la que se vivió en las ciudades-estado griegas, y que fueron desarrolladas bajo un contexto determinado por sus escritos como por su oralidad. La cultura mítica, tal como la destaca MacIntyre en *After Virtue*, es parte de la narración histórica que fundamenta y origina la concepción política perteneciente a la *polis*. Nuestra realidad histórica ha mutado de tal forma que no resulta sencillo pensar en un cambio desde ese punto de vista. Después

de todo, el cambio que ha habido, desde el organicismo hacia el atomismo, es uno que funda las bases de todo lo que hoy conocemos como *estado de bienestar*, dentro del cual vemos, por ejemplo, la democracia representativa.

Lo que intentaré probar, apoyando un resultado de las tesis de Taylor (la unión de libertad individual y comunitarismo), es que, tanto la pluralidad, como la teleología encaminada a la idea de un bien común, lejos de ser incongruentes, tienen una relación de dependencia, en la que, ese *telos* permite la existencia y reproducción de la vida plural, entendida como diversidad de acción en la sociedad. De esta forma, a la política se le asigna un *deber*, que consiste en focalizarse en aquella visión moral del bien, y por lo tanto, urge la necesidad de volver a situarla dentro de la discusión propiamente política, al mismo nivel (al menos).

2. Liberalismo no-individualista en John Rawls

El debate entre comunitaristas y liberales ha comenzado a tornarse complejo, no sólo desde que sus comentaristas lo hayan interpretado y re-interpretado, sino aún más, desde que los mismos protagonistas de la disputa, han optado por mutar algunas especificaciones de sus posturas ante algunas de sus críticas, como es el caso de Rawls, quien, desde su introducción, en *Political Liberalism*, se ha lanzado a la tarea de aclarar muchas de sus afirmaciones hechas en *A Theory of Justice*. Esto, ha hecho de la labor hermenéutica referida al debate, un nicho importante para numerosos trabajos de investigación, como el que presento en estos momentos.

Las especificidades referidas señalan diferencias teóricas relacionadas, en algunos casos, con el carácter individualista que manifiesta Rawls en el debate, expuestas, por ejemplo, por MacIntyre en *After Virtue*. Para este último, toda postura liberal representa un intento de ordenar la sociedad, que divide lo indivisible, partiendo por la escisión entre Estado e individuo, donde aquel es una herramienta de este. En el caso específico de la teoría rawlsiana, la crítica de MacIntyre se centra en que Rawls, al focalizarse tan sólo en el cumplimiento de las reglas (MacIntyre, 1984, 53) estipuladas por el velo de la ignorancia, es decir, por el marco político de la justicia, produce un Estado neutral, garante de la libertad e igualdad individuales. Así, deja de lado su función principal, que es la de educar a los ciudadanos en la búsqueda de la virtud, y lo desliga de toda finalidad hacia alguna concepción de bien, o moral.

En este momento, no está de más recalcar que, en la teoría de Rawls, la justicia no forma parte de los poderes del Estado junto con el legislativo y el judicial, como estamos acostumbrados los modernos a encontrarla, sino que, es el respaldo público y cultural que da origen al Estado. Es desde la justicia como noción pública y aceptada por todos, que se constituye la sociedad. Su

finalidad es dotar a la sociedad de una estructura básica.

Rawls postula que sólo una visión pública de lo justo, puede permitir la vida de los individuos en una sociedad ordenada. Esa visión de lo justo es la consecuencia del momento del contrato social, es decir, de un momento “cero”, donde quienes establecen las normas políticas para la vida en sociedad, eliminan todas sus diferencias culturales, en pos del orden social. A su vez, este orden social se encuentra conformado por ciudadanos que se sienten cooperadores de él, para lo cual, la política, debe, dictar los términos justos de esa cooperación. El objetivo, es el de delimitar el marco en el que se llevará a cabo la vida de las personas en esta sociedad, y más importante aún, conservarla. Ese momento en el que se debe decidir el modo para la conservación de una sociedad como tal, está estipulado en una

pregunta fundamental, en cuanto a cómo los ciudadanos —que siguen profundamente divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales— pueden, no obstante, conservar una sociedad democrática justa y estable. Para este fin, es normalmente deseable que los puntos de vista comprensivos en lo filosófico y en lo moral, que nos hallamos habituados a utilizar en los debates sobre cuestiones políticas fundamentales, se dejen a un lado en la vida pública. (Rawls, 1993: 35)

La pluralidad humana lleva a los individuos a vivir en un constante desacuerdo respecto de sus puntos de vista acerca de la religión, la vida buena, y también respecto de lo filosófico. Sin embargo, cuando se trata de la función política de la justicia, como marco regulatorio, el deber es no entrar en esos *pormenores*. ¿Por qué?

El riesgo que se corre, al mezclar los pormenores, consistentes en los puntos de vista personales, respecto de lo moral o lo filosófico, con lo político, es que caigamos en teorías con pretensiones de omnipresencia y de omnipotencia brutales, que están en contra de la idea del liberalismo político rawlsiano. La sociedad bien ordenada que plantea Rawls, excluye a teorías que sean “comprensivas” y “generales”, es decir, que pretendan abarcar a toda la comunidad, o que intenten inmiscuirse en la vida privada de los individuos. Cada cual puede tener su propia visión acerca de lo que es bueno para sí, pero atenta contra la libertad el quererlo para los demás. Esa decisión es política, no social. Permitir que una doctrina de la sociedad civil adquiera el carácter de política, es transformar la sociedad en una “comunidad”, esto es, vivir bajo el yugo de alguna de estas doctrinas morales, religiosas o filosóficas, abarcando toda la realidad social, dentro de la cual veríamos limitadas nuestras libertades y al Estado tomar el poder de nuestras decisiones. Y como ello pone en riesgo la libertad individual, debe mantenerse *al margen*, es decir, dentro del margen dado por lo político.

Por otro lado, si vivimos, los individuos, buscando sólo una finalidad en nuestras vidas, formaríamos parte de una “asociación”, igualmente despreciada por Rawls, también por ir en contra de la dualidad libertad-igualdad constituyente del Estado democrático. Nuevamente se da la lógica de que, el querer que un aspecto individual (en este caso, una teleología, que para Rawls, se encuentra en los asuntos particulares), tome el poder de lo universal es anti democrático porque atenta contra todo tipo de acuerdo social. Recordemos que, ante la pluralidad, para Rawls, no hay acuerdos globales. El filósofo estadounidense reafirma la idea de que existe una inconmensurabilidad en las discusiones referidas a visiones particulares, que no puede ser resuelta *en sí*, pero que puede ser tomada en cuenta y deslizada al ámbito social, cultural, de trasfondo. Es común y aceptable, para Rawls, el hecho de que, en algún caso, un agente particular crea que es incorrecto practicar la eutanasia a ciertos pacientes que agonizan en un recinto hospitalario, puesto que los principios que rigen su actuar en el mundo así lo decretan; pero también es común y aceptable que otro agente particular crea lo contrario, es decir, que es inaceptable mantener a un ser humano en esas condiciones, aunque presente signos vitales. Así, el desacuerdo moral, según el ejemplo anterior, debe formar parte de toda nuestra vida pacífica, en una sociedad bien ordenada. Aquello no presenta problemas de tipo políticos, sino morales, por lo que la sociedad tampoco corre peligros en cuanto a sus fundamentos primeros. La moral no configura al Estado; la política, sí.

Nombré solapadamente a la dualidad libertad-igualdad, que en Rawls es fundamental para entender si estamos ante una teoría individualista. Bástenos con nombrar las características formales de esta dualidad, que tiene muchos aspectos interesantes para indagar acerca de otras materias y enriquecer otras discusiones. A la libertad se corresponden los poderes morales y de la razón. Estos últimos son representados por el pensamiento, el cálculo y el juicio; en tanto que aquellos son los que permiten tener una idea de bien y un sentido de la justicia (Rawls 1993, 42). Por el otro lado, igualdad consiste en tener, todos los individuos, efectivamente y en la práctica, estos poderes al menos en un grado mínimo, para así lograr ser miembros cooperadores de la sociedad. De esta forma, la igualdad es la que asegura el marco político para el consenso traslapado, y da pie para que la libertad se realice. La libertad existe gracias a la igualdad, porque es gracias a que son parte de esta sociedad bien ordenada, que pueden vivir libres de profesar cualquier doctrina moral, filosófica, religiosa.

Es por eso que debe resguardarse el marco político para la sociedad bien ordenada, ya que sin esto los individuos carecerían de su libertad y su igualdad. No debe, como comenté más arriba, yuxtaponerse al orden político, lo social. La conservación de la sociedad debe hacer esa división, entre los aspectos

delimitadores de los marcos sociales y la pluralidad misma inherente a la sociedad. Por eso Rawls la denomina, de modo aparte, esta manifestación de puntos de vista y pluralidad extensa de toda la humanidad, *background culture*, que “es la cultura de lo social; no de lo político.” (Rawls, 1993: 38). En la vida cotidiana, la de la cultura de trasfondo, podemos encontrar a la moral discutiendo con la moral (tal como comenté el ejemplo de la eutanasia), con la filosofía e incluso con la religión, pero si llega el momento de discernir acerca de la mejor forma de conservación de la sociedad, es necesario volver a ese *punto cero*, político, del velo de la ignorancia. De esa forma, la política se caracteriza por ser inclusiva, y como tal, no hay igual. No solo porque no haya nada que se le parezca, sino porque se encuentra en un ámbito trascendente, regulador. Se entienden las doctrinas filosóficas, morales, etc... “dentro” de la concepción política de la justicia. Y, la sociedad no se muestra fundada *desde* una visión antropocéntrica, teológica, racional, sino desde una concepción política que es común a los ciudadanos, y que permite la diversidad de esas visiones.

La igualdad consiste entonces, en mantener intacta la libertad individual, de todos los actores sociales en la *background culture*. Así, estos valores políticos permanecen a través del tiempo y lo que cambia, es la cultura social, es decir, nuestras opciones en tanto que individuos libres. Estos dos ámbitos de nuestra identidad es lo que conforma la idea de individuo en la teoría de una sociedad liberal rawlsiana, o sea, somos políticos, pero también somos culturales. Teniendo en cuenta esta doble identidad, que podríamos caracterizar como individual (en tanto que libre en mi privacidad) y política (referida a un contrato en el que participan todas las doctrinas del pluralismo), las personas libres pueden, en tanto que conformadoras del contrato social, reclamar y exigir a la institucionalidad lo que estimen conveniente para que sus elecciones individuales, tengan justa cabida en ella. La libertad nunca puede exceder a la igualdad.

Los humanos deberíamos, entonces, lograr vivir en una sociedad en la que se respete nuestra libertad y nuestra igualdad, puesto que esos supuestos, son los marcos en los que vivimos, y son *puros*, meros, es decir, están limpios de toda turbiedad cultural que pueda engeguercer nuestras decisiones, hacer tendenciosas nuestras opiniones o comportarnos de manera sesgada. De hecho, Rawls describe un conjunto de “principios de libertad”, que especifican los modos en los que se distribuyen nuestros deberes y derechos. Todo lo cual no puede existir sin ese momento de pureza contra-cultural.

Así, para que aquello se logre, se necesita de la Filosofía, y más específicamente, de la Filosofía Política. Para que esos principios de libertad sean establecidos en pos del modelo de *sociedad bien ordenada*, es necesario

que sean aprobados en una instancia de igualdad independiente y anterior a las diferencias descritas antes (metafísicas o religiosas), donde puedan efectivamente, ser dejadas de lado. Y a su vez, para llegar a esto, es necesario un ejercicio de abstracción teórica, que permita este acuerdo, llamado “consenso traslapado” (*overlapping consensus*), por los integrantes de esta sociedad con creencias y pensamientos distintos. Así, esta abstracción hipotética necesaria para dar cuenta del origen de la concepción política de la justicia, y por lo mismo de la sociedad, se da según Rawls, en condiciones ideales que permitan los “términos justos de la cooperación social” (p. 46), reformulación conocida, que Rawls hace, del contrato social. Para que nuestras concepciones morales, religiosas o filosóficas queden de lado, deben estar “detrás de un velo”.

Podríamos reconocer en todo esto, una finalidad individualista. Pero, no podríamos reconocer, sólo una finalidad. Para Rawls, la libertad (individual) es tan necesaria como la igualdad (de todos), incluso, ya vimos, ésta es la que permite aquella. No sería correcto interpretar la teoría rawlsiana como puramente individualista porque, siendo este aspecto, fundamental para el liberalismo político, su ingrediente de cooperación social resulta decisivo, también, para ello. Si la crítica que hace alguna visión específica del comunitarismo, se centra en el carácter atomista de la visión liberal de la política que tiene Rawls, tenderá necesariamente a su fracaso. La que quisiera exponer en esta ocasión, no obstante, no tiene sólo ese foco.

A pesar de la importancia que tiene el ámbito social para el individuo liberal, en la teoría política rawlsiana, una vez instaurada la sociedad bien ordenada, ésta no tiene injerencia en lo que los individuos puedan querer, mientras se trate de actividades de cooperación, es decir, mientras se sigan las reglas establecidas por la política. En este sentido, para Rawls el Estado debe mantenerse al margen de toda finalidad de vida particular de los individuos, lo que resulta en una falta de fin en común. Por esto, y para decirlo en su modo más simple, el Estado rawlsiano carece de telos. Se trata de una teoría que concibe al Estado como neutral. La justicia es vista como imparcialidad, y siendo lo que forma y establece los marcos fundamentales de la sociedad, es esta en conjunto la que no tiene un bien en común (puesto que, si lo tuviera, como ya vimos, formaría parte de una asociación y no una sociedad). Este último (el bien común), sólo lo buscan los individuos en tanto que cooperadores de la sociedad bien ordenada para mantener la igualdad que permite su desarrollo libre, pero una vez alcanzado ese bien, la vida cotidiana sigue igual que antes. No hay un fin *final*, un sentido por lo cual realizar todas estas actividades de cooperación, más que la mera cooperación.

Ante eso se nos presenta la crítica comunitaria, que, si bien nació gracias

a los desencuentros con Rawls, respecto de su atomismo e individualismo exacerbado², se tornó más interesante mientras menos fueron sus diferencias y, a su vez, Rawls iba aclarando los malentendidos. Los remanentes de ello se focalizaron en la problemática teleológica³ del Estado planteado por él, o más bien, su falta de teleología, es decir, al carácter “imparcial” de su doctrina de la visión pública de la justicia. Carácter que, libera al individuo en una independencia, que, para la crítica comunitaria, es irreal. Para ellos, los individuos no somos *sin* condición (resuena Arendt, nuevamente), o sin ataduras que nos ligen a una comunidad. No se nos debe pensar de modo aparte, con una comunidad que se presente como neutral, separada de lo individual. Este es, según la tesis que planteo, el punto de inflexión del debate liberal-comunitario.

3. Crítica comunitarista: ¿pesimismo u optimismo?

Si seguimos la visión de la política según los principios de la justicia como imparcialidad, postuladas por Rawls, no estamos, para los comunitaristas, como humanidad, ante una concepción de la vida en la que veamos a la sociedad como nuestro lugar para vivir. Taylor subraya que, lo negativo en ello no atañe sólo a la forma en la que llevamos a cabo nuestras actividades, sino más bien, a lo que ocurre cuando nuestras actividades están yendo en la dirección incorrecta; o, mejor dicho, en la falta-de-dirección. El problema, de hecho, que se genera cuando nos falta, en tanto que individuos sociales, una razón por la cual actuar, que se corresponda con la vida de cada uno, pero también con la de los demás, es el de la fragmentación:

El peligro no lo constituye el despotismo, sino la fragmentación, a saber, un pueblo cada vez más incapaz de proponerse objetivos comunes y llevarlos a cabo (...) Desde luego pueden muy bien sentirse vinculados a proyectos comunes con otras personas, pero vienen a ser agrupamientos parciales en lugar de ser los propios del conjunto de la sociedad (Taylor, 1994: 138)

De forma paralela, se reconocen de forma distinguida, por parte de los interpretadores del debate comunitario-liberal, ciertas ideas-fuerza en él, en torno a las que, la mayor parte de las veces, concuerdan. Un ejemplo de ello, es la caracterización de ambas posturas, con una tradición filosófica específica, correspondiente a la representada en las teorías de Hegel por un lado, y de

2.- La literatura de comentaristas aficionados a la problemática comunitarista-liberal es enorme, incluso si hablamos sólo de la crítica individualista que se le hace a Rawls por parte de los comunitarios. Al respecto, véase: Cortes (1997), García (2007) y Benedicto (2010).

3.- Renato Cristi logró vislumbrar, de modo más preciso, la crítica comunitaria en torno a Rawls, que excede por mucho al puro planteamiento de la visión de individuo que tiene el liberalismo político contemporáneo. Ver: CRISTI, RENATO: «Comunitarismo y Liberalismo», en: *Revista Ciencia Política* Vol.12 - Nº1 y 2, 1990, pp.5-18

Kant por el otro (cf. Villavicencia, 2009): comunitaristas y liberales serían, según ello, entonces, los representantes del kantismo y del hegelianismo, discutiendo en el mundo contemporáneo, lo cual dota de fuerza, no sólo al debate, sino a toda la actividad filosófica, puesto que reafirma la actualidad que tiene y su importancia en las actuales teorías y prácticas políticas.

Gracias a Rawls, podemos decir que el pluralismo puede convivir de forma pacífica con cierto tipo de individualismo no-atomista. Si pensamos una sociedad en la que los individuos sean cooperadores y fundadores de una igualdad garante de nuestra libertad, entonces es posible que egoísmo y diversidad (respecto de las distintas visiones del bien), puedan convivir pacíficamente en un trasfondo cultural. Y es este mismo resultado, consecuente con la teoría y la práctica propuestas por Rawls, la que ha sido, y es, fuertemente criticada por los comunitaristas, dado el nivel de *vacío* que genera en la vida de sus individuos. Existe la paz en la pluralidad aceptada gracias al contrato social, es cierto. Pero se trata de un pacifismo angustioso, que *no lleva a nada*.

No es tan cierto, o, mejor dicho, no terminamos de comprender y de interpretar ciertas visiones comunitarias, en sus críticas, cuando solo nos enfocamos en su enfado respecto de las visiones individualistas de las sociedades liberales. Tanto Taylor como MacIntyre (y justamente Michael Walzer, dentro de otro punto de vista, comunitario también) recriminan a estas últimas el verse involucradas en una red de relaciones individualistas que reproducen el atomismo entre los agentes particulares, pero según ellos, lo nefasto de esto no es el atomismo *en sí* aquello que molesta de cualquier teoría que se precie de ser “política”, (molestia que podría verse justificada por la falta de un necesario camino hacia un *bien común*, que como ya apunté, puede ser encontrado en una teoría como la de Rawls, donde bien común y egoísmo pueden convivir). El problema que encuentra el comunitarismo en este sentido es que ese bien común, conseguido mediante la sociedad liberal, que consiste en un marco de igualdad para que, a fin de cuentas, podamos desarrollarnos como mejor nos plazca, en libertad, no nos dota de sentido la vida que vivimos, los individuos sociales. Y es el carácter teleológico, tanto lo que falta en este tipo de sociedad, como lo que se necesita para que se manifieste el *sentido* de la vida.

El trabajo investigativo que debe hacerse para llegar a ese tipo de conclusiones se centra en el carácter de la visión del *yo*, que tiene nuestra época contemporánea, en comparación con todas las anteriores. Trabajo arduo y potente, al que se ven enfrentados los comunitaristas, y que culmina con resultados benéficos para el presente debate. El objetivo de estos autores consiste en la elaboración de una Filosofía Moral, que permita reestablecer este ámbito dentro de los fundamentos de la política. En este sentido resulta

consecuente explicitar que, son críticos permanentes del sistema político de Rawls, en tanto que este, como apuntamos arriba, mantiene la estricta división, de la política y la moral. Para el comunitarismo, la falta de sentido es una falta en la moral, por lo que una política efectiva, debe dotar de una *idea de bien*, que arregle aquel descalabro. Eso se logra por medio de una correcta comprensión y definición del yo, y consecuentemente, de la identidad personal, labor que es llevada a cabo, no por Taylor, no por MacIntyre, ni por ningún individuo particular, sino por el diálogo, es decir, por la comunidad a la que pertenecemos. El “quién somos” y el “de dónde venimos”, cobra sentido mediante el diálogo (Taylor, 1994, 70).

El descalabro resultante de lo dicho ha tenido lugar gracias a un malentendido en las visiones de la identidad personal, como de los horizontes del yo. Su carácter moral se fundamenta en ello. La “fragmentación” de la que habla Taylor corresponde a una visión errática de la autenticidad personal acontecida en la modernidad, que acarrea la sensación de “falta de horizonte”, es decir, de tener la impresión de que, los individuos sociales, estamos solos, “en un universo mudo” (Taylor, 1994, 101). La falta de sentido debe ser trabajada, según Taylor, mediante una reformulación de la ética de la autenticidad, que es un modo del actuar correcto, relativo a una cultura del yo que permite re-hacer la tabla de los valores humanos. Este trabajo monumental es desarrollado en *Sources of the Self*, sin embargo, respecto del tema que nos atañe en este artículo, es *La ética de la autenticidad*, el lugar que ocupa para su exposición específica del asunto. Recordemos que previo a ese título, el mismo texto fue nombrado *The malaise of modernity* refiriéndose a ese tipo de vida actual, plana y sin una visión de bien último.

“La gente de la cultura de la autenticidad” como presenta a quienes nos vemos imbuidos en esta visión del sin sentido moderno, se corresponde con el liberalismo antes señalado, denominado por él mismo, “liberalismo de la neutralidad” (Taylor, 1994, 53). Desde ahí es que critica a este tipo de formulación social. Del mismo modo, lo hizo también MacIntyre, quien atacó directamente a Rawls, cuando recalcó el hecho de que sólo estaba preocupado de acatar las normas, más que de un actuar virtuoso (MacIntyre, 1984: 153, 286), en los individuos sociales.

Es cierto que para MacIntyre es más desastroso el punto de vista individualista del liberalismo de la neutralidad, que para Taylor. Este *último puede aceptar la libertad individual, mientras que para MacIntyre, hay momentos en que, derechamente, no podemos actuar como nosotros queramos, teniendo en cuenta nuestros papeles en las sociedades que habitamos. La visión correcta que, para el escocés, debe tener un adecuado estudio del yo, para realizar una crítica moral ante las sociedades modernas atomistas, es la*

de una narrativa. Su definición de identidad personal debe hacerse dentro de un orden narrativo unificado. Es incorrecto pensar cualquier tipo de vida humana, aislada de sus historias. Desde ese punto de vista, a cada uno de nosotros nos corresponde un papel en nuestras vidas, que puede (y debe) ser manifestado a través de la narración. A su vez, la narración de cualquier historia no puede existir sin la "unidad narrativa" que contiene, constituyéndola, la identidad personal. Es el punto de inflexión de la narración de historias, es decir, que no existen historias entendibles sin una identidad personal a la que se unifican indisolublemente. Por tanto, se trata, en MacIntyre, de un rescate sin dudas, pero uno que está delimitado por una unidad sistémica que incluye tanto la visión del yo (o psicológica si se quiere), como la de la moral, de la política, y de la historia. El entramado que construye hace depender todo el sistema filosófico-político, del que se desprende toda vida científica e histórica, de la correcta interpretación de la identidad personal. La atomización del yo no es sólo nefasta. Si fuera así, sólo cabría encontrar el error y repararlo. Se trata de que esa visión del yo es incorrecta. No se corresponde con la realidad. El yo no es, sin su unidad narrativa: es incomprensible. De ahí que, para el escocés, la inteligibilidad de las narraciones sea clave para todo esto. La identificación psicológica que hace del problema de la sociedad contemporánea es el de la falta de inteligibilidad. Si no entendemos nuestra identidad personal, no podemos ver nuestra propia historia, y ello desemboca en una falta de horizonte y de significado de la propia vida. Es lo que le ocurre a quien intenta suicidarse, por ejemplo (MacIntyre, 1984, 268).

Taylor está de acuerdo con que hay una visión errada del yo, y que también ha resultado nefasta para las sociedades modernas. Ese equívoco se centra en una visión de la autenticidad personal, errónea. La influencia de determinadas teorías filosóficas (que construyen la realidad política y social) en las determinaciones individuales y personales, han disociado nuestras propias capacidades, es decir, nos han hecho vivir en la ilusión de que *podemos hacerlo todo*. Para Taylor (1990), en ese sentido, el carácter imparcial del que hace uso el liberalismo en todas sus manifestaciones, tiene un origen en Hume, desde que se concibió la separación entre hechos y valores, idea que fue apropiada por cierta concepción teológica que permitió a Dios "llenar" de voluntad al cosmos "vacío", porque imparcial, lo que da pie para justificar su libre albedrío, que se vio traslapado al ámbito humano, gradualmente, es decir, fuimos dueños de una libertad que nos permitió llenar nuestros cosmos vacíos por medio de la razón y no de horizontes paradigmáticos externos. Ahí es donde encuentra, el canadiense, el origen de la razón instrumental. El problema fue que aquel vacío, lo extrapolamos a lo social. Y la consecuencia de ello es un lenguaje antropocéntrico en muchas de nuestras especialidades (científicas, teóricas, etc...). Aquellas teorías que han alimentado ese sentimiento ilusorio de una voluntad sin límites son las de los llamados

“postmodernos”, identificados por el canadiense, algunos de ellos, en las figuras de Nietzsche, Foucault, Derrida, Artaud. Estos, gracias a su visión “sin límite” de la voluntad humana, han pervertido los horizontes de acción del yo auténticos. Según el canadiense, es necesario luchar, no contra ellos, sino que aceptar la realidad que se ha desarrollado en torno a esas ideas (no cae Taylor, en el error de desconocer el influjo tremendo que han tenido las teorías posmodernas en la identidad individual contemporánea), pero *resignificando* sus postulados, sobre todo en lo concerniente al yo, porque es erróneo considerar a los individuos desprovistos de su constitución dialógica. La autenticidad la debemos buscar en nuestro interior, es cierto, pero ese interior *está hecho* de diálogos con la cultura. En ese sentido es contrario a la idea de separar los ámbitos de la política con el de la cultura, tal como lo hiciera Rawls. Taylor manifiesta su cercanía con las teorías de Hegel, pero también de Heidegger, en cuanto es necesario rearticular los lenguajes de modos más sutiles, tomando como ejemplo a la poesía, tal cual lo hace el autor de *Sein und Zeit*.

Se han manifestado entonces, estas tendencias antropocéntricas, en la filosofía, la pintura, pero también en la política práctica, es decir, en los planes gubernamentales que apuntan a enfrentar el cambio climático actual, y en ese sentido, las repercusiones de una visión errada de la identidad personal engloban toda la realidad relacionada con ella.

Esto nos permite identificar el problema, tanto para el canadiense como para el escocés: las sociedades liberales modernas carecen de una visión de *telos* referida a la vida de los individuos. Ambos difieren en el tipo de sociedad necesaria para revertir la situación. El escocés es desalentador, ya que plantea una idea de pequeñas comunidades en las que podamos formarnos teniendo siempre en cuenta nuestras historias. Se autodefine como aristotélico ya que las virtudes son el fundamento desde el cual podemos todavía, rescatar un lenguaje ya fragmentado. Sin embargo, el canadiense (y como dije, Walzer hace un intento también por esa dirección) es más optimista. Cree que es posible realizar un reconocimiento de que la lucha para la restitución de ese sentido de la vida es presente. No se ha perdido, ya que el despliegue de las sociedades atomizadas de individuos sin horizonte, manifiesta ese malestar. Mientras eso permanezca, entonces, tomando las palabras de Weber, “la lotta continúa”. Y eso puede lograrse perfectamente en el presente tipo de sociedades de mercado y de Estados burocráticos. La lucha permanente entre ambos tipos de sociedades, es decir, la del mercado y la estatal-burocrática, forma parte de la naturaleza de la lucha, es decir, de su *dialéctica*. No debemos, para Taylor, luchar por abolir alguna de ellas, sino que de ir en dirección a su *superación*:

Sólo una visión que abarque ambas puede proporcionarnos la penetración no deformada que necesitamos para elevarnos a la altura de su mayor desafío (Taylor, 1994: 146)

Al parecer, las críticas que hacen del comunitarismo una férrea postura contra el individualismo atomista liberal, lo dotan de cierto carácter aporético, teniendo en cuenta que, por un lado, vivimos en un mundo, que se corresponde con un paradigma filosófico, fundamentado sobre los individuos libres, tal como lo presenta la libertad negativa moderna; y por otro lado, aunque el intento de Rawls sea el de estar a medio camino, entre esta libertad y la antigua, la posibilidad de pensar a la comunidad como el ámbito que nos da las reglas para actuar, que nos “rige”, en tanto seres humanos que no queremos cruzar miradas con la coacción, forma parte de algo que queremos olvidar.

Esa posibilidad de olvidar todo tipo de límites, dictados por cualquier tipo de moralidad, y que identifica de forma especial a nuestra sociedad de individuos libres, es, según estos autores del comunitarismo, una apariencia. Es cierto que, siguiendo a MacIntyre, tanto la vida como los modos de representarnos la vida han cambiado históricamente, debido a una decisión moral; pero eso no nos muestra que las *esencias* hayan cambiado, como, por ejemplo, la de la vida misma. MacIntyre no propone una *postura* frente a lo que pueda definirse como vida, según cada periodo histórico, sino que la *define*. La historia ha pasado por alto esa definición o se ha ajustado a ella, pero la vida, en cuanto lo que esta es, no ha cambiado en lo absoluto.

Por lo tanto, la propuesta comunitaria en este sentido es optimista, teniendo en cuenta que se trata de lograr un “ajuste de cuentas” con las *esencias* de la vida y del bien. No podemos pensar al ser humano tomando decisiones que dejen fuera a su comunidad, no porque esto pueda desembocar en esto o aquello, sino porque es imposible hacerlo. El resultado de un intento de esas características sería perjudicial, porque, como lo planteó en su crítica a la filosofía dieciochesca de la Ilustración, está destinado al fracaso. Y ese fracaso conduce a una concepción errada, tanto de la vida como del bien, tal como lo muestra su imagen ficticia representada en el primer capítulo *Una sugerencia inquietante*.

4. Conclusiones

La especificidad dentro de la cual se nos presenta este debate filosófico, permite resolver ciertas aporías en las que se encuentran algunas prácticas actuales, producto de este *malestar* en el que vivimos. Si nos adentramos en ello, nos enfrentaremos a algunas propuestas que pueden contribuir tanto a consideraciones acerca de la *psyché* del individuo contemporáneo, como a la *vida en la ciudad* moderna (que es la que vivimos). La falta de sentido

actual ante el vivir cotidiano, no sólo menoscaba la individualidad de quien la “padece” (decide, según las consideraciones anteriores), sino que, además, contribuye a cierto tipo de vida en comunidad dentro de la cual nos encontramos con los otros “en la forma” del sin-sentido.

Una tesis que justifique la apropiación de nuestras propias historias, para lograr otorgarle sentido a la vida de quienes no la comprenden, conlleva un mérito que permite rescatar, dentro de aquellos rastros contradictorios que, si bien pudo haberlos cometido, no opacaron, aquel *espíritu*, aquella intención, expresada por MacIntyre. En este sentido, el presente trabajo defiende la proposición comunitaria (no declarada) puesto que considera que es un paso legítimo, real, que se inscribe dentro de las posibilidades actuales de toda sociedad occidental, para una re-educación en los ámbitos morales y políticos de las mismas.

Referencias bibliográficas

Arendt, H. (1958). *La Condición Humana*. Buenos Aires: Paidós.

Benedicto R., Rubén (2010) “Liberalismo y Comunitarismo: Un debate inacabado”, en *STVDIVM. Revista de Humanidades*, 16 (2010) ISSN: 1137-8417, pp. 201-229

Benjamin Constant. (1995). Selección de Textos Políticos de Benjamin Constant. En O. G. Arcaya, *Estudios Públicos* (Vol. 59). Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos.

Bobbio, N. (1983). Organicismo e individualismo. *Este país* N°74, 1-9.

Bobbio, N. (1985). *Liberalismo y Democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Cortes R., Francisco (1997). “Liberalismo, comunitarismo y ética comunicativa”, en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, núm. 15, pp. 93-106.

García R., Mónica (2007). “Una introducción al comunitarismo desde la perspectiva del Derecho Político”, en *Aposta, revista de ciencias sociales*, núm. 34, 2007. En línea: <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/garcia-rubio.pdf>

MacIntyre, A. (1984). *Tras la virtud*. Madrid: Espasa.

Rawls, J. (1971). *Teoría de la Justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (1993). *Liberalismo Político*. México: Fondo de Cultura Económica.

Taylor, C. (1979). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura

Económica.

Taylor, C. (1990). Lo justo y el bien. *Revista Ciencia Política* Vol. 12, 65-88.

Taylor, C. (1992). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México: Fondo de Cultura Económica.

Taylor, C. (1994). *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.

Villavicencia, Luis (2009). "Comunitarismo versus liberalismo: Hegel contra Kant 200 años después", en *Nomos*, Universidad de Viña del Mar – N°4 (2009), pp. 31-52.

**El hombre como pregunta, asombro,
esperanza. Una lectura latinoamericana
de Platón: Arturo Andrés Roig**

**The man as question, astonishment, hope. A Latin
American reading of Plato: Arturo Andrés Roig**

Laura Aldana Contardi
INCIHUSA - CCT CONICET Mendoza, Argentina^φ
aldanacntrd@yahoo.com.ar



Recepción: 09-10-2016 **Aceptación:** 18-07-2017

Resumen: El trabajo se orienta a indagar en la relectura que lleva adelante Arturo Andrés Roig de Platón. Filosofar es para Platón un acto de libertad puesto de manifiesto en la experiencia. Roig apela a esta tesis como punto de partida para recorrer la obra platónica, a partir de allí enuncia una definición de ser humano como pregunta, asombro y esperanza. Se sostiene que en el análisis de la obra platónica se actualiza una indagación persistente de Roig: la cuestión del sujeto.

Palabras clave: sujeto – Arturo Andrés Roig – Platón – a priori antropológico

Abstract: The aim of this work is to give a glance to the rereading of Plato made by Arturo Andrés Roig. For Plato philosophizing is an act of freedom revealed in experience. Roig appeals to this thesis as a starting point to explore the platonic work. He sets out a definition of human being as a question, astonishment and hope. We argue the thesis that in the rereading of Plato were planted the question of the subject.

Keywords: Subject – Arturo Andrés Roig – Platón – anthropological a priori

^φ Doctora en Filosofía (UNCuyo). Profesora de grado universitario en Filosofía (FFyL-UNCuyo). Becaria posdoctoral de CONICET en el Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales (INCIHUSA- CCT CONICET Mendoza). Investigadora de la Secretaría de Ciencia, Técnica y Posgrado de la UNCuyo y de CONICET. Miembro del Consejo Editorial y de la Comisión Asesora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (FFyL- UNCuyo). Profesora Adjunta en la cátedra de Historia de la filosofía latinoamericana y en la cátedra de Historia de la filosofía argentina en la Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo).

1. Introducción: una relectura desde América Latina

Arturo Andrés Roig afirma que la filosofía consiste en “una meditación en la que no sólo interesa el conocimiento, sino también el sujeto que conoce, el filósofo en particular, en su realidad humana e histórica” (Roig, 1981: 9). Toda su obra se encuentra atravesada por la reflexión acerca del sujeto y por modos diversos de problematización de la realidad humana e histórica. La tarea de filosofar no es ajena, según advierte el autor, al modo de habitar el hombre en el mundo y a una crítica que se caracteriza por ser autocrítica.

La cuestión del sujeto es un problema central en la obra de Arturo Andrés Roig. Ahora bien, es un tema aludido-eludido por el filósofo mendocino. Se aborda la pregunta antropológica a partir de entramados categoriales que muestran su distanciamiento de modos clásicos de comprensión del sujeto en la filosofía. Específicamente la noción de “sujeto” que se constituye y tiene una formulación radical en la filosofía moderna es entendida como problemática. De modo tal que cuando se refiere al sujeto lo hace desde un ejercicio de vigilancia epistemológica (cfr. Muñoz, 2009; también Contardi, 2012). Esto redundando en diversas construcciones, formulaciones y desplazamientos conceptuales entre los cuales la categoría de “a priori antropológico” constituye una referencia ineludible.

En el caso de la propuesta filosófica de Roig “sujeto” no remite ni al sujeto racional cartesiano, ni al sujeto trascendental kantiano. Tampoco es posible identificar la noción con la idea del sujeto absoluto, referida al espíritu absoluto hegeliano. En función de plasmar la particularidad de su enfoque crea la categoría de “a priori antropológico” que tiene un rol preponderante en su concepción acerca del sujeto, categoría que se construye y se va configurando desde sus estudios sobre Platón (Roig, 1972), pasando por sus escritos de la época de la filosofía de la liberación (Roig, 1973), hasta su formulación explícita y madura en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 2009). Concretamente, la noción de a priori antropológico tiene que ver con lo humano en su sentido más radical, en cuanto sujeto histórico y, por eso mismo, contingente. Se refiere, entonces, al ser humano como capaz de ordenarse desde un a priori, sin ignorar su historicidad (Roig, 2011: 239).

En la formulación del concepto de “a priori antropológico” Roig va incorporando capas de sentido que pueden ser reconstruidas a partir de sus textos. Se trata de un proceso de formulaciones y reformulaciones que no es lineal, sino que va profundizándose, que se transforma.

Nos proponemos en el trabajo recorrer un texto temprano de la obra de Arturo Roig: *Platón o la filosofía como libertad y expectativa* (1972). Nos interesa la localización de algunos puntos significativos desarrollados por el filósofo a

partir de su relectura de Platón porque sostenemos que en ese contexto se encuentra el esbozo de algunos problemas teóricos que son recurrentes en la reflexión de Roig acerca del sujeto.

Arturo Roig egresa de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo a fines de la década de 1940 e inmediatamente se dedica a profundizar numerosas lecturas de los diálogos platónicos menores y del *Fedón* en la cátedra de Introducción a la filosofía que por esos años estaba a cargo de Mauricio Amílcar López. Ese “platonismo” era, en parte, respuesta al neo-aristotelismo escolastizante de la época. Ese interés por los clásicos griegos y más puntualmente por Platón adquiere otros matices y profundizaciones a partir de la obtención de una beca de estudios que desarrolló en La Sorbona, París. La lectura de Platón llevada adelante por Roig se enmarca, a partir de esta experiencia decisiva, dentro de una serie de lecturas neokantianas del pensador griego. El contacto con este tipo de lecturas lo tiene a partir de esa estancia en París donde ahonda los estudios clásicos con la orientación de Pierre-Maxime Schuhl (cfr. Herrero y Herrero, 1996: 118-119), quien se desarrollaba como jefe de la cátedra de Filosofía antigua de la Universidad de París. Schuhl era, además, amigo personal de Rodolfo Mondolfo, con quien tenía puntos de coincidencia teóricos. Uno de los aspectos que Roig destaca de la experiencia con el maestro francés es el respeto que tenía por sus alumnos como la pasión con la que asumía los intereses intelectuales de cada uno, además de que consideraba a la filosofía como actividad social. Estas referencias cronológicas tienen su importancia: se trata de experiencias que tendrán un peso significativo en la trayectoria de Arturo Roig. Él mismo expresó en relación con esto:

Por cierto que cuando maduramos nuestras lecturas de Platón, después de años de moroso trabajo con sus textos, esa presencia de lo social visto por nosotros como acto de libertad en la construcción de la objetividad mediante un ‘examen común’, nos llevó a plantear lo social en un nivel no externo, ni menos erudito (Herrero y Herrero, 1996: 119).

Siuviésemos que cualificar el platonismo de Roig deberíamos decir que se trata de un platonismo *sui generis*, pues es un platonismo que está mediado por una lectura neokantiana¹ de Platón e influenciado por una serie de corrientes de ideas tales como el existencialismo² que por esos años ocupa un

1.- Una referencia valiosa a la repercusión del neokantismo en Roig ha realizado Horacio Cerutti Guldberg. Se destacan las figuras de Pablo Natorp y Francisco Brentano (Cfr. Cerutti Guldberg, 2009: 142). Un trabajo que reconstruye la presencia del neokantismo en el pensamiento mexicano es el realizado por Dulce María Granja Castro y que muestra que esta corriente circuló en América Latina, por ejemplo, en los debates que sostuvieron, entre otros, José Gaos y Francisco Larroyo (Cfr. Granja Castro, 2001).

2.- La estancia de Arturo Roig en París juega también en relación con los debates existencialistas un papel decisivo. En La Sorbona estuvo en contacto con las posiciones que desplazaban el

lugar central en la escena filosófica francesa³ y con diferencias particulares también en América Latina⁴. La obra de Paul Natorp especialmente, en relación con los neokantianos, será la referencia de lectura, sin embargo, Roig lleva adelante una interpretación de Platón donde lo central es lo antropológico y se entiende al hombre como sujeto, pero entendiendo y enfatizando que el “sujeto” aludido no se define por ser un sujeto trascendental al modo kantiano. Mediante una particular mirada sobre los textos platónicos y con la intención de responder, además, a las posiciones derivadas del heideggerismo que afirmaban el “olvido del ser” Roig aporta elementos para una denuncia del “olvido del ente”⁵. Esto supuso un alejamiento de las lecturas de Schuhl y una apertura al problema social del “ente emergente”⁶ que desarrolló luego en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (Roig, 1981) (cfr. Herrero

bergsonismo que había tenido lugar hasta antes de la Segunda Guerra Mundial. De una “filosofía de la vida” se pasaba a una “filosofía de la existencia” en la que toda forma de temporalidad inauténtica (como fue entendido por esos años el “tiempo espacializado” de Bergson) era visto como una pérdida de humanidad. El sentido trágico con que el existencialismo elaboró esa problemática y con ella la de una racionalidad no ajena al despertar de una corporeidad que hacía posible una lectura de los márgenes oscuros de la razón y que abría a la revaloración de formas cognoscitivas “no-racionales” eran temas cotidianos en la cátedra de La Sorbona y en las clases magistrales del Collège de France de Jean Wahl. Por otra parte, las clases de Jean Hyppolite, al que había conocido en 1949 en Mendoza, dejan una huella importante en relación con los estudios sobre Hegel y más puntualmente en relación con la *Fenomenología del Espíritu*. Durante esos años Roig comienza a darle valor desde un platonismo muy particular al mundo de los entes, también como un modo de distanciarse del existencialismo alemán en su versión heideggeriana (Cfr. Herrero y Herrero, 1996: 119-121).

3.- Una tesis interesante sobre el lugar de la filosofía clásica en la obra de Roig es la formulada por Luis Gonzalo Ferreyra según la cual la filosofía clásica tanto en su versión histórica y filológica como en su versión platónica tiene una función de “currículum oculto” en el período de escritos “latinoamericanistas” de Roig (Ferreyra, 2012: 167). Ferreyra propone una clasificación tripartita de los estudios sobre los clásicos de Roig: Mitología y poetas míticos en el problema de la cultura; Platón y el Platonismo; y en tercer lugar: Sofistas, Cínicos, epicureísmo y estoicismo. Además, el autor distingue un “primer platonismo” en Roig y un “segundo platonismo”. El primero es anterior a su estancia parisina y lo califica como un platonismo “purement d'idées”. El segundo platonismo es el que se desarrolla a partir del “enriquecimiento de los estudios clásicos” a partir de su visita a Francia (Cfr. Ferreyra, 2012: 171- 184).

4.- Según su propia mirada retrospectiva: “Al abrirse los '60 aún estábamos bajo el impacto de lo que Carlos Astrada, en un libro suyo que marcó época, *Existencialismo y crisis de la filosofía* (1952), denominó ‘giro existencial’” (Herrero y Herrero, 1996: 124).

5.- Roig explicita su perspectiva de lectura de Platón del siguiente modo: “Mi lectura de Platón se dio ciertamente en un marco idealista, aunque traté de lograr dentro de ese marco una cierta apertura hacia lo que sería un platonismo no puramente de las ideas, sino un platonismo donde se recalca con bastante fuerza –sobre todo a nivel del diálogo *El Sofista*, etapa prácticamente terminal del pensamiento platónico- el peso que tiene la *diánoia* frente a la *noesis*, por ejemplo. Es decir, una cierta apertura hacia lo concreto...” (Roig, 2011: 283).

6.- El mundo de los entes, enfatizado desde esta apertura hacia lo concreto, es entendido por Roig no como el lugar de la caída sino como el horizonte desde el cual es posible superar las formas de alienación. En este marco comienza a elaborar su posición respecto a la filosofía como función para la vida, posición que tiene a la base el entender a la temporalidad y a la historia de modos particulares: entiende al tiempo como temporalidad encarnada y a la historia como el nacimiento indefinido de nuevos pueblos, de nuevos acontecimientos, de nuevos sujetos.

y Herrero, 1996: 121-122).

Es posible identificar una serie de tensiones que articulan la relectura de Platón. Las tensiones entre lo uno y lo múltiple y entre sensación y síntesis cognoscitiva resultan configuradas en torno al tratamiento de los extremos del dilema ontológico del ente y el ser. Todas estas dimensiones le permiten realizar un rescate de la obra platónica como filosofía viva y acceder a ella de una manera fecunda desde nuestras preocupaciones, es decir desde un pensar nuestroamericano.

2. La filosofía como acto de libertad

El punto de partida de Roig en el texto sobre *Platón* es mostrar las implicancias de la concepción platónica del filosofar como acto de libertad. Hay diversos aspectos desde los que es posible abordar este tópico, uno es en relación con el lenguaje, otro aparece con el tema del amor y también la muerte es un acto de libertad, pero comienza con el análisis de la experiencia.

La cuestión de la experiencia, a su vez, se analiza en relación con el tema del conocimiento en los términos en que lo plantea el filósofo griego. Sólo desde las sensaciones es posible el ejercicio del pensar respecto de lo fáctico, es la sensación la que provoca la ideación o intelección y la función trascendental del concepto quedaría desconectada de lo empírico sin la sensación. Puede advertirse una doble fuente de la experiencia: una es la que deriva de lo fáctico, la otra es la que proviene de la *psique* que pone un modo de determinación mediante el acto de la ideación (Roig, 1972: 13). En otras palabras: la psique determina la experiencia, lo fáctico, que es múltiple mediante la idea. Se trata de un modo de poner una idea de unidad frente a lo múltiple. A esta tarea Roig la denomina “función trascendental de la psique” o “función unificante del alma”.

Para tratar el tema de la función trascendental de la psique los textos platónicos considerados son: *Fedón*, *Teeteto*, *Filebo* y *La República*. El abordaje de la función unificante del alma se desarrolla a partir de la función trascendental de la psique, que es aquella que unifica la *empiría* “poniendo una idea una” (Roig, 1972: 15). El alma pone unidad mediante la idea. El “poner” es entendido como función trascendental de la conciencia (Roig, 1972: 17). En ese horizonte trascendental, la idea funciona como *a priori*. De modo tal que lo trascendental consiste en el movimiento de la conciencia de “salirse de sí misma” a través de aquél acto de “poner”. Otra de las funciones que señala es la de poner unidad frente a las multiplicidades empíricas y trascender hacia otro horizonte superador en el que se constituye el conocimiento. Es por esta superación en algo nuevo que esta función es llamada “dialéctica” (Roig, 1972: 15).

Ahora bien, la “acción de poner” no remite sólo a poner la unidad, sino que se relaciona también con la acción de poner las cosas como múltiples. El poner mismo es un acto de libertad. Tal es, en efecto, el sentido que se desprende de lo anterior, porque se trata de una decisión que supone una espontaneidad de la psique y un modo de libertad respecto de lo óntico. Este ejercicio unificante de la *empiria* no aparece fácilmente como acto de libertad cuando se trata de un simple reunir bajo la idea un conjunto de entes homónimos, tal como acontece en la vida cotidiana, sin embargo, es evidente cuando el poner implica dar un sentido en niveles de comprensión de lo real que exceden lo cotidiano. Así como la psique pone la unidad respecto de cada multiplicidad, también ejerce la función de mirar libremente y por sí aquello que ella misma pone (Roig, 1972: 16- 17).

Lo empírico y el modo estructural dinámico como ya está dado de hecho, está puesto, no necesita de nuestra verdad, nuestra función de poner es ni más ni menos que la de dar sentido; consiste en el modo como asumimos para nosotros las realidades estructurales eidético-ónticas, con lo cual hacemos posible la construcción de nuestro “mundo” (Roig, 1972: 26).

Lo eidético-óntico constituye una estructura y el error de ciertas lecturas simplistas de Platón ha consistido, según Roig, en mirar a la idea como una pura trascendencia respecto del ente. En efecto, si bien la naturaleza del ente es siempre explicada por participación con el ser entendido *sub specie idearum*, no es menos preciso afirmar que él posee su propio ser por su cuenta; aspira a su acabamiento y en ese aspirar mira hacia lo fundante que lo excede ontológicamente, pero también “en sí mismo y por sí mismo posee una cierta constancia de su *ousía*” (Roig, 1972: 28). En palabras de Roig: “No hay en el platonismo por un lado ideas y por el otro cosas que participen de ellas en una absurda duplicación de las sustancias, sino estructuras eidético-ónticas, con una interna dinamicidad dialéctica” (Roig, 1972: 29-30).

El problema de la conciencia pura es señalado por Roig como un tema central y subyacente a toda la obra platónica. El asunto es analizado a partir de la distinción de dos funciones de la conciencia pura, por una parte, el “mirar” con “vista de ideas”, es decir, la captación de las esencias presentes en el horizonte trascendental de la psique y, por otra parte, el “pensar” acerca de estas realidades ontológicas. La reflexión sobre “lo que es cada uno de nosotros en sí” sobrepasa, según Roig, en el pensamiento platónico, lo que puede definir al hombre individualmente. Por encima de los individuos considerados en sí mismos hay un horizonte en el que el hombre se encuentra con el hombre en el preguntar por lo real. Es necesario para alcanzar el conocimiento de sí mismo, mirar el sí mismo de otra alma. La única manera de alcanzar conciencia de la universalidad y exactitud de las esencias, que para Roig constituye

una exigencia permanente del platonismo, se logra cuando las encontramos como una realidad común que nos trasciende individualmente. ¿Es posible leer en estos fragmentos un tono propio de Roig? Consideramos que hay en esta relectura de Platón un énfasis y una direccionalidad de la interpretación que le da relevancia a lo social y a la necesidad del reconocimiento intersubjetivo.

El análisis de la experiencia como acto de libertad resulta enriquecido con la lectura del *Alcibiades* y del *Fedro*. Ambos diálogos se hermanan al ofrecer elementos para el tratamiento de dos aspectos: el amor y la libertad. La definición del hombre, presente en el *Alcibiades*, como aquel ente que puede trascenderse a sí mismo en cuanto yo empírico y acceder a un plano de universalidad; el tratamiento del amor, que para alcanzar su naturaleza plena debe apuntar a algo que trascienda a ambos enamorados y la caracterización del amado como una realidad significativa que merece nuestra pasión por algo que está más allá de la empiricidad, son remarcados por Arturo Roig para señalar la relevancia de la cuestión de dar sentido a la realidad y su relación con la libertad. El hecho de descubrir lo fáctico como tal -que permite al hombre trascender el trato cotidiano con los entes y plantearse frente a ellos como sujeto- es de afirmación del hombre, de libertad (Roig, 1972: 35). Así, la experiencia puede ser entendida como un acto de libertad: porque el poner mismo es ya un acto de libertad pues implica una decisión por parte del sujeto y supone una espontaneidad de la psique y un modo de libertad respecto de lo óntico.

Un aspecto que es interesante destacar en este desarrollo es el referido a la experiencia moral, porque en este contexto puede verse la huella de Roig en la relectura de Platón. Arturo Roig examina el caso de Sócrates momentos antes de su muerte: él no está esperando la cicutu por razones mecánicas o fortuitas, está en esta situación por motivos que ha elegido libremente, su destino se decide en relación con su elección de lo mejor. “Cualquier *a-priori* moral supone de modo evidente la estructura del hombre vista como totalidad y es frente a ella que se juega la libertad” (Roig, 1972: 40). Es siempre un sujeto el que pone el sentido, el que ejerce la función del sentido, en sus propias palabras: “lo fáctico sólo alcanza dignidad para nosotros a partir de un *a-priori* desde el cual se ejerce la función del sentido, por parte de un *sujeto* que lo *pone*” (Roig, 1972: 40).

3. La experiencia como expectativa

La experiencia como expectativa constituye otro de los núcleos temáticos alrededor del cual Roig articula la lectura de Platón. El problema central es: si lo ontológico es tan sólo lo que permite desde la *psique* poner el sentido o es todavía algo más rico y perfecto que hace posible aquello, como hace posible

a su vez al ente. ¿Nos hemos de conformar con aquel ver, o debemos estar atentos siempre a otros grados o formas de la realidad? Esta pregunta guía a Arturo Roig cuando se ocupa del tema de la expectativa, cuestión compleja e importante en el pensamiento platónico, ya que no sólo la filosofía recibe en un cierto sentido su definición de ella, sino que además ofrece niveles y momentos distintos.

La expectativa se define como “un esperar en relación con el ver” (Roig, 1972: 42). La actitud expectante, en efecto, implica objetivamente algo respecto de lo cual se está a la mira y subjetivamente, un estar abierto al mirar, por lo que puede advertirse que la expectativa supone, si bien no siempre manifiestamente, la esperanza. Aquella definición de la filosofía que se desprende de un texto del *Alcibiades* en el que se dice que nada hay más divino en el alma que el mirar y la acción de pensar, contiene una concepción del hombre como ser expectante, como ente teorético. La cuestión de la experiencia analizada en primer lugar como acto de libertad y ahora como expectativa conduce no solo a la reflexión acerca de la filosofía sino también a la formulación del problema antropológico.

El sentido que adquiere la expectativa depende del horizonte de comprensión de la realidad dentro de la cual nos sentimos inmersos y es claro que si confiamos en una total inteligibilidad nuestro esperar no tendrá el mismo signo que si dudamos de la misma. Por lo tanto, debe tenerse siempre en consideración el horizonte de comprensión desde el que se posiciona quien espera, quien está expectante. En otros textos Roig llamará a este horizonte de comprensión la totalidad de conexiones y hará referencia a un constructo conceptual propio como el de “universo discursivo”⁷ que considera como una de las herramientas básicas de trabajo para el análisis y valorización de todo tipo de discursividad. Para captar la vida cotidiana en todas sus manifestaciones es necesario considerarla atendiendo a la totalidad discursiva social (Roig, 1995: 38).

Un aspecto complementario en relación con la experiencia en Platón se muestra a través de la tematización del mito. El mito, a través de la imagen, sugiere de un modo sumamente rico, la relación del alma y de los entes con el fundamento. Cabe preguntarse cuál es su valor en relación con la experiencia. El mito es a la vez palabra e imagen: dos instrumentos con los que el hombre trata de apresar lo real. En cuanto palabra el mito es débil, en cuanto imagen, aparece mezclado de lo contrario que quiere representar, no se or-

7.- Roig ha definido el “universo discursivo” como “la totalidad actual o posible de los discursos correspondientes a un determinado grupo humano en una época dada (sincronismo) o a lo largo de un cierto período (diacronismo) y sobre cuya base se establece, para esa comunidad, el complejo mundo de la intercomunicación” (Roig, 1984: 5).

ganiza sobre la intuición de la esencia sino sobre su re-presentación, su objeto no es la idea en cuanto concepto puro, sino la imagen de la idea. El mito, esa imagen débil y contradictoria, que sugiere tan solo la esencia, en cuanto no la presenta, sino que la re-presenta con ropajes sensibles, es de modo vívido e intenso aquello respecto de lo cual el alma está a la mira. No supone una experiencia en sentido propio, sino que es únicamente un recurso que viene en apoyo de la experiencia. Por lo mismo que el mito es fundamentalmente imagen no es posible quedarse en el nivel proposicional y seguir afirmando como se ha hecho muchas veces, por ejemplo, que para Platón hay “dos mundos” tal como justamente la imagen lo muestra: por un lado, el lugar supra celeste o la llanura de la verdad y por otro, el mundo de aquí abajo, mundo sensible. Por lo tanto, ese nivel hermenéutico, advierte Roig, implica una metafísica simplista. El “más allá” del que habla el mito, significa desde el punto de vista filosófico, no un “lugar” sino una prioridad ontológica.

Hay un dilema en todo pensar filosófico: este se le hace visible a Platón cuando se pregunta qué es el bien. Las respuestas a este interrogante están condicionadas por el dilema mismo al que hacemos referencia: el bien ¿Es una realidad imposible de captar en sí misma en aquel horizonte en el que fundamos la experiencia del ente o es una realidad captable al modo del ente en cuanto idea? En otros términos, el dilema se presenta entre negar el ser en sí como expectativa y quedarse tan sólo en la expectativa del ente, o negar ésta y afirmar sólo aquélla, lo que implica negar la libertad misma del preguntar consustancial de la tarea filosófica.

4. El asombro y el preguntar ontológico

En la relación que hay entre la expectativa y el preguntar ontológico juega un papel importante el asombro en el que se encuentra el origen de la filosofía. El asombro es “un estado en relación con *lo visto* que sostiene y agudiza la actitud expectante a la vez que el interrogar ontológico, impidiéndonos cerrar el proceso de búsqueda” (Roig, 1972: 55). Se trata de un asombro expectante y por eso mismo creador y dialéctico.

Destaca Roig que el asombro, que en el *Teeteto* es el origen de la filosofía, es un estado positivo de naturaleza dialéctica que impulsa y mantiene la actitud básica de expectativa y se distingue por tanto de otras formas de asombro o admiración que no tienen aquel poder. Entre esa forma positiva del asombro y el preguntar propio de la filosofía hay una relación que se hace evidente y cobra fuerza en toda la obra platónica. La pregunta presente en los diálogos es de tal naturaleza que su respuesta no clausura la actitud básica de pregunta. Se trata de un preguntar ontológico en el que lo no sabido del objeto excede siempre a lo sabido, ya sea por impotencia de la razón, ya por la riqueza significativa del objeto.

Los modos posibles de saber que concibe el filósofo griego no están desvinculados de la forma en la cual lleva adelante su modo de filosofar. Roig enfatiza el esfuerzo realizado por Platón para mantenerse en un preguntar abierto, acentúa el hecho del “inacabamiento” de los diálogos. La distinción que hace Platón entre un saber de rutina y un saber que pretende estructurarse como ciencia y cuya diferencia es causa de asombro en el *Filebo* es nombrada como una de las razones que permite ver como un aspecto destacable y no como un defecto de su filosofía aquel “inacabamiento”. El hombre en su relación cognoscitiva con los entes se mueve entre dos extremos: por un lado, está la conjetura como un saber rutinario y frente a ella se encuentra “el poder de dialectizar”. Éste pretende ser un saber riguroso y puro tanto por su método como por el objeto al que apunta, pero no es un saber concluso. Resulta significativo para Roig que en el *Filebo* hable de “poder de dialectizar” o de un “modo dialéctico” y no de una “ciencia dialéctica”, y propone que la razón de ello está en la manera interrogativa propia de esta forma de saber, así como en la naturaleza de su objeto. No se trata de las cosas, sino del sentido de las cosas. ¿Es por tanto el modo dialéctico de pensar poco riguroso? De ningún modo. El modo dialéctico de preguntar es una aproximación indefinida, expectante y al mismo tiempo constituye una respuesta pura y rigurosa.

Una preocupación que recorre el pensamiento de Roig es la que se refiere a la dimensión antropológica, y es posible advertir que su reflexión sobre Platón incluye esta dimensión. Para Platón, entiende Roig, el alma humana tiene ciertos modos de ser que le permiten ejercer su función cognoscente. Estos modos son la actitud interrogativa, la actitud admirativa, la actitud expectante. Si el alma humana posee tales modos de ser entonces, “el hombre es pregunta, asombro, esperanza” (Roig, 1972: 78).

El preguntar ontológico y los momentos de asombro que le acompañan, significan una superación del trato cotidiano con los entes. Es posible mediante el preguntar ontológico evitar la alienación en lo puramente fáctico. La libertad implicada en el acto de experiencia supone, entonces, una actitud de expectativa y de pregunta, de apertura. El asombro permite la apertura hacia nuevas posibilidades del ver. Estas dimensiones de la experiencia como expectativa, como pregunta y como asombro son enriquecidas en desarrollos posteriores con las categorías de crítica y de función utópica. La función utópica es un modo crítico de asumir la contingencia, de asumir la experiencia de la propia historicidad. El ejercicio de esta función, según Roig, hace posible introducir la tensión entre el presente conflictivo e insatisfactorio y un futuro que no sea repetición necesaria de lo dado, que permita la emergencia de lo alternativo. Precisamente la categoría de emergencia en sus últimos escritos es el marco desde el que se aborda la apertura hacia lo nuevo (cfr. Roig: 2002).

5. El dilema ontológico del ente y el ser

El tema del dilema ontológico del ente y el ser se desarrolla en varias etapas: el análisis de la *República* conduce a clarificar los términos del dilema, la doble ontología del *Parménides* constituye la segunda etapa y la integración dialéctica de las dos ontologías se analiza a partir de lo planteado en el *Sofista*. De este modo el foco se desplaza: se pasa del tema de la experiencia, como acto de libertad y como expectativa, al problema de la ontología.

El problema ontológico surge a propósito del análisis realizado en el Libro VI de la *República* sobre la naturaleza del filósofo, su perversión y su salvación, y sobre la importancia que esto tiene para la ciudad, en cuanto que ésta sólo se salvará cuando gobiernen los filósofos o por lo menos se hagan tales quienes gobiernan. En otras palabras, la cuestión ontológica se desarrolla junto con el problema político y también con el pedagógico.

En la *República* la actitud dilemática oscila entre una ontología del ente que ve el bien como “idea” sin más y una ontología del ser que pone en duda con aquel “conocimiento no- suficiente” su naturaleza ideal. El Bien es la causa de la existencia de lo eidético-óntico y es la condición de posibilidad de su conocimiento, pero él no está en ese nivel ni puede ser captado mediante idea, que es el modo de captar lo ente.

El análisis realizado del ente como “realidad carencial” resulta particularmente significativo. Hay una distinción entre lo óntico y lo ontológico que permite hablar de un cierto modo de “trascendencia” desde esta filosofía del ente. El ente no es de modo pleno lo que su ser menta; es posible afirmar que una cosa tiene ser, es lo que ella es, pero no lo es de modo pleno; el ente, entonces, no coincide plenamente consigo mismo, hay siempre algo que lo rebasa y que lo muestra como carente. El ente no es idéntico a sí mismo, el ente no es sino que se hace, aunque se hace de un modo que la conciencia humana descubre gracias a su poder transcendental; pero esta no coincidencia del ente consigo mismo, esta temporalidad, permite que el ente se abra con un doble valor: como mera facticidad, como lo dado, y también como trascendencia. El ente se muestra como trascendencia cuando es mirado desde el orden del sentido.

El estudio que realiza Roig de la interpretación platónica de la “imagen de la caverna” ofrece momentos sumamente interesantes, un aspecto que resulta relevante en relación con la cuestión del sujeto es el doble movimiento de ascenso y descenso que muestra la imagen de la caverna que es visto por Roig como grados sucesivos de subjetividad. En otras palabras, el nacimiento del sujeto se produce cuando el esclavo toma a su cargo la tarea de dar sentido. La marcha hacia la subjetivación del hombre puede verse en dos senti-

dos: como “poner” en el orden trascendental y como “sub-poner”. ¿Cuándo el hombre descubre su libertad intrínseca respecto del trato con las cosas? Cuando el hombre “regresa” al mundo de lo cotidiano, en este momento hay clara conciencia de su misión humana de poner el sentido, en este momento se ha superado el hábito que anula el preguntar y el poner. El “reencuentro” con las cosas permite mirar los entes en el nivel propiamente humano del hacer. El sentimiento que prima en el momento de la interpretación de la imagen de la caverna es el de una esperanza cautelosa, esta interpretación agrega al mito algo que le falta al mito mismo: la duda y la esperanza. La duda y la esperanza son modos de expresión de la condición humana, de lo contingente de esa condición. Hay, además, en esta interpretación de Arturo Roig una valoración de lo cotidiano como el ámbito propicio para el ejercicio de la libertad.

Los alcances del dualismo en el pensamiento platónico son motivo de estudio para Roig. Es incuestionable para el autor la presencia de un dualismo cognoscitivo porque la acción de conocer implica de modo necesario un sujeto y un objeto; pero no puede aceptarse un dualismo metafísico en el que las cosas quedan “aquí abajo” y las ideas “allá arriba”. Precisamente porque Platón advierte la naturaleza dual que presenta el fenómeno de la experiencia es que muestra el papel unificador de la experiencia que supone un esfuerzo por superar el dualismo cognoscitivo. Comprender significa unificar. El acto dual del conocimiento supone la síntesis: el paso dialéctico hacia la unidad. De este modo se da un alcance notorio a la noción de proceso dialéctico que puede ser definido como una marcha interminable que parte de una dualidad pero alcanza nuevas formas de unidad, el sujeto se va apropiando de tal modo del objeto que en un cierto momento no puede hablarse de ambos como enfrentados. De modo tal que la marcha hacia la subjetivación no se reduce a mirar al hombre como un mero sujeto de conocimiento, descarnado, ajeno a una realidad humana concreta.

La segunda etapa de la investigación del dilema ontológico se centra en el análisis del *Parménides*, el estudio en esta etapa muestra un horizonte ontológico que supone dos modos de concebirlo de carácter dilemático: uno de ellos es lo Uno, supremo e inefable para las doctrinas neoplatónicas; y el otro, inteligible y derivado: las ideas. Pero hay que destacar que, ya sea que miremos la realidad desde el punto de vista de la ontología del ser o ya sea que lo hagamos desde la del ente, es la realidad misma la que es puesta en consideración y no supone en ningún caso que la idea pueda ser considerada sin relación con “lo ente”. La idea, advierte Roig, “es el modo cómo vemos en el ser, al ser del ente; la concepción eidética del ser es el criterio con el que trabaja la ontología del ente para la explicación de la realidad” (Roig, 1972: 119). Puede abstraerse el “ser del ente” de su naturaleza sensible, pero no de

su estatuto ontológico de ente que es lo que quiere decir la expresión neutra “lo ente”. De este modo, puede advertirse que Roig no resalta un platonismo de las ideas, sino que remarca una apertura hacia lo concreto, enfatiza la inherente relación de las ideas con los entes.

La estructura de la Segunda Parte del *Parménides* se desarrolla en cuatro negaciones hipotéticas en las que se dice que lo Uno no participa de la *ousía* y en cuatro afirmaciones hipotéticas en las que se afirma que sí participa. El núcleo de la cuestión se encuentra en la participación de lo Uno con el ser entendido como *ousía*. En otras palabras, el interés se orienta a responder las siguientes preguntas: ¿lo Uno participa o no del ser al modo de la idea? ¿Lo Uno posee o no naturaleza eidética? ¿Está o no dentro de las categorías de lo ente?

Roig realiza un esfuerzo por dar respuesta a las preguntas planteadas y concluye afirmando, luego de un riguroso análisis, que tanto las negaciones como las afirmaciones hipotéticas se dan íntegramente en el ámbito del ser, que es el ámbito de la realidad. Las negaciones sugieren dentro del ser “un más allá de la *ousía*”, las afirmaciones se desarrollan en el orden de la *ousía* o en el llamado ámbito eidético-óntico. Las hipótesis en las que se afirma la no participación de lo Uno respecto del ser entendido como *ousía*, sugieren la constitución de un saber negativo del fundamento, visto como no-ente, no-eidético. Las hipótesis en las que la participación juega un papel real y presente, al extremo de darles todo su sentido ontológico, consideran al ser íntegramente dentro del estatuto eidético-óntico. El ser se abre como idea, es el ser visto desde lo ente. Entonces, las negaciones hipotéticas constituyen una ontología del ser y las hipótesis afirmativas una ontología del ente. Éstas se van alternando por obra de un impulso dialéctico propio del dilema ontológico. Las vías de búsqueda no se contradicen, sino que mantienen el espíritu abierto a expectativas de igual peso ontológico.

En el *Sofista* se presenta la integración dialéctica de las dos ontologías, lo cual significa la culminación de un proceso de búsqueda en el campo lógico-ontológico que se había iniciado en el Libro VI de la *República* y que continúa en el *Parménides*. La motivación inicial del *Sofista* es saber quién es ese personaje, ese ente, que es el sofista; pero la pregunta por el ente no puede separarse del planteo de la pregunta por el ser. El momento integracional no elimina el impulso dilemático, sino que deja abierta la pregunta, que mantiene el vaivén característico del dilema ontológico.

La descripción que ofrece Roig sobre el dilema ontológico entre el ente y el ser concluye en un planteo sobre la dialéctica como saber supremo. Es caracterizada en ese contexto como un saber epistemático y es para Platón posiblemente la más alta de las ciencias, es saber del ser, es ontología. Si

bien esta *diánoia* no llega hasta el Bien como se pedía en la *República*, tiene de él un cierto conocimiento positivo desde el cual alcanza su constitución de ontología del ente.

6. A modo de conclusión

Es posible afirmar que ya en 1972, en la obra sobre Platón, pueden apreciarse ciertas preocupaciones que persisten en la filosofía de Roig como la reflexión acerca de qué es la filosofía y el problema antropológico, preocupaciones que se enriquecen y profundizan en otras obras posteriores del filósofo mendocino. Puede apreciarse la originalidad de su lectura sobre Platón que no pretende simplificar ni reducir este pensamiento, sino que lo muestra en toda su productividad, enfatizando su dimensión dialéctica. Por ello la importancia de resaltar las tensiones entre lo uno y lo múltiple, entre sensación y síntesis cognoscitiva, o la que él mismo denomina dilema ontológico del ente y el ser que subyacen en el pensamiento platónico y que no quedan clausuradas en ningún momento, sino que se mantienen abiertas y en actitud expectante. En esta obra encontramos, con distintos niveles de explicitación, una serie de problemas filosóficos y algunas categorías que serán abordados recurrentemente por el filósofo mendocino en desarrollos ulteriores: el problema de qué es la filosofía y cuál es su función, el *a priori* antropológico como condición del filosofar, las categorías de sujeto, subjetividad como objetivación, horizonte de comprensión, experiencia, libertad, expectativa, esperanza, asombro.

En la relectura de Platón Roig avanza sobre algo que será central en su pensamiento: el tema del *a priori* antropológico y la importancia de la cuestión del sujeto en la filosofía. En esta relectura la noción de *a priori* se vincula a lo que está ligado a la experiencia como acto de libertad, esto implica una decisión por parte del sujeto y supone cierta espontaneidad de la psique. El *a priori* se muestra, además, como fuerza reguladora de la conducta: como *a priori* moral que conlleva la estructura del hombre como totalidad frente a la que se juega la libertad. Todos estos son elementos teóricos valiosos para la construcción de una teoría crítica del sujeto. Es precisamente en la filosofía platónica donde Roig encuentra un antecedente importante de la cuestión de la voluntad de un determinado sujeto que implica un “ponerse” a sí mismo *como sujeto*. En otras palabras, es en Platón en quien es posible rastrear, según Roig, la necesidad de un *a priori* antropológico como condición del filosofar. Aunque también en los textos del filósofo griego se encuentra la tendencia que conduce a reducir el “poner” a una función noética sobre la cual se pretende justificar un sujeto trascendental. Es por ello que la categoría de *a priori* antropológico, planteada y explicitada en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* como un “querernos a nosotros mismos como valiosos” y “tener como valioso el conocernos a nosotros mismos” a partir de la meditac-

ión hegeliana acerca del comienzo de la filosofía, conlleva el reconocimiento de todo otro como sujeto y la determinación del grado de legitimidad de nuestra afirmación de nosotros mismos como valiosos. Es decir, no basta con el ejercicio de afirmación del sujeto, esta afirmación ha de ser crítica. Todo ello implica la revisión de la problemática del humanismo, revisión que en el pensamiento de Arturo Roig se ve plasmada en el paso de la reflexión de la afirmación del hombre como un acto de libertad al planteo de la afirmación crítica del sujeto como acto de reconocimiento y liberación.

A partir del análisis podrían plantearse algunas cuestiones ¿Qué lazos existían entre los discursos que circulaban en América Latina y más precisamente en la facultad de filosofía y letras de Mendoza y los textos de Platón? En otros términos, podría ser planteado del siguiente modo ¿Qué lazos existían en ese momento o comenzaban a entretenerse entre las lecturas neokantianas, las inquietudes existencialistas y las preocupaciones que los jóvenes filósofos latinoamericanos estaban manifestando? ¿Qué saber se formaba a partir de ahí?

Uno de los núcleos que cobró fuerza en la reflexión de Roig y de otros filósofos fue la necesidad de preguntarse por la función de la filosofía, por el lugar del sujeto del filosofar y por la metodología de un pensar que estuviese al servicio de la liberación. En este marco Roig no parte de cero, sino que resignifica su trabajo con los clásicos, aunque advirtiendo que la filosofía no se acota a un acto de libertad, sino que ha de ser un saber al servicio de la liberación.

No sería preciso reducir la cuestión del sujeto en Arturo Roig a la propuesta que se presenta en la obra sobre Platón, sin embargo, se trata de una de las instancias de reflexión y producción discursiva que no puede eludirse si se quiere reconstruir el entramado de tendencias que atraviesan su filosofía. Los estudios sobre Platón en la obra del filósofo mendocino poseen un status discursivo específico en la arquitectónica conceptual de Arturo Roig. Se trata de uno de los lugares ineludibles de constitución del campo problemático que resulta clave para la filosofía latinoamericana: lo antropológico. Arturo Roig da en esta obra, a partir de la relectura de Platón, pasos decisivos para la formulación de una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano construida sobre las bases del entramado categorial del *a priori* antropológico. Este concepto, elaborado y trabajado a lo largo de toda su obra no puede ser analizado desvinculado de la definición del ser humano como pregunta, asombro y esperanza, definición que entraña ya una antropología de la contingencia.

Referencias bibliográficas

Cerutti Guldberg, H. (2009). *Filosofando y con el mazo dando*. Madrid: Biblioteca Nueva /Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Contardi, L. (2012). Sobre la cuestión de la crítica en la obra de Arturo Andrés Roig. *Estudios, Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Mendoza, Número 14, pp. 31-39.

Contardi, L. (2014). Función utópica y condición humana. Inflexiones a partir de los trazos de Arturo Andrés Roig. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 31, n. 1. Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad Nacional de Cuyo. pp. 85-105.

Contardi, L. (2015). La filosofía como libertad y expectativa: elementos para un humanismo crítico en el pensamiento de Arturo Andrés Roig". En: Arpini, Adriana (Comp). *El humanismo, los humanismos: ideas y prácticas revisadas desde nuestra América* (pp. 205-214). Mendoza: EDIUNC.

Ferreira, L. (2006). El a priori en Arturo Roig y Michael Foucault. Diferencias y coincidencias. *Solar*, n°2, año 2, Lima, 2006, pp. 9-21.

Ferreira, L. (2012). *Philosophie et politique chez Arturo Andrés Roig*. Tesis doctoral sin publicar. Universidad de París 8.

Ferreira, L. (2014). *Philosophie Et Politique Chez Arturo Andrés Roig; Vers Une Philosophie De La Libération Latino-américaine (1945-1975)*. Paris: Harmattan.

Granja Castro, D. (2001). *El neokantismo en México*. México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Herrero, A. y F. Herrero (1996). *Las ideas y sus Historiadores. Un fragmento del campo intelectual de los años noventa*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.

Muñoz, M. y P. Vermeren (2009). (comp.) *Repensando el siglo XIX desde América Latina y Francia. Homenaje al Filósofo Arturo A. Roig*. Buenos Aires: Colihue.

Muñoz, M. (2009). Arturo Andrés Roig. En: Dussel, E., E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México: CREFAL / Siglo XXI Editores, pp. 880- 883.

Platón (1985). *Diálogos*. Madrid: Gredos. 9 vols.

Platón (1988). *Platón. Diálogos: IV República*, trad., introd. y notas C. Eggers Lan, Gredos: Madrid (Biblioteca Clásica Gredos).

Platón (1988). *Platón. Diálogos: V Parménides, Teeteto, Sofista, Político*,

trad., introd. y notas M.I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos y N.L. Cordero, Gredos, Madrid (Biblioteca Clásica Gredos).

Ramaglia, D. (2014). Filosofía latinoamericana: humanismo y emergencia en la obra de Arturo Andrés Roig. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, vol. 31, n. 1. Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA, Universidad Nacional de Cuyo, pp. 53-67.

Roig, A. (1955). La obra de Platón según Pierre-Maxime Schuhl. *Revista de Estudios Clásicos*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 6. pp. 249-256.

Roig, A. (1972). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa*. Mendoza: FFYL e Instituto de Filosofía, UNC.

Roig, A. (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En: VVAA., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, pp. 217- 244.

Roig, A. (1976). Función actual de la filosofía en América Latina. En: VVAA. *La función actual de la filosofía en América Latina*. México: Grijalbo, pp. 135-152.

Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Roig, A. (1984). *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano* (Cuadernos de Chasqui, núm. 4), Quito: Editorial Belén.

Roig, A. (1995). Consideraciones sobre la metodología de la Historia de las ideas. En Picotti, D. (Comp). *Pensar desde América. Vigencia y desafíos actuales*. Buenos Aires: Catálogos, pp. 31-39.

Roig, A. (2002). *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza: EDI-UNC.

Roig, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.

Roig, A. (2011). *Rostro y filosofía de nuestra América*. Buenos Aires: Una Ventana.

Roig, A. (2014). *Platón o la filosofía como libertad y expectativa. Edición Facsimilar y otros escritos*. Mendoza, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.

**La conciencia como puente temático
entre la fenomenología y la filosofía
analítica**

**Consciousness as a thematic bridge between phe-
nomenology and analytical philosophy**

Esteban Diego Ortiz Medina
IIF-SADAF, Argentina^φ
edeoeme@gmail.com



Recepción: 28-08-2017 **Aceptación:** 11-12-2017

Resumen: Usualmente la relación entre la fenomenología, como parte de la llamada filosofía continental, y la filosofía analítica se muestra como un conflicto. Pero esto no tiene por qué ser así. Ese es el motivo de este trabajo. Para ello se trazará un puente temático, que acorte las distancias, entre la fenomenología y la filosofía analítica. Aquel puente serán las reflexiones sobre la conciencia por parte de las teorías de orden superior, en general, y la teoría auto-representacional, en específico, como representantes de la filosofía analítica, y la fenomenología. De ese modo se mostrará que filosofías que, a primeras, se muestran como en conflicto pueden ser reconciliadas pues sus abordajes sobre un tema son similares. Lo anterior se logrará a través de una afirmación, una negación y una corrección.

Palabras clave: filosofía analítica – fenomenología – teorías de orden superior – teorías auto-representacionales – conciencia pre-reflexiva – conciencia fenoménica

Abstract: Usually the relation between phenomenology, as part of so-called continental philosophy, and analytic philosophy is shown as a conflict. But this does not have to be like this. That is the reason for this work. To do this, a thematic bridge will be drawn, bridging the gap between phenomenology and analytic philosophy. That bridge will be the reflections on consciousness by higher order theories in general and self-representational theory, specifically, as representatives of analytic philosophy, and phenomenology. In this way it will be shown that philosophies that at first appear as conflicting can be rec-

^φ Licenciado en Educación, Universidad de Concepción. Profesor de Filosofía, Universidad de Concepción. Magister en Filosofía, Universidad de Concepción. Becario CONICET. Investigador del Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF) de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF).

onciled because their approaches on a theme are similar. The above will be achieved through an affirmation, a negation and a correction.

Keywords: Analytic philosophy – phenomenology – higher-order theories – self-representational theories – phenomenal consciousness – pre-reflective consciousness

1. Introducción

Usualmente la relación entre la fenomenología, como parte de la llamada filosofía continental, y la filosofía analítica se muestra como un conflicto (véase: Sáez, 2002). Pero esto no tiene por qué ser así. Ese es el motivo de este trabajo. Para ello se trazará un puente temático, que acorte las distancias, entre la fenomenología y la filosofía analítica. Aquel puente serán las reflexiones sobre la conciencia por parte de las teorías de orden superior, en general, y la teoría auto-representacional, en específico, como representantes de la filosofía analítica, y la fenomenología.¹ De ese modo se mostrará que filosofías que, a primeras, se muestran como en conflicto pueden ser reconciliadas pues sus abordajes sobre un tema son similares. Lo anterior se logrará a través de una afirmación, una negación y una corrección.

Como afirmación, la idea es poder mostrar que la conciencia fenoménica (concepto típico de las teorías de orden superior y auto-representacional) es *equivalente* a la conciencia pre-reflexiva (concepto típico de la fenome-

1.- Según las teorías de orden superior, la respuesta a la pregunta ¿cuál es la diferencia entre un estado mental consciente y un estado mental no-consciente?, es que un estado mental es consciente cuando un sujeto está debidamente consciente de encontrarse en ese estado mental. Y aquello se logra porque habría un estado mental que no sería en sí mismo consciente. Es por esto que tendría que haber un estado mental, una representación acerca de ese estado mental (y por eso de segundo orden), que haría al sujeto consciente de la ocurrencia en él mismo de ese estado. Las teorías de orden superior explicarían la conciencia como una relación de dos niveles de estados mentales. Un estado de orden inferior y un estado de orden superior, donde el estado de orden superior es acerca del estado de orden inferior. Cuando un estado de orden superior toma a un estado de orden inferior como su objeto (*target*), el sujeto es consciente de la ocurrencia en él mismo del estado de orden inferior. Las teorías auto-representacionales de la conciencia genéricamente se definen de la siguiente forma: “Un estado mental M de un sujeto S es consciente si y solo si (i) M* es una parte (apropiada (...)) de M, (ii) M♦ es una parte (apropiada (...)) de M, y (iii) M* es una representación de M♦.” (Kriegel 2006: 148). M♦ sería el estado de orden inferior y M* el estado de orden superior. Es decir, un estado mental es consciente cuando éste se representa apropiadamente a sí mismo en virtud de ser un estado internamente diferenciado en partes. Con lo cual la conciencia de un estado mental es parte de ese estado mental. De modo que toda conciencia es autoconciencia de sí.

nología).

Como negación, se presentarán dos críticas que realiza la fenomenología. La primera es a las teorías de orden superior en general y la segunda es a un aspecto de la teoría auto-representacional. En lo referente a la primera crítica, las teorías de orden superior establecen que el carácter subjetivo de la conciencia fenoménica es una relación extrínseca. En cambio, para la fenomenología el carácter subjetivo es una relación intrínseca. En lo referente a la segunda crítica, es el carácter objetivante de la teoría auto-representacional lo que se critica. Ambas críticas apuntan a la contradicción con la descripción de la conciencia pre-reflexiva hecha por la fenomenología, y por lo tanto también, entran en contradicción con la conciencia fenoménica, ya que la primera y la segunda son equivalentes.

Como corrección, frente a la primera crítica se hará una salvedad bibliográfica, la cual, en términos generales, consiste en que no todas las teorías de orden superior son extrínsecas, nuevos teóricos han desarrollado teorías de orden superior intrínsecas.² Por lo tanto, no todas las críticas fenomenológicas pueden ser aplicadas, sin más, a las teorías de orden superior como si fuesen un bloque unitario. Frente a la segunda crítica se mostrará un modo alternativo de construcción del carácter subjetivo. Que sería la auto-intimación (*self-intimation*).³ La auto-intimación respeta la descripción fenomenológica sin dejar de lado las descripciones de la filosofía analítica.

2. Afirmación⁴

Para mostrar que la conciencia fenoménica es *equivalente* a la conciencia pre-reflexiva, es necesario mostrar en qué consiste la primera pues es un aspecto específico de ésta el que permitirá mostrar la equivalencia. La conciencia fenoménica es el aspecto subjetivo de la experiencia, en el sentido expuesto por Thomas Nagel en *¿Cómo es ser un murciélago?*:“(…), fundamentalmente, un organismo tiene estados mentales conscientes si y sólo si hay algo que es cómo es *ser* ese organismo, algo que es cómo es *ser para* ese organismo.” (2003: 46). Chalmers lo pone del siguiente modo: “¿Por qué cuando nuestros sistemas cognitivos participan en el procesamiento de la información visual y auditiva, nosotros tenemos experiencias visuales o auditivas: la cualidad de un azul profundo, la sensación de *do*?” (2007: 227) o

2.- Por ahora no se definirá lo que es una teoría de la conciencia extrínseca e intrínseca pues no afecta al desarrollo del trabajo. Sí serán definidas, en el apartado 3), cuando sea importante para el desarrollo del trabajo.

3.- La auto-intimación significa que “toda conciencia incluye (*comport*) conciencia de sí misma” (Strawson 2015: 11). Strawson dice que el vocablo *comport* está inspirado en el vocablo francés *comporter*. Otros modos de traducir *comport* serían “lleva dentro de sí”, “acarrea”, “trae consigo”.

4.- Se usarán indistintamente las expresiones “autoconciencia pre-reflexiva” y “conciencia pre-reflexiva” porque, a menos que se indique lo contrario, significan lo mismo.

“¿[p]or qué cuando ondas electromagnéticas afectan a la retina y son discriminadas y categorizadas por el sistema visual, esta discriminación y categorización es experimentada como una sensación de rojo vivo?” (2007: 228). Es decir, la conciencia fenoménica, en general, o más específicamente el carácter subjetivo de los estados mentales conscientes quiere decir que hay algo que es cómo es ser para un sujeto encontrarse en un determinado estado mental. Todo estado mental consciente tendría un cierto matiz subjetivo. Todo estado mental consciente ocurriría *en mí pero también, y esto es lo importante, ocurriría para mí, es decir, tengo que estar consciente del estado mental como mío*.

En este punto, es menester realizar una distinción entre los componentes de la conciencia fenoménica que, siguiendo a Kriegel (2009b), son dos. El carácter cualitativo, el “algo que es cómo es”, y el carácter subjetivo, el “ser para un sujeto (o para mí)”. El carácter cualitativo (el “algo que es cómo es”) es el factor que explica la variedad de los estados mentales conscientes, como la diferencia entre la experiencia consciente de mirar una raíz de castaño y la experiencia consciente de mirar un partido de fútbol. Las experiencias conscientes poseen diferencias cualitativas porque representan distintas sumas de propiedades cualitativas de las características del ambiente en un tiempo dado. El carácter subjetivo (el “ser para mí”) es el factor común a todo estado mental consciente, un cierto matiz subjetivo. También Kriegel agrega que el carácter cualitativo de un estado fenoménicamente consciente define qué tipo de estado consciente es (sus características); en cambio el carácter subjetivo de un estado fenoménicamente consciente es precisamente lo que lo hace ser un estado consciente como tal. Dada estas distinciones se tiene que “para un que un estado mental se vuelva fenoménicamente consciente, debe adquirir el carácter subjetivo; una vez que lo tiene, por así decirlo, se vuelve fenoménicamente consciente, [y] es su carácter cualitativo el que hace que sea el tipo específico de estado fenoménicamente consciente que es” (Kriegel 2009b: 10). Por lo tanto, es el

carácter cualitativo el que proporciona las condiciones de identidad (...) mientras el carácter subjetivo proporciona las condiciones de existencia: lo que hace que un estado mental sea fenoménicamente consciente (en lugar de un estado no-fenoménico) es su carácter subjetivo; lo que hace que sea el estado fenoménicamente consciente que es (y no otro) es su carácter cualitativo. (Kriegel 2009b: 10).

Cuando uno se encuentra en un estado mental consciente es de *uno mismo* de quien uno está consciente de encontrarse en ese estado, es decir, uno es consciente de ser uno mismo en cierto estado. Esto último es otra forma de decir que la conciencia implica autoconciencia o al menos cierto grado

de ésta. La idea de autoconciencia introducida aquí debe ser entendida de la manera más básica posible, partiendo por el hecho de que no debe ser confundida con la reflexión; debe ser considerada como directa o inmediata en cierto sentido.

Como se dijo, uno de los componentes de la conciencia fenoménica además del carácter cualitativo, el carácter subjetivo de una experiencia es el hecho de que esa experiencia sea como es para un sujeto (o para mí). Ahora bien, que haya algo que es cómo es ser para un sujeto tener una determinada experiencia, significa que toda experiencia no sólo ocurre en él sino también *para* él, en el sentido de que el sujeto tiene que ser consciente de esa experiencia como suya. Pero que un estado mental consciente ocurra *para* un sujeto implica que el estado mental consciente se da bajo cierta perspectiva, es decir, bajo *su* perspectiva. Es este aspecto perspectival de la conciencia fenoménica el que permitirá mostrar, en este apartado, que la conciencia fenoménica es equivalente a la conciencia pre-reflexiva. Es por eso que ahora se procederá a describir qué es lo que entiende la fenomenología por conciencia pre-reflexiva.

La conciencia pre-reflexiva es un aspecto constante y estructural de los estados mentales conscientes, no se refiere a un contenido específico de conciencia. Tampoco “refiere a la suma diacrónica o sincrónica de contenidos [de conciencia], o alguna otra relación que podría obtenerse entre los contenidos en cuestión.” (Grünbaum y Zahavi 2013: 228). Y tampoco es un “yo-quale” (Kriegel y Zahavi 2016: 38) que se pueda experimentar, a través de la introspección, de manera aislada del contenido del estado mental consciente. La conciencia pre-reflexiva “no es en primera instancia un aspecto de qué se experimenta, sino de cómo se experimenta; no es un objeto de experiencia, sino una manera constitutiva de experimentar”. (Kriegel y Zahavi 2016: 38). No se refiere, pues, al *qué* de las experiencias conscientes sino al *cómo* de éstas. El *cómo* se expresa en que “la experiencia ocurre para el sujeto (...) de forma inmediata, y como parte de esa inmediatez está implícitamente marcada como *mi* experiencia.” (Gallager y Zahavi 2014).

Entonces, lo característico de la conciencia pre-reflexiva es que la experiencia consciente se da como *mi* experiencia. Con esto, las experiencias se “sienten” de una determinada manera para alguien. Poseen un “gusto” subjetivo. La conciencia pre-reflexiva “se refiere al hecho que las experiencias que estoy viviendo se dan de manera diferente (pero no necesariamente mejor) a mí que a cualquier otra persona.” (Grünbaum y Zahavi 2013: 228).⁵ La fenomenología pone énfasis en el polo subjetivo de la conciencia porque es condición para que las cosas se den. Poner el énfasis en cómo aparecen los

5.- En la cita anterior los autores no diferencian entre que se experimente una sensación de un modo peculiar e idiosincrásico a que se experimente esa sensación como *mía*.

objetos es poner énfasis también en cómo se está experimentando el objeto. “Cuando investigamos a los objetos apareciendo (...), también nos revelamos a nosotros mismos (...), como aquellos a quienes le aparecen los objetos.” (Thompson y Zahavi 2007: 70). Los fenómenos aparecen en primera persona.

El *cómo*, o la forma como, se da la conciencia de las experiencias conscientes, el aspecto subjetivo/perspectival, implica que la conciencia de éstas conlleva un cierto tipo de autoconciencia, que según Thompson y Zahavi puede considerarse como “un tipo primitivo y básico de auto-conciencia” (2007: 76). “(...), la conciencia implica autoconciencia. La implicación generalmente es negada por dos razones: algunas criaturas conscientes no parecen ser autoconscientes, y la autoconciencia es estimada como una capacidad sofisticada, que no necesita acompañar todos los estados conscientes.” (Gennaro 1996: 1). Pero si no existiese esta autoconciencia no habría nada que es *cómo* es ser para un sujeto tener una determinada experiencia, y por lo tanto esa experiencia no sería consciente porque ser consciente no es solo ser consciente de un objeto, también significa ser consciente, al mismo tiempo, de sí mismo. Desde luego, el tipo de autoconciencia presente en la conciencia de las experiencias tiene que ser mínima. A este nivel de autoconciencia no soy un espectador de mis experiencias, pues mis experiencias no son atendidas temáticamente. Esto es así porque el aspecto perspectival de la experiencia consistente en ser para un sujeto de experiencia ocurre de manera no mediada, implícita, involuntaria y espontánea.

La autoconciencia a este nivel ocurre simultáneamente, se puede considerar como algo no agregado a la conciencia que es conciencia de un objeto en el mundo. Para la fenomenología esto es así porque todas las experiencias se presentan en un *modo de primera persona*. La autoconciencia no es aprehenderse como detrás de, aparte de, u opuesto a, la experiencia consciente. Es más bien un aspecto propio de la experiencia consciente: la autoconciencia es, a esta altura, el modo de primera persona de darse las cosas, “desde dentro” de la experiencia misma. Sea lo que sea que se experimenta, esta experiencia nunca es anónima. Es por la autoconciencia que las experiencias son subjetivas.

Es por esto que la autoconciencia presente en la conciencia pre-reflexiva, que sería una autoconciencia en su forma mínima, se puede caracterizar más específicamente como no observacional, en el sentido de que, a este nivel, la conciencia del estado mental consciente no es una conciencia temática que haga que el sujeto esté confrontado a la experiencia. Es decir, “(...) no es un tipo de observación introspectiva de mí mismo.” (Grünbaum y Zahavi 2013: 229). Que la autoconciencia presente en la conciencia pre-reflexiva sea

mínima, significa que no debe confundirse con el tipo de autoconciencia que viene “al momento en que uno inspecciona con atención, o introspecciona reflexivamente, sus experiencias o reconoce su propia imagen especular en el espejo, o se refiere a sí mismo con el uso del pronombre de primera persona, o construye su yo narrativo” (Gallager y Zahavi 2014). Esto último tiene como consecuencia que basta que un sujeto sea fenoménicamente consciente para que sea posible adscribirle la autoconciencia en cuestión. Frente a una experiencia, el sujeto no tiene que identificarla para considerarla como *suya* desde una perspectiva de primera persona.

Además, la conciencia pre-reflexiva implica una particular forma de referencialidad, una “auto-referencialidad experiencial primitiva”. (Thompson y Zahavi 2007: 76). La auto-referencia es una característica del modo de darse de la conciencia pre-reflexiva. Mientras un sujeto está enfrascado en una experiencia no se atiende explícitamente a sí mismo, pero la experiencia no le aparece como anónima. Ésta no le aparece como anónima porque, implícitamente, la experiencia es para sí, es decir, posee auto-referencialidad. Con lo cual el sujeto de experiencia no necesita dirigirse explícitamente a sí mismo para poder reconocer la experiencia como *suya*.

A este nivel de autoconciencia, el sujeto no es un espectador de sus experiencias, en el sentido de que sus experiencias no son atendidas temáticamente como objetos de reflexión. Por eso, “es mejor decir que escuchamos, oímos, o sentimos conscientemente, en vez de decir que hay una percepción de un objeto, y en adición conciencia de la percepción. La ventaja decisiva de la frase adverbial es que evita la interpretación de la conciencia secundaria como una forma de conciencia objetual.” (Grünbaum y Zahavi 2013: 229).

La autoconciencia pre-reflexiva es independiente de si un sujeto “tiene la capacidad de conceptualizar y articular (...) esto en pensamiento o lenguaje.” (Kriegel y Zahavi 2016: 40). Así, se distingue entre una autoconciencia mínima que puede identificarse con la conciencia fenoménica, y otra autoconciencia más sofisticada y/o robusta que tiene relación con ciertas capacidades. La autoconciencia en su forma mínima puede relacionarse con “diferentes formas de autoconciencia no conceptual, que son lógicamente y ontogénicamente más primitivas que formas superiores de autoconciencia (...)”, y además puede considerarse como el fundamento de esas formas superiores conciencia (Bermúdez 1998: 294). Según Kriegel y Zahavi, la conciencia pre-reflexiva es “la base categorial de nuestra capacidad para el pensamiento de primera persona, que explica por qué usualmente podemos (en posesión de las capacidades conceptuales necesarias) informar sobre nuestras experiencias de manera inmediata y sin esfuerzo.” (2016: 49). También explicaría por qué podemos reflexionar. Es decir, las capacidades que tiene un

sujeto de informar de manera inmediata y sin esfuerzo sobre su experiencia y de reflexionar sobre ésta está fundada en la conciencia pre-reflexiva, que es su base categorial.

Generalmente, en su diario vivir, el flujo de conciencia de los sujetos se encuentra absorto en proyectos y estados de cosas exteriores: se privilegia el mundo exterior a la vida experiencial interna. Esto no evita que el sujeto pueda atender su vida experiencial, tanto interna como externa, es decir, reflexione. Pero al momento de la reflexión, la experiencia ya le era familiar al sujeto. Previa a la reflexión, la experiencia no le estaba oculta al sujeto. De este modo, aunque la experiencia puede ser convertida en objeto de reflexión, esa operación no puede realizarse desde la nada. La experiencia tiene que estar ya presente *para* el sujeto, ser ya algo para el sujeto: la experiencia “tiene que estar ya disponible [para el sujeto] como algo que pueda atender.” (Gallager 2007: 692). Es por esto que se dice que la reflexión requiere de la pre-reflexión. La experiencia para el sujeto estaba ya dada pre-reflexivamente antes de la reflexión. “Por lo tanto, la fenomenología mantiene que el acceso que tiene la autoconciencia reflexiva de la (...) experiencia fenoménica es posible a través de la conciencia pre-reflexiva, porque si no se es pre-reflexivamente consciente de nuestra experiencia, nuestra reflexión sobre [la experiencia fenoménica] no estaría motivada.” (Gallager y Zahavi, 2014).

En términos generales, Thompson y Zahavi resumen de la siguiente manera las características de la conciencia pre-reflexiva que ha resaltado la fenomenología: “(i) no requiere ningún acto posterior de reflexión o introspección, ocurre simultáneamente con la conciencia del objeto; (ii) no consiste en la formación de una creencia o un juicio; y (iii) es pasiva, en el sentido de ser espontánea e involuntaria” (2007: 76). Los puntos anteriores son importantes porque en la teoría auto-representacional de la conciencia se dice algo muy parecido. En efecto, según Kriegel (2004), el carácter subjetivo de la experiencia tendría las siguientes características: es no-introspectivo, es ubicuo, es involuntario y es posible realizarlo sin esfuerzo.⁶ Estas características se oponen a la introspectividad, la rareza, la voluntariedad y la posibilidad de realizar con esfuerzo, como características típicas de los estados reflexivos. Por su no-introspectividad se entenderá el modo cotidiano de la conciencia, es decir, el modo en que uno es consciente la mayor parte del tiempo, cuando se encuentra absorto en los estados de cosas exteriores. La ubicuidad hace referencia al hecho de que el carácter subjetivo de la experiencia está siempre presente. Dada la ubicuidad del carácter subjetivo de la experiencia cuando

6.- La no-introspectividad es importante porque una de las características de la esquizofrenia es que los estados reflexivos se presentan bajo el modo de la hiper-reflexividad. Según Parnas y Sass, esto “refiere a una especie de autoconciencia exagerada, esto es, una tendencia a prestar atención, focal, directa, y objetivante hacia procesos y fenómenos que normalmente [no lo haría].” (2003: 532).

uno no introspecciona o reflexiona, debería concluirse que uno se encuentra involuntariamente en tal estado. Uno elige reflexionar, pero no elige estar consciente. Pues, a diferencia de la involuntariedad del carácter subjetivo de la conciencia fenoménica, uno requiere de cierto esfuerzo para reflexionar. Puede verse así, claramente, que la conciencia fenoménica y, más específicamente, el carácter subjetivo de ésta, según la teoría auto-representacional, son equivalentes a las descripciones que hace la fenomenología de la conciencia pre-reflexiva. Tanto la conciencia fenoménica como la conciencia pre-reflexiva resaltan el carácter perspectival subjetivo, es decir, el cómo se dan las experiencias a un sujeto. Tanto la conciencia fenoménica como la conciencia pre-reflexiva establecen la relación entre conciencia y una forma mínima de autoconciencia. Y tanto la conciencia fenoménica como la conciencia pre-reflexiva son caracterizadas como involuntarias y pasivas, entre otras cosas.

Por último, se mostrará que, según Gallagher y Zahavi (2014), la conciencia pre-reflexiva puede ser relacionada con una serie de cuestiones típicas de la filosofía analítica de la mente. Estas cuestiones son la asimetría epistémica (entre la primera y la tercera persona) y la inmunidad al error por un fallo de identificación.

Respecto a la asimetría epistémica, la conciencia pre-reflexiva se relaciona con ésta en el modo como las experiencias se dan a un sujeto. Por ejemplo, tradicionalmente el mate se comparte. Un primer sujeto bebe mate y lo pasa a un segundo sujeto. Cada sujeto tiene una experiencia de sabor del mate, cada sujeto tiene *su* experiencia de sabor del mate. De este ejemplo se sigue que, aunque la accesibilidad al mate sea intersubjetiva, el segundo sujeto no puede conocer la experiencia de sabor del mate *para* el primer sujeto del modo como la conoce el primer sujeto cuando la tiene. De ahí la idea de asimetría epistémica según la cual, mientras el primer sujeto sabe de su experiencia de una manera directa, el segundo sujeto no puede tener ese conocimiento con respecto a la experiencia del primero. Esto no es posible porque, como se ha venido diciendo hasta ahora, las experiencias se dan desde una perspectiva subjetiva.

Respecto a la inmunidad al error por un fallo de identificación, la conciencia pre-reflexiva se relaciona con ésta porque, dado que una experiencia se da a un sujeto de manera pre-reflexiva, es decir, de manera directa, entre otras características, él no necesita de ningún criterio previo para identificar que esa experiencia es *suya*.⁷ Entonces, si un sujeto “ve a su amigo, no puede

7.- La inmunidad al error por un fallo de identificación es un modo de referirse a la oposición que se da entre los usos del pronombre ‘yo’ que Wittgenstein calificó como usos de ‘yo’ como sujeto y usos de ‘yo’ como objeto. Sobre los usos del ‘yo’ como sujeto y como objeto, Wittgenstein dice: “Hay dos supuestos diferentes en el uso de la palabra ‘yo’ (o ‘mi’), que yo llamaría ‘el uso como

equivocarse acerca de quién es el sujeto de esa experiencia [por la forma como se da esa experiencia], aunque sí puede estar equivocado (...) acerca de si es amigo (tal vez es su gemelo), o incluso sobre si en realidad lo está viendo (puede estar alucinando)." (Gallager y Zahavi 2014). Por cómo es que se dan las experiencias, de manera pre-reflexiva, el sujeto no puede equivocarse que es a él, y no a algún otro sujeto, a quien le ocurre la experiencia, es decir, no puede equivocarse en que la experiencia es para él más que para otro.

3. Negación

Intrínseco/extrínseco

La fenomenología y las teorías de orden superior están de acuerdo en establecer una relación entre un estado mental y la *conciencia* de ese estado. Pero están en desacuerdo sobre la naturaleza de esa relación. La fenomenología niega que la conciencia presente en la experiencia consciente venga dada por un estado mental adicional, es decir, un estado de orden superior extrínseco, a diferencia de lo que ocurre en algunas teorías de orden superior. Para la fenomenología la conciencia es intrínseca, mientras que para algunas teorías de orden superior la conciencia es extrínseca.⁸

Rosenthal, como representante las teorías de orden superior, establece que es mejor pensar a la conciencia como extrínseca porque si ésta fuese una propiedad intrínseca no existiría la posibilidad de análisis teórico. Esto sería

objeto' y 'el uso como sujeto'. Son ejemplos del primer tipo de uso los siguientes: 'Mi brazo está roto', 'Yo he crecido seis pulgadas', 'Yo tengo un chichón en la frente', 'El viento sopla sobre mi cabeza'. Ejemplos del segundo tipo son: 'Yo veo tal-y-tal', 'Yo oigo tal-y-tal', 'Yo intento levantar mi brazo', 'Yo pienso que lloverá', 'Yo tengo dolor de muelas'. Puede indicarse la diferencia entre estas dos categorías diciendo: los supuestos de la primera categoría implican el reconocimiento de una persona concreta, y en estos casos existe la posibilidad de un error, o como debería expresarlo mejor: se ha tenido en cuenta la posibilidad del error. (...). Es posible que, por ejemplo, en un accidente, yo sienta dolor en mi brazo, vea un brazo roto a mi lado y piense que es el mío, cuando en realidad es el de mi vecino. Y mirando al espejo yo podría confundir un chichón de su frente con uno en la mía. Por el contrario, no hay problema de reconocimiento de una persona cuando yo digo que tengo dolor de muelas. Carecería de sentido preguntar: '¿Está usted seguro de que es usted quien tiene dolores?' Ahora bien, si en este caso no es posible error alguno es porque el movimiento que podríamos inclinarnos a pensar que es un error, una 'mala jugada', no es siquiera un movimiento del juego. (...). Y este modo de expresar nuestra idea se sugiere ahora por sí mismo: que tan imposible es que al hacer el enunciado 'Yo tengo dolor de muelas' yo haya confundido a otra persona conmigo mismo, como lo es que me queje de dolor por equivocación" (2003: 100 - 101).

8.- En términos generales, el estado de orden superior es entendido como extrínseco cuando es enteramente distinto del estado de orden inferior, y el estado de orden superior es entendido como intrínseco cuando forma parte de un estado internamente diferenciado el cual se compone del estado de orden superior y del estado de orden inferior. En otras palabras, la conciencia, obtenida gracias al estado de orden superior, es intrínseca cuando el estado de orden superior forma parte de un estado internamente diferenciado.

así porque una propiedad de algo, en este caso la conciencia, es intrínseca si ese algo teniendo tal propiedad no se encuentra en relación con algo más que ella misma: “P es una propiedad intrínseca de x si x teniendo P no consiste en x teniendo alguna relación R con otra cosa” (Rosenthal en Gennaro 1996: 21). Lo cual implicaría que “(...) la única razón para ver a la conciencia como una propiedad intrínseca de los estados mentales es que carece de dicha estructura, y por tanto es simple y no analizable.” (Rosenthal 1997: 736). La posibilidad de análisis teórico, para Rosenthal, está dada por la relacionalidad de la propiedad en cuestión. Entonces existe una conexión entre lo relacional, lo extrínseco y la posibilidad de análisis. Por lo tanto, “(...) será difícil justificar la idea de que ser consciente es una propiedad intrínseca (...) si esa propiedad tiene una estructura informativa.” (Rosenthal 1997: 736). Si la conciencia posee una estructura informativa es más plausible entenderla como propiedad extrínseca. Pues, es posible explicar la conciencia de un estado mental solo si posee una estructura articulada, es decir, solo si consiste en x teniendo alguna relación R con *otra* cosa. Y dado que el estado mental de orden inferior y el pensamiento de orden superior (del cual resulta la conciencia) se encuentran en cierta relación, la conciencia no es intrínseca sino extrínseca al estado mental. Con lo cual solo si la conciencia es una propiedad extrínseca puede haber una explicación de ésta.

La fenomenología niega que la conciencia presente en la experiencia consciente sea extrínseca. Es a esta altura nos referiremos a Sartre. Para él, la conciencia presente en la experiencia consciente no es un mero agregado, dado por otro estado de orden superior extrínseco desde fuera, sino que es el único modo de ser de la experiencia consciente. Una experiencia consciente no solo existe sino que necesariamente existe *para sí*. Sartre escribe: “esta conciencia (de) sí no debe ser considerada como una nueva conciencia, sino como *el único modo de existencia posible para una conciencia de algo*.” (1993: 23).

Ahora se procederá a revisar primero cómo, *según* la fenomenología, las teorías de orden superior entienden la conciencia fenoménica, para luego hacer su crítica. Según la fenomenología, la conciencia fenoménica es, para las teorías de orden superior, el resultado de la mente dirigiendo su intencionalidad hacia sus propios estados. Entonces, para las teorías de orden superior lo que diferencia a un estado mental fenoménicamente consciente de otro no-consciente es el hecho de que un estado mental es fenoménicamente consciente cuando es tomado “como un objeto por un estado de orden superior apropiado.” (Zahavi 2005: 17). Según Zahavi, “[u]na forma de ilustrar [esto] es comparando la conciencia con un foco. Algunos estados mentales están iluminados; otros permanecen en la oscuridad. Aquellos que están iluminados son [fenoménicamente] conscientes, aquellos que no lo están, son

no-conscientes." (2004: 66). Esto implicaría que, para las teorías de orden superior, la conciencia fenoménica presupone una capacidad cognitiva de orden superior porque hay un estado mental de orden superior apropiado dirigido hacia otro estado mental de orden inferior: "sin la cognición de orden superior, el estado mental, por ejemplo escuchar música o contar cigarrillos, sería no-consciente." (Gallagher 2007: 693).

Por cómo es construida la conciencia fenoménica en las teorías de orden superior, se sigue que ésta es una propiedad extrínseca. Pues, es construida como la ocurrencia y presencia de un estado de orden superior apropiado dirigido hacia otro estado. Por lo tanto, para las teorías de orden superior la conciencia fenoménica tendría las siguientes propiedades: es no intrínseca, esto es, una propiedad que un estado mental tiene solo en la medida que mantiene una relación apropiada con otro estado.

De esta caracterización general, la fenomenología extrae ciertos problemas así como ciertas críticas y consecuencias. Uno de tales problemas es el problema de la regresión al infinito: este problema conduce a que tales teorías deban postular, para evitar la regresión al infinito, que el estado de orden superior, mediante el cual uno es consciente del estado de orden inferior, además de extrínseco, sea no-consciente. Pues, si el estado de orden superior fuese consciente se necesitaría otro estado de orden superior que explicara la conciencia de ese estado de orden superior. Pero, a su vez, como ese estado de orden superior también sería consciente, se necesitaría de otro estado de orden superior que explicara la conciencia de ese estado, y así sucesivamente. Este problema también puede ser planteado del siguiente modo: si es posible que el estado de orden superior sea consciente sin que ello implique una regresión al infinito de estados mentales conscientes de orden superior. Otro es el problema de la naturaleza extrínseca de la relación entre estados mentales distintos respecto a la posibilidad de explicar el carácter subjetivo de la experiencia.

En lo referente al problema de la regresión al infinito, la fenomenología plantea que postular estados de orden superior que sean no-conscientes es explicativamente vacío. ¿Cómo es que la relación entre dos procesos no-conscientes da como resultado que uno de estos sea consciente? Aunque la idea de que el estado de segundo orden es no-consciente evita la regresión al infinito, no explica por qué la conjunción del estado de segundo orden, que por sí solo es no-consciente, y el estado de primer orden, que por sí solo también es no-consciente, da como resultado que el estado de primer orden se vuelva consciente.

La fenomenología también da otra razón por la cual no postular estados no-conscientes, y ésta guarda relación con la evidencia fenoménica. Recurri-

mos a Sartre mediante el siguiente ejemplo clarificador: al contar cigarros “[p]uedo muy bien no tener en absoluto conciencia posicional de contarlos. No me ‘conozco en cuanto contante’. (...) Y, sin embargo, (...), tengo una conciencia no tética de mi actividad aditiva. Si se me interroga, (...) responderé al instante: ‘Estoy contando’; y esta respuesta (...) ha transcurrido sin haber sido objeto de reflexión, (...)” (1993: 22 - 23). De similar manera Janzen dice:

(...) si el estado mental en virtud del cual un sujeto es consciente de su propio estado de conciencia es en sí mismo inconsciente, entonces es difícil ver cómo el sujeto podría hacer un informe sobre ese estado. (...). Pero los sujetos suelen ser capaces de hacer informes detallados espontáneos de sus estados conscientes, incluso los no-introspectivos, lo cual sugiere que los estados mentales en virtud de los que son conscientes de esos estados son a su vez conscientes. (2008: 114).

Así, la reportabilidad inmediata de los estados mentales conscientes es un buen argumento para creer que el estado de orden superior es consciente. Puesto que, si los sujetos pueden dar informes espontáneos de sus estados conscientes, incluyendo los estados no introspectivos, entonces el estado de orden superior en virtud del cual un sujeto es consciente de su propio estado mental debe ser en sí mismo consciente.

Otra forma distinta a la del teórico de orden superior, de evitar una regresión al infinito es recurrir al propio Brentano, quien no postula elementos no-conscientes, sino que postula que el estado de orden superior que hace consciente al estado de primer orden es simplemente una característica interna del estado mental consciente como un todo internamente diferenciado. Es la característica intrínseca de la conciencia fenoménica lo que evitaría la postulación de elementos no-conscientes. Dice Brentano:

La presentación del sonido y la presentación de la presentación del sonido forman un único fenómeno mental; es solo por considerarlo en su relación con dos objetos diferentes, uno de los cuales es un fenómeno físico y el otro un fenómeno mental, que decidimos dividirlo conceptualmente en dos presentaciones. En el mismo fenómeno mental en el cual el sonido se presenta a nuestras mentes, simultáneamente aprehendemos el fenómeno mental en sí mismo. Lo que es más, lo aprehendemos de acuerdo a su naturaleza dual en cuanto tiene al sonido como contenido dentro de él, y a él mismo como contenido al mismo tiempo. (2009, p.98).

En otras palabras:

un estado mental es consciente no al ser tomado como objeto por un

estado mental distinto, sino al tomarse a sí mismo como objeto, (...). Tengo una percepción de la puesta de sol, y una conciencia de esa percepción, y por consiguiente dos objetos: la puesta del sol y la percepción. [Pero] (...), la percepción de la puesta de sol está intrínseca e íntimamente unida con la conciencia de la percepción de la puesta de sol, tal que constituyen un solo fenómeno psíquico. (...). Así, es importante enfatizar que el foco de atención está en la [puesta de sol], y que la conciencia del estado mental en sí mismo es normalmente secundaria e incidental. (Zahavi 2004: 71-72).

En efecto, se puede mostrar ahora que el estado de segundo orden el cual hace consciente a un estado mental M es a su vez consciente sin que eso signifique una regresión al infinito. Dado que tenemos un estado mental consciente M internamente diferenciado, resulta que el estado de segundo orden mediante el cual el estado mental M se vuelve consciente pertenece al propio estado mental M. Entonces, el estado de segundo orden es consciente porque hace consciente el estado mental M del que forma parte, de manera que para explicar la conciencia del estado de segundo orden no es necesario postular ningún otro estado cuya conciencia tuviera que ser explicada mediante un nuevo estado y así sucesivamente. “Dado que el estado consciente M se representa a sí mismo, se sigue que M es conscientemente representado, es decir, representado por un estado consciente. No se necesita de otros meta-estados conscientes, y no se genera ningún regreso” (Van Gulick 2012: 459). Kriegel lo pone del siguiente modo: dado que “(...) los estados mentales conscientes son representados por ellos mismos, y ellos son conscientes, ellos son representados por estados que son conscientes.” (Kriegel 2009a: 359).

El siguiente problema que identifica la fenomenología es que la naturaleza extrínseca de la relación entre estados mentales distintos no explicaría el carácter subjetivo de la experiencia. En términos simples este problema puede plantearse del siguiente modo: la fenomenología no está convencida “de la afirmación de que un estado que carece de cualidades subjetivas o fenoménicas pueda ser transformado en uno con tales cualidades, (...), por la mera adición de una relación entre un meta-estado y su objeto intencional, el estado de orden inferior.” (Zahavi 2006: 281).

Específicamente, para la fenomenología, la conciencia pre-reflexiva, o el carácter subjetivo de la experiencia, implica una cierta forma de *identificación*. Entonces para dar cuenta de la conciencia pre-reflexiva, o el carácter subjetivo de la experiencia, se tiene que dejar en claro “la diferencia entre la conciencia de un objeto exterior y la conciencia del estado mental mismo. [Se tiene que] explicar la distinción entre la intencionalidad, que se caracteriza

por una diferencia epistémica entre el sujeto y el objeto de la experiencia, y la [conciencia pre-reflexiva], que implica una cierta forma de [identificación]” (Zahavi 2004: 70) como pertenencia a un mismo sujeto o ser parte de la misma corriente de la conciencia.

Para explicar la identificación como pertenencia a un mismo sujeto o ser parte de la misma corriente de la conciencia no basta con que un estado de orden superior tome como su objeto, en una relación extrínseca, a un estado de orden inferior. Para dar cuenta de la identificación, el estado de orden superior debe reconocerse a sí mismo en el estado de orden inferior. “Es decir, la experiencia de primer orden debe ser tomada como siendo idéntica con el estado de segundo orden (...)” (Zahavi 2002: 16). Pero la relación de naturaleza extrínseca no puede dar cuenta de la identidad porque, como se vio anteriormente, postula que el estado de orden superior es no-consciente para evitar una regresión al infinito. Entonces, es imposible para el estado de orden superior reconocerse a sí mismo en el estado de orden inferior, lo cual es necesario para la identificación. *¿Cómo un estado mental puede reconocerse a sí mismo en otro si es no-consciente? “[U]n estado mental no-consciente de segundo orden (que por definición carece de conciencia de sí) no puede identificar o reconocer a un estado mental de primer orden como perteneciendo a la misma mente”.* (Zahavi 2004: 70). Según la fenomenología, “si el estado de segundo orden tiene que encontrarse con algo como sí mismo, si ha de reconocer o identificar algo como sí mismo, es obvio que necesita un conocimiento previo consigo mismo.” (Zahavi 2002: 16). Pero si es no-consciente, ¿cómo logra ese conocimiento previo consigo mismo, que es una condición para poder identificarse con algo? Por eso es que Sartre concluye que en la conciencia no pueden existir elementos no-conscientes: la conciencia es consciente de parte a parte, pues solo de ese modo la conciencia no sería ignorante de sí misma:

Es una condición necesaria: si mi conciencia no fuera conciencia de ser conciencia (...), sería conciencia (...) sin tener conciencia de serlo, o, si se prefiere, una conciencia ignorante de sí misma, *una conciencia inconsciente, lo que es absurdo*. Es una condición suficiente: basta con que tenga (...) conciencia de tener conciencia (...) para que tenga efectivamente conciencia de ella. (Sartre 1993: 21).⁹

La crítica fenomenológica establece que las teorías de orden superior no explicarían cómo un determinado estado mental se vuelve consciente, es decir, no explicarían el carácter subjetivo de la experiencia. Esto se debe a que las teorías de orden superior no reconocen la importancia que tiene la descripción del aspecto vivido de la experiencia. Es decir, fallan en la descripción fenomenológica de la experiencia misma.

9.- Cursivas mías.

Crítica al aspecto objetivante

La siguiente parte de este apartado es la crítica al aspecto objetivante de la teoría auto-representacional que realiza la fenomenología. La teoría auto-representacional asume que el carácter subjetivo de la experiencia se da en términos objetuales. El carácter subjetivo de la experiencia sería el resultado de tomar como objeto secundario al propio estado mental consciente. Kriegel dice: “[e]n cualquier caso, (...), me parece conceptualmente verdadero que, en el sentido relevante de ‘objeto’, la conciencia de es siempre conciencia-de-objeto.” (Kriegel 2009b: 105). También agrega, que “decir que uno puede estar consciente de algo sin que ese ‘algo’ sea el objeto intencional de la conciencia, (...) me parece incoherente” (Kriegel 2009b: 105). Pero construir el carácter subjetivo de la experiencia en términos objetuales, es decir, en términos de un objeto para un sujeto, es precisamente el error que le recrimina la fenomenología. Es un error porque, al introducir una relación de tipo epistémico en la conciencia misma, no se condice con el cómo es que se da realmente la experiencia consciente. Típicamente las relaciones ente sujeto y objeto se caracterizan como relaciones de tipo epistémico. Sin embargo, para la teoría auto-representacional esto no representa ningún problema, ya que:

sostener que nuestros estados conscientes son de alguna manera dados experiencialmente a nosotros, en el sentido de que poseen [carácter subjetivo], pero que tal [carácter subjetivo] no involucra una relación epistémica (...) entre el sujeto y su experiencia, es negar que un estado consciente experiencialmente dado fundamenta la conciencia de la experiencia por parte del sujeto. (Kriegel 2009b: 104).

Es decir, la teoría auto-representacional sostiene que “es central para el carácter subjetivo que establezca una relación epistémica (...) entre el sujeto y su experiencia.” (Kriegel 2009b: 105). De hecho, para la teoría auto-representacional negar la relación epistémica entre el sujeto y su experiencia es negar el carácter subjetivo de la experiencia consciente.

Desde la fenomenología, en cambio, construir el carácter subjetivo de la experiencia en términos objetuales es “asumir erróneamente que solo hay un tipo de (...) manifestación, a saber la manifestación objetiva.” (Zahavi 2004: 80). La distinción entre sujeto y objeto es “una distinción entre lo que aparece y a quien le aparece” (Zahavi 2004: 80). Pero según la fenomenología esto no puede ocurrir porque al nivel del carácter subjetivo aún no surge la dualidad sujeto/objeto: “[u]no no debe, (...), concebir [el carácter subjetivo] en el modo sujeto/objeto, esto es, desde el punto de vista del conocimiento (conocedor/conocido). No hay división sujeto/objeto en la conciencia al nivel pre-reflexivo.” (Wider 1989: 330). Para la fenomenología, la conciencia de una experi-

encia, el carácter subjetivo de la experiencia, “no es una conciencia de ella como un objeto.” (Gallager y Zahavi 2014). Que un estado mental “es *vivido* y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir que sea *objeto* de la conciencia, en el sentido de un percibir, (...), de un juzgar dirigido sobre él” (Husserl 2006: 336). Esta “(...) es una razón de por qué [la construcción objetual] es singularmente inadecuada como modelo para la comprensión [del carácter subjetivo].” (Zahavi 2004: 81).

A esta altura, nuevamente nos referiremos a Sartre, ya que éste presenta la siguiente línea argumental para no caracterizar epistémicamente a la conciencia al nivel pre-reflexivo. Para Sartre, si se entiende epistémicamente la conciencia pre-reflexiva entonces se introduce la dualidad conocedor/conocido. Lo que a su vez produciría una regresión al infinito: al hablar de conocimiento se tiene que tener la conciencia de conocer o, equivalentemente, un conocimiento de estar conociendo, lo cual produce la necesidad de introducir un estado cognoscente que haga conocido al estado cognoscente anterior para que se pueda hablar de conocimiento de estar conociendo. Entonces, o se acepta la regresión al infinito o se detiene la serie arbitrariamente. Como estas soluciones son insatisfactorias, Sartre opta por no caracterizar epistémicamente a la conciencia pre-reflexiva. Por lo tanto, “[l]a conciencia [(de)] sí no es dualidad. Tiene que ser, si hemos de evitar la regresión al infinito, relación inmediata y no cognitiva consigo misma.” (Sartre 1993: 22). Es en la conciencia reflexiva donde comienza el conocimiento, no antes.

Como previamente se había dicho, para la fenomenología, el carácter subjetivo de la experiencia puede caracterizarse como no observacional, en el sentido de que la conciencia del estado mental consciente no es, a este nivel, una conciencia temática que haga que el sujeto esté confrontado a la experiencia como un objeto. Por lo tanto, el carácter subjetivo de la experiencia también es no objetivante. Cuando un sujeto percibe, por ejemplo, un libro, no se percibe comúnmente a sí mismo y a la experiencia misma de un modo objetivante: “(...) aunque [al sujeto le] falte la conciencia focal de [sí mismo], aunque no tome [su] experiencia como objeto temático, [el sujeto] todavía está en posesión del [carácter subjetivo] (Zahavi 2004: 80). Esto no puede explicarse caracterizando al carácter subjetivo de la experiencia como el resultado de tomar como objeto secundario al propio estado mental consciente porque eso “sugiere que el [carácter subjetivo] es un tipo de conciencia objetual.” (Zahavi 2004: 80). Eso no es acertado por cómo se da la conciencia según la fenomenología. Es por eso que no se ve cómo el carácter subjetivo de la experiencia puede construirse en términos objetuales: “la experiencia es dada no como un objeto, sino precisamente como experiencia subjetiva.” (Gallager y Zahavi 2013: 95).

Además, siempre que hay conciencia fenoménica hay carácter subjetivo, es decir, el carácter subjetivo es siempre presente. Si, además, a esto se le suma el aspecto objetivante de la teoría auto-representacional, se tiene por conclusión algo muy extraño, a saber: que “constantemente estaríamos objetivando nuestras propias experiencias.” (Zahavi 2004: 81). Pero esto contradice la idea del carácter subjetivo de la experiencia consciente como no objetivante.

4. Corrección

Nuevos desarrollos

Como ya se dijo, la salvedad bibliográfica consiste en mostrar que no todas las teorías de orden superior son extrínsecas, sino que existen nuevos desarrollos de teorías intrínsecas de orden superior. Ejemplos de estos desarrollos se encuentran en los trabajos de Victor Caston y Rocco Gennaro, entre otros.¹⁰ La teoría de Gennaro sostiene que

el estado mental que hace consciente a otro estado no puede ser cualquier estado mental. Si el estado mental no está importantemente relacionado al estado mental que hace consciente entonces es difícil ver cómo puede hacerlo consciente. Lo más razonable es pensar al estado mental que hace consciente al otro estado como dirigido hacia ese estado. Esto es, el estado mental que hace consciente al otro estado es sobre ese estado y así es un estado meta-psicológico. Mi [teoría] no trata al estado meta-psicológico como enteramente distinto del estado mental consciente. (...). Más bien, trata al estado mental consciente como un estado complejo con ambos, el estado mental y el meta-estado psicológico dirigido hacia ese estado, como partes. (1996: 16).

Dado que el estado mental consciente es tratado como un estado complejo compuesto por el propio estado mental y el meta-estado psicológico dirigido hacia ese estado haciéndolo así consciente, se sigue que el carácter subjetivo de la experiencia es intrínseco al estado mental consciente.

Además, la teoría de Gennaro es más cercana a las descripciones realizadas por la fenomenología sobre la conciencia porque

da cabida a la [intuición] de que la conciencia es una propiedad intrínseca de los estados mentales. (...), cuando estamos en un estado consciente, ciertamente parece que la conciencia es una propiedad intrínseca de la misma. La conciencia sin duda parece ser una carac-

10.- Para otros desarrollos de la idea de una teoría intrínseca de la conciencia favor remitirse a la compilación: Kriegel, U. y Williford, K. (2006).

terística intrínseca de los estados mentales desde el punto de vista de la primera persona. No parece como ‘ser el primo de...’ o ‘estar a la izquierda de...’ Está claro que es preferible conservar esta intuición si es posible. (1996: 27)

Si se acepta que la conciencia es intrínseca a los estados mentales, esto tiene como consecuencia que “(...) la estructura de los estados conscientes incluye un elemento de auto-referencia” (Gennaro 2012: 103). Los estados mentales conscientes, según Gennaro, tendrían “una especie de auto-referencialidad interna y un elemento relacional (...) dentro de la estructura de dichos estados.” (Gennaro 2012: 55). El elemento relacional es, más específicamente, “una relación interna intrínseca entre partes [de un estado complejo].” (Gennaro 2012: 63).

Caston establece primero que la conciencia de los estados mentales se diferencia, por ejemplo, de la propiocepción:¹¹

Las cosas animadas no sólo son conscientes de los objetos de su entorno a través de la percepción; también son conscientes de sufrir esta alteración en sí. Eso no es propiocepción: no es una cuestión de ser consciente del movimiento de los ojos o similares, sino de ser conscientes de que una alteración en cierto sentido *constituye* la percepción (...). Para estar al tanto de los cambios a los que uno se somete [tiene que] ser consciente en algún sentido de su propia *percepción*. (Caston 2002: 757).

Pero ser consciente de la propia percepción, es decir, “percibir que percibimos, es parte integral de la percepción inicial. Tratándolo como una actividad separada produciría una redundancia contraria a los fenómenos.” (Caston 2002: 769). Ahora bien, si percibir que se percibe es parte integral de la percepción inicial, la teoría

no está forzada a rechazar la fuerte intuición de que la conciencia es de alguna manera intrínseca a los estados mentales. [Esta interpretación], (...), preserva esa intuición, (...); [las] percepciones son ‘auto-iluminadas’ solo en la medida en que las percibimos. Lo que esas metáforas captan es solo la intuición de que nuestra conciencia no es algo extrínseco al estado original mismo. Las teorías extrínsecas de orden superior rechazan esto, en base a que esta conciencia es relacional. Pero eso no se sigue: las distinciones intrínseco/extrínseco y relacion-

11.- Es importante aclarar que en el caso de Caston los desarrollos teóricos de éste no corresponden, en estricto rigor, a una teoría sino más bien a una interpretación (y actualización) de las concepciones que tiene Aristóteles sobre la conciencia. De todos modos, lo importante es que en tal interpretación (y actualización) se favorece el desarrollo de una teoría intrínseca de orden superior.

al/no-relacional se cruzan. Por lo tanto, Aristóteles es libre de sostener que esta conciencia de orden superior es al mismo tiempo relacional e intrínseca. (Caston 2002: 779 - 780).

Por último, la interpretación de Caston es cercana a las descripciones realizadas por la fenomenología sobre la conciencia porque la conciencia de la que habla Aristóteles compartiría similitudes con la idea de conciencia pre-reflexiva. Como lo muestra Caston, la conciencia de la que habla Aristóteles "(...) no significa que los animales están continuamente conscientes de tales cambios como resultado de una observación deliberada y de dirigir su atención a ellos. (...). La conciencia de que se trata forma parte de la experiencia normal de una manera discreta y sin esfuerzo." (Caston 2002: 759).

Como se pudo ver en esta salvedad bibliográfica, existen teorías de orden superior que consideran a la conciencia como intrínseca a los estados mentales. Por lo tanto, a estas teorías no es posible aplicarles, estrictamente, las críticas presentadas en el segundo apartado de este capítulo. Es más, estas teorías se encuentran cercanas a las descripciones fenomenológicas, pues no cometen el error de las teorías extrínsecas consistente en no reconocer la importancia que tiene la descripción del aspecto vivido de la experiencia.

Auto-intimación

En lo referente a la segunda crítica de la fenomenología, se mostrará un modo alternativo de construcción del carácter subjetivo.¹² Que sería la auto-intimación (*self-intimation*). La auto-intimación respeta tanto las descripciones de la fenomenología como las de la teoría auto-representacional.

En términos generales, la auto-intimación significa que toda conciencia incluye conciencia de sí misma: "(...) expresa la idea (...) de que cualquier cosa que sea correctamente identificada como un episodio de conciencia, de algún modo contiene la conciencia de sí enteramente dentro de sí." (Strawson 2015: 10 - 11). Que la conciencia se incluya a sí misma es un asunto del ser mismo de la conciencia, de su ontología: "(...) parece ser que la [auto-intimación] es necesaria para la existencia de la cosa que caracteriza: la conciencia. Sospecho que la conciencia es (...) única en ser un bucle sobre sí misma." (Strawson 2015: 7). Pero si la auto-intimación guarda relación con el ser mismo de la conciencia, debe ser una relación "que también tenga la propiedad de que su obtención es una característica esencial de la existencia de la [conciencia]" (Strawson 2015: 23). La auto-intimación "es una propiedad que la experiencia, considerada en cualquier momento dado, debe tener en sí misma considerada como un todo en ese momento dado, simplemente con el fin de ser lo que es." (Strawson 2015: 23). Según Strawson, la siguiente

12.- La crítica es el carácter objetivante de la teoría auto-representacional.

cita de Brentano ilustra la idea de auto-intimación: “(...) la experiencia interna parece demostrar sin lugar a dudas que la presentación del sonido está conectada con la presentación de la presentación del sonido de una manera peculiarmente íntima tal que su existencia constituye un requisito intrínseco para la existencia de esta presentación.” (Brentano 2009: 98). Hay auto-intimación porque “la presentación de la presentación del sonido constituye un prerequisite intrínseco (no temporal) para la existencia de la presentación del sonido.” (Strawson 2015: 11).

La auto-intimación tiene como propiedad la reflexividad, y la reflexividad es un tipo de relación.¹³ Por lo tanto, la auto-intimación es una relación. Además, toda relación “implica una estructura (...)” (Strawson 2015: 20). Pero si la auto-intimación es constitutiva del ser mismo de la conciencia, la conciencia misma es una relación. Por lo tanto, la conciencia tiene una estructura. Además, si toda conciencia incluye conciencia de sí misma entonces hay relacionalidad. Esto es así porque el ‘de’ de la expresión ‘de sí misma’ indica relacionalidad. Pero esta relación de ser-de (*of-ness*) es suficiente, según Strawson, para que haya intencionalidad. Entonces en la conciencia hay intencionalidad de sí misma. Sin embargo, hay intencionalidad en un sentido que “no requiere de ninguna distinción óptica entre estado intencional y objeto intencional, ni de ningún tipo de ‘objetivación’ o foco atencional ‘posicional’ o ‘temático’.” (2015: 22). Es decir, la conciencia no se toma a sí misma como *objeto* intencional en forma temática. Por lo tanto, según Strawson la idea de auto-intimación es acorde con las descripciones que la tradición fenomenológica propone del carácter subjetivo de la experiencia: “acepto todos (...) los adjetivos que los fenomenólogos usan para describir el modo (...) pre-reflexivo en el que la conciencia de la conciencia parece ser una característica necesaria de la conciencia.” (Strawson 2015: 20). Además, la auto-intimación “no involucra esencialmente ningún tipo de articulación discursiva o conceptual de nada.” (Strawson 2015: 14), y tampoco involucra “articulación cognitiva” alguna (Strawson 2015: 27). Se sigue de esto que hay que evitar “por completo (...) cualquier tendencia a malinterpretar [la auto-intimación] como un informe de algún tipo de intencionalidad reflexiva dirigida a la conciencia como *objeto* de la conciencia.” (Strawson 2015: 22). Como es obvio, esta consecuencia guarda relación con lo dicho anteriormente, en el sentido de que la conciencia no se toma a sí misma como objeto intencional en forma temática.

Strawson, que estipula la idea de auto-intimación, reconoce en Sartre uno de sus exponentes cuando éste plantea la siguiente descripción de la conciencia: “En efecto, la existencia de la conciencia es un absoluto, porque la conciencia es conciencia de sí misma. Es decir, que el tipo de existencia de

13.- Reflexividad no entendida como estado mental consciente reflexivo.

la conciencia es ser conciencia de sí.” (1968: 20). Para Sartre la conciencia pre-reflexiva puede ser caracterizada como siendo un círculo, así como para Strawson la auto-intimación también puede ser descrita como un círculo: “La relación que es propia de la auto-intimación tiene que ser (...) como lo es la conciencia. El mejor modo de entender esta relación, el modo que mejor respondería a las propiedades de la auto-intimación, es como un círculo (...)” (2015: 21). Aunque en la auto-intimación la conciencia se toma a sí misma, es necesario aclarar que no se toma a sí misma como un objeto, del mismo modo que la conciencia no se toma a sí misma como objeto intencional en forma temática. Pues la auto-intimación fue caracterizada, como la conciencia pre-reflexiva, de manera no epistémica.

Hasta aquí puede verse que la construcción del carácter subjetivo de la experiencia como auto-intimación mantiene la idea de que la conciencia es conciencia de sí misma, pero sin aceptar su consecuencia objetivante. Pero, aun así, Strawson introduce objetualidad en la conciencia como consecuencia de la relacionalidad propia de la intencionalidad, que implica ser-de (*of-ness*):

(...) el ‘de’ es enteramente metafísicamente correcto, (...). Podemos insistir en que hay algo irreductiblemente relacional acerca de la auto-intimación de la experiencia o conciencia, incluso si aceptamos que es un fenómeno enteramente pre-reflexivo o si reconocemos que la experiencia o conciencia tiene para nosotros un carácter fenomenológicamente simple (...). Entonces podemos decir sin error que la conciencia es su propio objeto, incluso si tiene también otro objeto, e inclusive si no es su propio objeto de modo ‘temático’. También podemos decir que la conciencia es—esencialmente enteramente intencional con respecto a sí misma, aunque en ningún sentido esté temáticamente dirigida a sí misma. (...). Podemos (...) rechazar todas esas caracterizaciones que insisten en que la auto-conciencia de la conciencia es esencialmente irrelacional (...). (Strawson 2015: 26).

Strawson introduce el concepto de objeto porque así queda claro el carácter relacional que tiene la conciencia. Pero es importante notar que el uso del concepto de objeto que tiene Strawson en mente es un “uso relajado de la palabra ‘objeto’.” (Strawson 2015: 26).

Es el uso relajado de la palabra ‘objeto’ lo que nos permitiría establecer la idea de auto-intimación como el modo alternativo de construcción del carácter subjetivo respeta tanto las descripciones de la fenomenología como las de la teoría auto-representacional.

Pero antes es necesario aclarar lo que a primeras parece una contradicción. Pues, previamente se ha dicho que la idea de auto-intimación no entra en

contradicción con el cómo es tener una experiencia consciente de acuerdo a las descripciones de la tradición fenomenológica. Es más, Strawson mismo dice que “necesitamos preservar la visión simple de la experiencia en un cierto sentido, (...) fenomenológicamente hablando.” (Strawson 2015: 28). Entonces ¿por qué usar a modo relajado la palabra ‘objeto’? Esto es lo que parece contradictorio, pero no lo es porque la introducción de un uso relajado de la palabra ‘objeto’ responde a la idea de que la conciencia es relacional en su estructura interna, y por lo tanto es intencional. De modo que, aunque sea de un modo no objetivante, se toma a sí misma como objeto. Es decir, Strawson está de acuerdo en que no se puede hablar de objeto en el sentido epistémico de la relación entre sujeto y objeto o, mejor dicho, de la relación entre conocedor/conocido. Por las citas anteriores, el modo en que la conciencia es su propio objeto, el uso relajado de la palabra ‘objeto’, se encuentra cercano al sentido en que no se puede hablar de objeto según la fenomenología: es decir, la conciencia de la experiencia no es, a este nivel, una conciencia temática que haga que el sujeto esté confrontado a la experiencia como un objeto.

Dicho lo anterior, ahora se puede mostrar por qué el uso relajado de la palabra ‘objeto’ y, por lo tanto, la idea de auto-intimación es el modo alternativo de construcción del carácter subjetivo. Por un lado, esta idea integra el aspecto objetivante de la teoría auto-representacional ya que se sigue de ella que es *conceptualmente* verdadero que “la conciencia-de es siempre conciencia-de-objeto.” (Kriegel 2009b: 105). Por otro lado, integra las críticas desde la fenomenología al aspecto objetivante de la teoría auto-representacional porque la idea de auto-intimación no entra en contradicción con la caracterización realizada por la fenomenología del carácter subjetivo de la experiencia como no observacional, en el sentido de que el carácter subjetivo es no objetivante. No tiene como consecuencia la introducción de una relación de tipo epistémico en la conciencia misma, pues a esta altura hablar de objeto (o uso relajado de la palabra ‘objeto’) no equivale a introducir la división sujeto/objeto propia de la reflexión. Por lo tanto, desde la auto-intimación se niega la relación epistémica entre el sujeto y su experiencia como algo constitutivo del carácter subjetivo de la experiencia. No es válida, entonces, la idea de Kriegel de que si los estados conscientes son dados al sujeto tienen que ser dados en un sentido epistémico (2009b: 104).

5. Conclusión

Ya vistas la afirmación, la negación y la corrección es claro que la conciencia sí es un puente temático que puede ayudar a reconciliar y acortar distancias entre filosofías que usualmente se muestran como en conflicto. La conciencia fenoménica es *equivalente* a la conciencia pre-reflexiva. Además de que se

puede establecer una idea de carácter subjetivo de los estados mentales conscientes a fin tanto a las descripciones de la fenomenología como de la filosofía analítica. No sin antes haber pasado por ciertas críticas y correcciones.

Todo lo anterior no puede más que solo puede traer ventajas pues estos tópicos ya no serían tratados desde dos filosofías aisladas sino que sería posible desentrañar los problemas que implican de una manera más íntegra.

Referencias bibliográficas

Bermúdez, J. L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*. Cambridge: A Bradford Book The MIT Press.

Brentano, F. (2009). *Psychology from an Empirical Standpoint*. London: Routledge.

Caston, V. (2002). Aristotle on Consciousness. *Mind*, 111 (444), pp: 751 - 815.

Chalmers, D. (2007). The Hard Problem of Consciousness. En: Velmans, M., y Schneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (pp. 225 - 235). Oxford: Blackwell Publishing.

Gallager, S. (2007). Phenomenological Approaches to Consciousness. En Velmans, M., y Schneider, S. (eds.), *The Blackwell Companion to Consciousness* (pp. 686 – 696). Oxford: Blackwell Publishing.

Gallager, S., y Zahavi, D. (2013). *La Mente Fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial.

_____ (2014). Phenomenological Approaches to Self-Consciousness. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [fecha de consulta: 12 julio 2017]. Disponible en: <<http://plato.stanford.edu/entries/self-consciousness-phenomenological/>>.

Gennaro, R. (1996). *Consciousness and Self-Consciousness. A Defense of the Higher-Order Thought Theory of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

_____ (2012). *The Consciousness Paradox. Consciousness, Concepts, and High-Order Thoughts*. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

Grünbaum, T. y Zahavi, D. (2013). Varieties of Self-Awareness. En: Davies, M., Fulford, K. W. M., Gipps, R. G. T., Graham, G., Sadler, J. Z., y Stanghellini, G. *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry* (pp. 221 - 239).

Oxford: Oxford University Press.

Husserl, E. (2006). *Investigaciones Lógicas 1*. Madrid: Alianza Editorial.

Janzen, G. (2008). *The Reflexive Nature of Consciousness*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company.

Kriegel, U. (2004). Consciousness and Self-Consciousness. *Monist*, 87: 182 - 205.

_____ (2006). The Same-Order Monitoring Theory of Consciousness. En: Uriah Kriegel y Kenneth Williford (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness* (pp. 143 - 170). Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

_____ (2009a). Self-Representationalism and Phenomenology, *Philosophical Studies*, 143: 357 - 381.

_____ (2009b). *Subjective Consciousness. A Self-Representational Theory*. New York: Oxford University Press.

Kriegel, U. y Williford, K. (2006). *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

Kriegel, U. y Zahavi, D. (2016). For-Me-Ness: What it is and What it is not. En: Dahlstrom, D. A., Elpidorou, A. y Hopp, W. (eds.), *Philosophy of Mind and Phenomenology. Conceptual and Empirical Approaches* (pp. 36 - 53). New York: Routledge.

Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago?. En: Ezcurdia, M., y Hansberg, O. (comps.), *La Naturaleza de la Experiencia. Volumen I: Sensaciones* (pp. 45 - 63). México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.

Parnas, J. y Sass, L. (2003). The Structure of Self-Consciousness in Schizophrenia. En: Gallagher, S. (ed.), *The Oxford Handbook of the Self* (pp. 521 - 546). Oxford: Oxford University Press.

Rosenthal, D. (1997). A Theory of Consciousness. En: Block, N., Flanagan, O., y Güzeldere, G. (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates* (pp. 729 - 753). Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

Sáez Rueda, L. (2002). *El Conflicto entre Continentales y Analíticos. Dos Tradiciones Filosóficas*. Barcelona: Crítica.

Sartre, J.-P. (1993). *El Ser y la Nada*. Barcelona: Altaya.

Strawson, G. (2015). 'Self-intimation'. *Phenomenology and the Cognitive*

Sciences, 14 (1): 1 - 31.

Thompson, E. y Zahavi, D. (2007). Philosophical Issues: Phenomenology. En: Moscovitch, M., Thompson, E., y Zelano: D. (eds.), *The Cambridge Handbook of Consciousness* (pp. 67 - 87). Cambridge: Cambridge University Press.

Van Gulick, R. (2012). Subjective consciousness and self-representing. *Philosophical Studies*, 159: 457 - 465.

Wider, K. (1989). Through the Looking Glass: Sartre on Knowledge and the Pre-reflective Cogito. *Man and World*, 22: 329 - 343.

Wittgenstein, L. (2003). *Los Cuadernos Azul y Marrón*. Madrid: Tecnos.

Zahavi, D. (2002). First-Person Thoughts and Embodied Self-Awareness: Some reflections on the relation between recent analytical philosophy and phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 1: 7 - 26.

_____ (2004). Back to Brentano?. *Journal of Consciousness Studies*, 11 (10 - 11): 66 - 87.

_____ (2005). *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

_____ (2006). Thinking about (Self-)Consciousness: Phenomenological Perspectives. En: Kriegel, U. y Williford, K. (eds.), *Self-Representational Approaches to Consciousness* (pp. 273 - 295). Cambridge/London: A Bradford Book The MIT Press.

La acción cooperativa en John Searle: una objeción

**The cooperative action in John Searle: an
objection**

Rodolfo Esteban Tapia León
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso^φ
rodolfo_mcd@hotmail.com



Recepción: 24-08-2016 **Aceptación:** 08-11-2017

Resumen: El presente artículo describirá de qué manera concibe el filósofo John Searle la acción cooperativa. Dada su concepción internista de la acción, como resultado de su ontología social, se advertirá que esta se ve en problemas frente a la imposibilidad de verificar las acciones grupales desde un punto de vista en tercera persona, y que, por tanto, el reduccionismo de la realidad social es insostenible en principio. Para comprender el argumento es menester entender varios aspectos del sistema filosófico searleano. Se describirá *grosso modo*, lo sustancial del aparato teórico del pensador: (i) su teoría de la acción; (ii) la acción cooperativa; (iii) la ontología social. Se objetará que la acción cooperativa en términos internistas searleanos es imposible dado su solipsismo metodológico.

Palabras clave: Filosofía de la acción – ontología social – filosofía de la mente

Abstract: This article describes how the philosopher John Searle conceives cooperative action. In the framework of Searle's internist conception on human actions, as an outcome from his social ontology, this work will show that this conception fails in verifying group actions from a third person point of view. For this reason, *prima facie* the reductionism of social reality is unsustainable. To understand this argument, we will need to take in mind other dimensions from Searle's philosophical system. For that, we will describe *grosso modo* (i) his theory of action, (ii) his theory of cooperative action, (iii) his social ontology. Finally, we will object that cooperative action is impossible, in the Searle's

^φ Licenciado en Filosofía y educación en la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (2012); Magister en Estudios cognitivos en la Universidad de Chile (2016); Especialización en filosofía de la mente y la cognición

terms, given that it falls into a methodological solipsism.

Keywords: Philosophy of action – social ontology – philosophy of mind

1. Introducción

Brindar con cerveza luego de lograr un objetivo, interpretar Bolero de Ravel en una orquesta y comprar una cámara usada son ejemplos de acciones cooperativas, a saber, comportamientos colectivos en donde los participantes colaboran mutuamente en función de una meta común. El presente artículo describirá de qué manera concibe el filósofo John Searle la acción cooperativa. Se argumentará que, dada su concepción internista de la acción, su teoría de la ontología social resultaría en paradojas y que, por tanto, el reduccionismo de la realidad social es insostenible en principio. Se argüirá que, por una parte, la acción cooperativa es inverificable dada la posibilidad de estar fundada en creencias falsas. En segundo lugar, no da cuenta el movimiento realizándose; y que, en tercer lugar, reduce lo social a lo representacional. Para comprender el argumento es menester entender varios aspectos del sistema filosófico searleano. Se describirá *grosso modo*, lo sustancial del aparato teórico del pensador: (i) su teoría de la acción; (ii) la acción cooperativa; (iii) la ontología social; para luego (iv) presentar una objeción.

2. Teoría de la acción

La acción cooperativa necesita una explicación del comportamiento individual. Por este motivo se comenzará describiendo de qué manera John Searle explica el movimiento en términos singulares. Además, la teoría de la acción del filósofo cumple un rol crucial para el desarrollo de su ontología social. A continuación, se describirán los puntos más relevantes sobre su concepción del comportamiento individual, su naturaleza y sus implicaciones, a saber, la Brecha, el Yo y la auto referencialidad.

2.1. La brecha

En su libro “Racionalidad en Acción”, John Searle expone su teoría del comportamiento contrastándola con lo que llama el modelo “clásico de la racionalidad”. A este último lo define como una teoría de selección de medios para alcanzar fines (Searle, 2001: xv, 1). En ese marco tradicional, la intencionalidad constituye un elemento esencial para ejecutar el movimiento. Por ejemplo, las condiciones suficientes y necesarias para que la acción “ir a buscar una cerveza al refrigerador” sea realizada, se necesitarían estados mentales intencionales tales como la creencia de que en el refrigerador hay cerveza, el deseo de satisfacer la sed, etc. Searle rechaza lo anterior sugiriendo que

la racionalidad no puede ser entendida algorítmicamente, esto es, a tales estados intencionales les siguen necesariamente tales acciones. El filósofo comprende que tomar una decisión para actuar implica considerar muchos factores: elegir entre varios medios incompatibles para alcanzar un mismo fin; considerar razones independientes de los deseos; asumir responsabilidades en el futuro por acciones presentes y pasadas; entre otros (Searle, 2001: 2-3). En otras palabras, la acción no puede ser analizada únicamente en términos de medios y fines, pues no alcanza a tomar en cuenta todos los factores implicados en la racionalidad práctica. La decisión de madrugar para ir a trabajar no puede ser explicada, por ejemplo, especificando únicamente que el trabajo es un medio para alcanzar un sueldo, ya que, en tal caso, podría haber deseos contrarios: levantarse y no levantarse, volviendo imposible el inicio de la actividad. En consecuencia, Searle argumenta que el modelo tradicional de medios y fines es inapropiado para explicar la acción individual.

Ahora bien, el argumento más fuerte del filósofo norteamericano contra el modelo clásico se funda en la experiencia de una Brecha [Gap] entre la toma de decisión para una acción y la acción misma. El filósofo advierte que “la operación de la racionalidad presupone que hay una Brecha entre el conjunto de estados intencionales bases por las cuales tomo mi decisión, y la actual toma racional de la decisión” (Searle, 2001; p.13). Ante cualquier acción voluntaria, sostiene, no existe experiencia de algún antecedente psicológico que sea causalmente suficiente para llevar a cabo ese movimiento: cuando se es consciente del comportamiento deliberado, los estados mentales intencionales constituyen una aparente irrelevancia para explicar la acción en términos causales. Dicho de otra forma, tener el deseo de beber cerveza y la creencia de que en el refrigerador hay una, no asegura ni causa que una persona se levante a buscar la bebida alcohólica. De esta forma, cualquier comportamiento puede realizarse, aunque el sujeto tenga deseos de (u otro estado intencional cuya condición de satisfacción sea) no consumirla, o viceversa. El ejercicio de la racionalidad, entendida como la coherencia entre el comportamiento y la intencionalidad, implica la posibilidad de la irracionalidad (Searle, 2001: 66). Lo anterior se refiere al hecho de que un sujeto pueda realizar acciones en función de sus estados mentales intencionales, como creencias y deseos, pero también en contra de los mismo. Comportarse irracionalmente prueba la existencia de la Brecha, que es descrita por Searle como:

La característica de la toma de decisiones y la acción, en donde las razones que preceden a las decisiones y las acciones, no son experimentadas por el agente como estableciendo condiciones causalmente suficientes para la decisión y acción... la Brecha ocurre cuando las creencias, deseos, y otras razones no son experimentadas como condiciones causalmente suficientes para una decisión (la formación

de una intención-previa); la Brecha también puede ocurrir cuando la intención-previa no establece una condición causalmente suficiente para una acción intencional; y también ocurre cuando la iniciación de un proyecto intencional no establece las condiciones suficientes para su continuación o para completarla (Searle, 2001; p.62).

Todo comportamiento voluntario, de acuerdo con el filósofo, es generado sobre la base de intenciones-previas e intenciones-en-acción. Las intenciones-previas son aquellos estados mentales anteriores a la ejecución de la conducta, como por ejemplo, el estado mental “deseo abrir la puerta”. La intención-en-acción, en cambio, es el estado mental que sucede durante la realización del movimiento en cuestión, esto es, el estado mental “estoy abriendo la puerta en este momento”. Ahora bien, la intención-en-acción tiene condiciones de satisfacción de causación. Esto quiere decir que, si sus condiciones son satisfechas, el estado mental causará el movimiento y “para satisfacer sus condiciones la intención debe funcionar causalmente en la producción de la acción” (Searle, 2010: 34). Levantar un brazo, entonces, precisa el estado mental de tener la intención de levantar el brazo antes del movimiento (intención-previa) y la intención de querer levantarlo mientras se levanta (intención-en-acción). El movimiento corporal, empero, es la consecuencia directa de la intención-en-acción satisfecha y no de la intención-previa, puesto que uno puede tener la intención-previa de abrir la puerta, pero no hacerlo. No obstante, es imposible satisfacer la intención-en-acción de levantar un brazo sin estar levantándolo. La intención-en-acción y el movimiento corporal, por tanto, son los elementos esenciales de cualquier comportamiento voluntario. Las intenciones previas no caben dentro de esta categoría ya que, como sostiene el filósofo, “toda acción requiere intención-en-acción, pero no toda acción requiere intenciones-previas, porque algunas veces uno puede hacer algo intencionalmente, pero espontáneamente, sin hacer algún plan, o alguna decisión anterior” (Searle, 2010: 33).

En cuanto a la Brecha, el filósofo distingue tres tipos. La primera se advierte en la toma de decisiones racionales, esto es, entre la elección sobre qué es lo que se haría y la opción finalmente tomada. Así, por ejemplo, es posible *querer* patear una lata del piso, pero la satisfacción de este deseo queda abierta: desearlo pero luego no desearlo. En segundo lugar, hay un Brecha entre una decisión y la acción propiamente tal. En este caso se puede proyectar un deseo por medio de una decisión (voy a patear la lata), pero finalmente no cumplirlo, a pesar de seguir teniendo el deseo hacerlo. En otras palabras, la decisión de una acción no es causalmente suficiente para producir la misma. Por último, la Brecha entre el inicio y el término de la acción, ya que, un movimiento voluntario es libre de detenerse o variar en cualquier momento (Searle, 2001: 14, 50, 63; Searle, 2007a: 42). Por todo lo anterior, la Brecha

es entendida por Searle como la libertad de acción general y, en consecuencia, como el Libre Albedrío: la naturaleza de la acción de las entidades biológicas intencionales implica la existencia de una Brecha que proporciona una causalidad “flexible” entre las intenciones y las acciones.

Esta experiencia de la Brecha es presentada como un elemento necesario para poder explicar la racionalidad humana individual: omitir la Brecha supondría que la naturaleza del comportamiento es esencialmente compulsiva o algorítmica, a saber, entre la intencionalidad y la acción existiría una relación de consecuencia inmediata: los estados mentales intencionales serían suficientes para llevar a cabo una acción, pero para llevar a cabo tal movimiento y no otro. Esto último, significaría sostener una tesis determinista de la racionalidad práctica humana, lo cual, desde el punto de vista de Searle, es totalmente contra intuitivo (Searle, 2001: 13). La tesis searleana de la acción da cuenta de la necesidad de la Brecha entre la intención y la acción, como condiciones *sine qua non* para explicar la libertad y la naturaleza del comportamiento.

2.2. El yo

El pensador norteamericano complementa lo anterior, asegurando que las razones para actuar no tienen causalidad intencional suficiente para generar ni mantener una acción. Según su hipótesis existe una sensación consciente entre el movimiento involuntario y el movimiento voluntario, y es esta experiencia consciente la que hace la diferencia entre ambos casos: se puede observar lo que sucede, o hacer que algo suceda, respectivamente. Ahora bien, la experiencia sensible de un sujeto al realizar una acción corporal voluntariamente se presenta como un “tratar” [*trying*] de ejecutar el movimiento. Esta, según Searle, es suficiente para causar el movimiento, aunque no lo es para forzar a un sujeto a ejecutarlo, debido a la experiencia de la Brecha descrita en la sección anterior.

La experiencia del “intentar” [*trying*] es traducida por el filósofo como la intención-en-acción mencionada más arriba, cuya condición de satisfacción es realizar la acción contenida proposicionalmente. Ahora bien, una intención-en-acción funciona únicamente como una explicación *psicológica* del movimiento, esto es, responde a la pregunta ¿por qué realizo mi acción? No responde a la cuestión sobre la causa del movimiento. Dicho de otro modo, la intención-en-acción no causa en sí misma el movimiento, sino que es su satisfacción aquello que lo constituye como se verá más adelante. No obstante, un sujeto puede interpretar su intención-en-acción como una *razón* suficiente para explicar por qué motivo se comporta como lo está haciendo. En virtud de lo anterior, se desprende que la suficiencia psicológica no supone la suficiencia causal, y por tanto, una acción voluntaria no tiene condiciones

causalmente suficientes para generar movimiento por sí sola (Searle, 2001: 65). En otras palabras, la experiencia de la libertad en la acción voluntaria (la Brecha), no determina las condiciones causales suficientes para explicar la misma, sino que solo la suficiencia psicológica en términos de razones o motivos para actuar.

Si es efectiva la tesis searleana de que existe una Brecha entre la intención y la acción, y que además la intencionalidad no es suficiente para causar una acción ¿cómo se logran ejecutar estas? Searle realiza el siguiente razonamiento: dada la insuficiencia de la intencionalidad para la ejecución de un movimiento, se infiere que el comportamiento voluntario o no es posible, o es esencialmente aleatorio. Ambas opciones son intuitivamente falsas, puesto que, por una parte, la acción voluntaria es posible (dada la Brecha que cada uno experimenta durante un movimiento voluntario) y, por otra, tenemos la experiencia consciente del comportamiento controlado. Searle, al no encontrar el elemento metafísico que pudiese llenar la Brecha, debe presuponer la existencia de un Yo [*Self*] natural e irreducible que funcione como elemento causal a la hora de explicar el comportamiento (Searle, 2007a: 54-55). El filósofo explica lo anterior afirmando que:

Hay ciertas características formales en la toma consciente de decisiones que nos fuerzan a reconocer que esa y la misma entidad es consciente, racional, capaz de reflexión y capaz de decisión y acción, y por lo tanto, de asumir responsabilidad. A esta entidad puramente formal la llamo el Yo [*Self*] (Searle, 2007a: 33).

Las acciones causadas por el Yo se diferencian de la causalidad simple del tipo “A causa B”, en tanto que el Yo no está obligado a reconocer alguna razón determinada (intenciones-previas e intención-en-acción) como suficiente para el movimiento, posibilitando así la libertad de decisión. Las razones, por tanto, sirven como explicación del comportamiento, pero no como causa en sí mismas: requieren un agente formal que opere causalmente en la ejecución de una acción específica. Es el Yo el que funciona como agente formal causal que ejecuta la actividad sobre la base de un conjunto de razones reconocidas, mas no determinantes.

2.3. Auto referencialidad

La intención-en-acción, de acuerdo con Searle, tiene la característica de ser causalmente auto-referencial. Esto significa que “la forma en la cual el contenido establece una condición de satisfacción, es causalmente referida al estado intencional en sí mismo” (Searle, 2010: 34). Por ejemplo, la intención-en-acción de abrir una puerta será satisfecha en cuanto esta se esté abriendo voluntariamente, y si el sujeto la abre de alguna otra forma

(como apoyándose en ella) la intencionalidad no será satisfecha, porque la acción no estuvo determinada por la satisfacción de esta (Searle, 2001: 42-43). Es preciso aclarar que la satisfacción de la intención-en-acción no *causa* el movimiento. Es el Yo quien *intenta* satisfacer o poner en marcha una intención-en-acción. Pero debido a que la intención-en-acción es auto referencial, satisfacer una intención-en-acción es realizar el movimiento. En otras palabras, la intención-en-acción no causa el movimiento, sino que su satisfacción es el movimiento mismo, y este último, no es nada más que un tipo especial de estado mental satisfecho por el Yo. El Yo causa el movimiento satisfaciendo un estado mental intencional-en-acción (Searle, 2001: 46). La auto referencialidad de la intención-en-acción, se argumentará más adelante, resulta problemática para una teoría del comportamiento en el sentido grupal o cooperativo, viéndose su ontología social afectada por algunas dificultades teóricas.

3. Ontología social

3.1 El Principio Sociolingüístico de la realidad

Todo lo anterior corresponde a una concepción internista de la acción individual. Este tipo de tesis establece que los elementos necesarios y suficientes para constituir un comportamiento genuino, están alojados dentro del cráneo de las personas. Esta concepción de la conducta tendrá consecuencias en lo que John Searle bautiza “ontología social”, ya que, la acción realizada por los individuos que conforman un grupo, será un elemento necesario para la generación de un *Hecho Institucional*: la base de la Sociedad. Sus concepciones, empero, desencadenan un solipsismo social y un internismo cooperativo. Lo anterior será explicado en lo que sigue.

La ontología social aspira identificar y explicar la naturaleza de las entidades sociales como guerras, cócteles, vacaciones de verano, juegos de balón, etc., describiendo cómo se generan y de qué manera se mantienen en el tiempo. Intenta responder ¿Qué es una entidad social? ¿Bajo qué circunstancia podemos afirmar que existe una guerra o una fiesta? ¿Qué clases de elementos son necesarios para generar y mantener una sociedad? Entre otras cuestiones. El filósofo argumenta que las entidades sociales dependen necesariamente de estados mentales intencionales de un grupo de individuos y que, por lo tanto, son realidades mentalmente dependientes o relativas a la intencionalidad (Searle, 2010: 17).

Lo interesante del trabajo de este filósofo, es la astucia con la que logra vincular el lenguaje, la mente, la sociedad y la acción en una sola macro estructura teórica de carácter naturalista. Esta construcción se sostiene por un principio regulador y fundamental llamado, en este trabajo, el Principio Sociolingüístico

de la realidad. Básicamente, este principio explica que, dada la naturaleza de las entidades sociales, el lenguaje se convierte en condición elemental para que estas existan, puesto que deben ser declaradas verbalmente y reconocidas mentalmente, funciones esencialmente lingüísticas. La acción cooperativa también es necesaria para describir las entidades sociales y estas, debido al internismo searleano, también dependen de la naturaleza del lenguaje.

John Searle, afirma que el mundo está constituido por dos tipos de entidades distintas que llama Hechos Brutos (HB) y Hechos Institucionales (HI). Los primeros, son aquellos eventos o entidades que no necesitan estados mentales intencionales para su creación o mantención en la existencia, debido a que su ser depende únicamente de hechos físicos básicos y de las leyes naturales que los determinan, como por ejemplo, la cordillera de los Andes: su estructura micro y macro física permanecería idéntica a pesar de que cada una de las entidades con intencionalidad se extinguiesen. En cambio, los HI requieren necesariamente intencionalidad para su generación y mantención en la existencia. Así, el valor del dinero estriba en los estados mentales intencionales, como las creencias, que se tengan a cerca de él y no de su estructura física. Si la vida se extinguiese, y por tanto la intencionalidad, los billetes ya no poseerían valor: solo serían trozos de papel o polímero y en este sentido serían HB.

El objeto de estudio de la ontología social son los HI. Ahora bien, estos últimos son descritos como *acciones* ejecutadas luego de haber reconocido lingüística y colectivamente una institución. Cambiar bienes por billetes es un HI, únicamente porque es una *acción* realizada bajo el amparo y el reconocimiento de la institución del dinero. Por consiguiente, una teoría sobre los HI necesita una teoría sobre la acción cooperativa. La manera como esta última es explicada por Searle será descrita más adelante.

El Principio Sociolingüístico manifiesta que el lenguaje está presente en todo el sistema searleano. Las instituciones y los HI existen en cuanto son declarados y reconocidos. Así, un objeto físico X cuenta como Y, sí y solo sí, se asigna una función de estatus declarándola, pero, además, este hecho lingüístico debe ser reconocido, lo que se logra mediante representaciones lingüísticas internas. Así un billete rojo con la imagen de Gabriela Mistral (X) contará con valor de \$5.000 CLP (Y) en Chile. El fenómeno descrito como el reconocimiento por más de un individuo de una misma función, en términos generales, es llamado por Searle Intencionalidad Colectiva como, por ejemplo, cuando los miembros de un país reconocen tal día como festivo.

Con excepción del lenguaje, arguye, la totalidad de las entidades sociales son creadas por estos actos de habla declarativos. Y estos son:

Casos donde cambiamos la realidad para ajustar el contenido proposicional del acto de habla... representando la realidad como siendo cambiada... es el caso donde haces que algo sea el caso explícitamente diciendo que es el caso (Searle, 2010: 12).

Representar la realidad como siendo cambiada, significa asignar una función a un objeto que no podría tenerla solamente por su estructura física, a menos que sea asignada por una declaración. Declarar que X es Y, es atribuir funciones nuevas a X solo en cuanto Y, como declarar que tal billete tiene tal valor.

En conclusión, el Principio Sociolingüístico describe la necesidad teórica del filósofo para con el lenguaje, en tanto explica la realidad social. Así, este principio requiere tres elementos esenciales: primero, un lenguaje suficientemente rico que, por medio de declaraciones, permita asignar funciones de estatus; segundo, asignar estas funciones por medio de las declaraciones; y tercero, Intencionalidad Colectiva, vale decir, reconocimiento por más de un individuo de las funciones asignadas (Searle, 2010: 101).

3.2. Ontología social e internismo de la acción

Lo novedoso de la ontología social, son sus consecuencias para una teoría del razonamiento práctico: por medio de la representación lingüística y el reconocimiento colectivo de las entidades declaradas, se obtiene la base causal para explicar la acción individual y cooperativa de la siguiente manera.

Las razones que operan a través del Yo pueden ser del tipo externas e internas, como el deseo de beber agua y la obligación de pagar una cuenta respectivamente. Estos dos tipos, empero, poseen una estructura lingüística. Las razones internas, por una parte, se representan internamente por medio de estados mentales intencionales con estructura proposicional. El internismo de las razones externas como deberes y prohibiciones, empero, no es tan evidente. Una obligación, por ejemplo, existe en la medida en que un sujeto *reconozca* a esta como suficiente para justificar un comportamiento: deben ser reconocidas internamente por un sujeto para que el Yo cause una acción y he ahí su carácter esencialmente interno. Este reconocimiento corresponde a la validación de la entidad para que cumpla un rol ejecutor de la actividad en forma de razón para actuar. Por ejemplo, una razón interna es cuando un agente S percibe que afuera está lloviendo y decide llevar un paraguas, dado su deseo interno de mantenerse seco y su creencia que llevando un paraguas lo cumplirá; en cambio, una razón externa surge cuando S recibe una llamada de un amigo y este le hace prometer llevarle un paraguas al trabajo. En esta situación S, reconocerá la promesa de llevar el objeto como una razón para la acción, pese a sus posibles estados internos incompatibles

(como el deseo de no llevar paraguas, o la percepción de que no está lloviendo), y la cumplirá en tanto que *reconozca* la promesa como un motivo válido para llevar un paraguas.

Esta forma de concebir las razones tiene como consecuencia un internismo teórico de la acción: una razón válida (externa o interna) es solo aquella que es representada mentalmente por un agente a través del lenguaje. De acuerdo con Searle, los seres humanos y sus deliberaciones solo operan sobre la base de razones internamente representadas (Searle, 2001: 114-115, 214).

En consecuencia, todas las razones con las que el Yo causa un movimiento voluntario, afirma el filósofo, son entidades con estructuras proposicional, que pueden ser hechos del mundo o estados intencionales proposicionales como deseos, obligaciones, derechos, etc. (Searle, 2001: 103), lo que significa que todas las razones están dirigidas a un estado intencional, es decir, razones para creer, para tener una intención previa o una intención-en-acción (Searle, 2010: 114). El internismo de la acción individual general, no obstante, se extiende al análisis del comportamiento cooperativo y se argumentará que, esto último, desencadena problemas para explicar la Sociedad.

4. Acción y sociedad: la cooperación

La Intencionalidad Colectiva es definida como la capacidad de los humanos para *cooperar* en sus actividades intencionalmente compartiendo estados mentales sobre un mismo objetivo (Searle, 2010: 49), lo que permite crear nuevos hechos en el mundo en forma de instituciones. Los individuos pueden declarar funciones a entidades, pero su valor se determinará en virtud del reconocimiento colectivo de estas funciones (Searle, 2001: 56). La Intencionalidad Colectiva es el compartir formas de intencionalidad que “existe tanto en formas de *conductas cooperativas* como en actitudes conscientes compartidas como deseos, creencias e intenciones” (Searle, 2007a: 84), vale decir, cuando varios agentes realizan acciones coordinadas y cuando son conscientes de compartir un mismo estado intencional, respectivamente.

La idea general es, por tanto, que la Intencionalidad Colectiva es una forma primitiva de intencionalidad, ya que no es reducida a intenciones individuales más creencias compartidas (Gilbert, 2007). Dicho de otra forma, el estado intencional colectivo “estamos interpretando Bolero de Maurice Ravel”, no puede reducirse a la intencionalidad individual “toco tal instrumento” de un sujeto A, más la intencionalidad individual “toco tal otro” de un sujeto B, etc., agregando la creencia que cada uno toca su parte y que cada uno cree que los demás están teniendo la intención de interpretar Bolero. Para Searle, interpretar esta pieza implicaría que cada cerebro biológico individual causara el estado intencional “estamos interpretando Bolero de Maurice Ravel con-

juntamente”, es decir, un estado mental con la forma lingüística de la primera persona plural.

Ahora bien, no debe confundirse la Intencionalidad Colectiva con reconocimiento colectivo. La primera se trata del estado mental necesario para que un conjunto de individuos realice sus acciones cooperativamente, dando como resultado un HI. Mientras que el reconocimiento colectivo es un estado mental compartido sobre una misma entidad, lo que no implica movimiento alguno. Así, una institución requiere reconocimiento colectivo para su mantención en la existencia, pero un HI (dentro de una institución) demanda necesariamente acción cooperativa determinada por la Intencionalidad Colectiva (Searle, 2010: 55-56). Por este motivo, Searle admite que la Intencionalidad Colectiva es reducible a la intencionalidad individual más creencias mutuas, pero solo en el caso de las instituciones, ya que ellas no requieren cooperación para su existencia. Los HI, como transacciones con billetes, requieren cooperación y son irreducibles a las creencias mutuas (Hindricks, 2013; Searle, 2010: 58).

Para Searle, la acción grupal tampoco puede ser reducida a la suma de intenciones individuales, sino que cuando hay un grupo de individuos realizando un comportamiento en conjunto, es debido a que existe una suma de intenciones grupales, cada una causada por un cerebro biológico individual, y por tanto, debe ser expresada en primera persona plural (nosotros queremos, nosotros hacemos, nosotros intentamos, etc.) (Searle, 2007a: 7), por ende, se desprende que la acción individual es derivada de la intención grupal (Gilbert, 2007).

La acción cooperativa puede entenderse como la conjunción entre la teoría de la acción individual y la ontología social. Esta unión funciona agregando un nuevo concepto al sistema: la Intencionalidad colectiva-en-acción. Esta se refiere al estado mental de realizar una acción grupal *mientras* se realiza como, por ejemplo, “estamos jugando póker”. No obstante, al igual que la intención-en-acción, este estado mental colectivo también presenta la característica de la auto referencialidad, lo que causa consecuencias negativas en la concepción final de la acción cooperativa en particular y en la sociedad en general, como se argumentará más adelante.

El argumento de Searle para defender su postura internista se resume de la siguiente forma. Asegura que toda la intencionalidad existe solo en cerebros individuales. Tal como fue dicho, la Intencionalidad Colectiva es una noción primitiva que debe ser analizada lingüísticamente en primera persona plural. El filósofo afirma que “no hay una razón por la que no podamos tener una intención grupal [*we-intention*] irreducible en cada una de nuestras cabezas, cuando tratamos de realizar alguna actividad cooperativa” (Searle, 2010: 47). Por ejemplo, para Searle tocar en una orquesta representa un caso de coop-

eración solo si existe individualmente el estado mental “estamos interpretando en conjunto Bolero de Ravel” en cada uno de los cerebros biológicos de los miembros de la agrupación. Si en la orquesta, empero, no hay un compromiso o un pacto de tocar unidos en virtud de un mismo objetivo, no sería un caso de cooperación puesto que la conducta coordinada por sí sola no es suficiente para la acción cooperativa (Rackoczy, et al., 2007). Así, se requiere un pacto o una obligación que además sea reconocida por cada uno de los miembros de un grupo, para lograr un comportamiento genuinamente cooperativo en los términos del pensador. Por lo tanto, la cooperación implica la existencia de conocimiento común, pero este, más intenciones individuales, no son suficientes para lograr la cooperación: requiere el pacto o la obligación asumida. En función de todo lo anterior, se elaborarán a continuación tres objeciones a la versión searleana de la acción cooperativa.

5. Objeciones

5.1. Cooperación basada en creencias falsas

Margaret Gilbert argumenta que la Intencionalidad Colectiva en términos searleanos, no es suficiente para explicar la acción cooperativa, dada la posibilidad de estar basada en creencias falsas, como pensar que mi compañero está brindado por las mismas razones que yo, pero que no sea el caso. Si se analizan estos casos desde el punto de vista en tercera persona, o de acuerdo con un observador externo y omnisciente, sostiene Gilbert, no existiría Intencionalidad Colectiva, puesto que “no están realizando nada en conjunto... sino que, simplemente actúan de forma coordinada sobre la base de ciertas alucinaciones convenientes”. Gilbert precisa lo anterior aseverando que:

Las intenciones colectivas [*we-intentions*] no son fenómenos puramente mentales. No se trata solo de una mente o mentes. Algo necesita suceder en el mundo “fuera” de nuestras mentes individuales para que los supuestos básicos [*core assumptions*] tras nuestras intenciones colectiva sean verdaderas. No hay nada metafísicamente sospechoso en esto (Gilbert, 2007).

Para Searle, la acción generada por la Intencionalidad Colectiva no requiere nada “fuera” de un cerebro biológico individual. Incluso, las razones externas, como los derechos y deberes, deben ser internamente representadas en virtud del Principio Sociolingüístico. Así, como se vio, para interpretar Bolero se requiere que cada cerebro biológico de la orquesta tenga el estado mental en primera persona plural más un pacto reconocido. Las intuiciones de Gilbert crean la posibilidad de examinar de manera crítica y más detallada el pensamiento internista de Searle y sus consecuencias para una teoría de la acción individual y social. Su objeción advierte el rol que pueden tener elementos externos a la mente para causar una acción colectiva de forma directa.

El argumento es la siguiente: el internismo, como el de Searle, implica la posibilidad de generar conductas cooperativas con base en ilusiones o creencias falsas. Esto se representa, por ejemplo, cuando un sujeto carismático le ofrece en la calle una cámara fotográfica a otro sujeto (ingenuo) S, mostrando boletas de garantía y asegurando que la vende por necesidades económicas urgentes, etc. S, al acceder, tendrá el estado intencional “estamos realizando una transacción bajo el amparo de la institución del dinero”. Si el análisis de Searle es correcto, entonces se estaría describiendo un comportamiento cooperativo genuino desde la perspectiva en primera persona de S, ya que las creencias “estamos haciendo una transacción”, “el otro quiere hacer una transacción conmigo”, etc. son suficientes si se agrega el reconocimiento de la institución del dinero, y de los derechos y deberes que de esta surgen. Sin embargo, el estafador solo tiene el estado mental “le entregaré una caja vacía y me quedará con su dinero y mi cámara”. S no tiene forma de saber el estado mental de su “vendedor” más que la confianza, por lo que *supone* que el tiene el estado mental “estamos realizando una compra-venta efectiva”. Si S creyera que el “vendedor” tuviera el estado mental “no quiero vender nada” o algún otro parecido, la acción cooperativa sería imposible desde un punto de vista en primera y en tercera persona (a menos que el estado mental cambiara).

De lo anterior se desprende que desde el punto de vista en primera persona existe una conducta cooperativa y otra individual en un mismo evento, es decir, si seguimos la teoría de Searle, desde la mirada de S y solo de S sí existiría un acción cooperativa (o al menos estaría justificado en creerla) puesto que, como se vio, solo se requieren estados mentales individuales en tercera persona plural, reconocimientos de pactos (también en cerebros individuales) y *creencias* sobre estados mentales ajenos. Pero si se observa esta situación objetiva y externamente, se obtiene que no existe una acción cooperativa real, puesto que no existen estados mentales que contribuyan a una meta común. Entonces ¿Hay o no acción cooperativa en la situación anterior? Searle afirmaría, sin duda, que esto no es un caso genuino de cooperación pues no hay un pacto verdadero. Su internismo, empero, implica tener una visión en primera persona de los hechos sociales, el cuál vuelve al pacto (y a los otros elementos necesarios para una acción cooperativo) inverificable. Dicho de otro modo, no es posible dar cuenta de los estados intencionales de los otros, sino que, solo es posible tener creencias sobre estos. La cooperación searleana, en consecuencia, corresponde a un acto fe inverificable desde un análisis en primera persona y paradójico desde uno en tercera. Así la sociedad se reduce a representaciones.

Dado lo anterior, el mundo externo es un factor necesario para dar cuenta una genuina acción cooperativa, es decir, no basta con una mera creencia

sobre los hechos del mundo externo, sino que estos de hecho deben estar ocurriendo. No se pretende establecer un análisis absolutamente externo de la acción cooperativa, se está argumentando que el mundo externo no debe ser meramente “supuesto”, ya que esto desencadenaría un análisis insuficiente del fenómeno en cuestión.

5.2. El Problema de la Adecuación Conductual

Los estudios de la cooperación en neurociencia cognitiva, como argumenta Berkering (2006), han sido poco concluyentes por estar enfocados precisamente en la mente individual, entendiendo al cerebro como una entidad aislada. Las investigaciones asocian que la acción cooperativa depende esencialmente de factores intracraneales, como compartir representaciones y predecir acciones ajenas a partir de inferencias, para luego integrar estos efectos previstos al comportamiento propio y dirigirlo posteriormente en acciones nuevas, tal como lo hace Searle. No obstante, la piedra angular de la acción cooperativa es entender cómo es que los individuos ajustan sus acciones con las de los demás en el tiempo y espacio, para realizar movimientos adecuados en virtud de un objetivo final. Por ejemplo, explicar de qué forma una pareja de baile logra adecuar sus movimientos de manera *apropiada* para no pisarse los pies entre ellos, sin que estos posean representaciones mentales de aquello. Esto último corresponde a lo más difícil de explicar desde un marco internista. El *análisis del movimiento en tiempo real* no ha podido ser detallado en su totalidad (Berkering, et al., 2006).

Para Searle y su descripción de la cooperación, para que una pareja logre bailar se requiere que cada uno tenga el estado mental “estamos bailando juntos” más el reconocimiento de un pacto trivial, tal como, “bailaremos hasta el final de la canción” y, finalmente, el *supuesto* individual de que el otro tiene estados mentales idénticos en contenido o similares en cuanto al propósito. Sin embargo, bailar requiere algo más: los movimientos deben ser *apropiados* y *coordinados*. Estas características son complicadas de sostener desde un marco internista por elevar sobremanera la cantidad de estados representacionales que deben poseer cada uno.

Searle pretende solucionar esta dificultad permaneciendo en su marco internista. Para realizarlo, John Searle utiliza la noción de Trasfondo [*Background*]. Afirma que este:

Corresponde al conjunto de habilidades de desempeño que posibilitan un comportamiento adecuado en un contexto determinado. Estas destrezas, empero, no están compuestas necesariamente por estados representacionales o proposicionales, sino que, son facultades preintencionales que sirven como condición de posibilidad para la repre-

sentación y la intencionalidad en general (Searle, 1983: 143).

Sobre este último punto Searle aclara que:

Los estados intencionales solo tienen las condiciones de satisfacción que tienen, y así solo son los estados que son, gracias a un Trasfondo de habilidades que no son por sí mismas estados intencionales... La activación de esas capacidades normalmente implicaría presentaciones y representaciones, esto es, tengo que ver una puerta para abrirla, pero la habilidad para reconocer la puerta y la habilidad para abrir la puerta, no son por sí mismas representaciones (Searle, 1983: 143).

Searle distingue dos tipos de Trasfondo. Por una parte, el Trasfondo profundo, que describe las capacidades elementales comunes a todos los seres humanos, en virtud de su estructura biológica. La habilidad de caminar, comer, percibir y los estados pre intencionales que dan cuenta de la solidez de las cosas, caen bajo esta categoría. Y el Trasfondo local, por otra parte, que está relacionado con las costumbres sociales, como la manera conducir vehículos y la forma de realizar una celebración (Searle, 1983; pp.143-144).

Además, según este filósofo, los estados mentales intencionales no funcionan aisladamente. Por ejemplo, el estado intencional “voy a ir al cine” tiene sentido únicamente porque está vinculado con otros estados como “tengo dinero para pagar la entrada”, “tengo tiempo libre para ver una película”, etc. Este vínculo entre estados mentales intencionales es llamado por Searle la Red [Network]. Así, oraciones como “abrir los ojos”, “abrir las puertas”, etc., se comprenden porque existe una Red de estados intencionales sostenida por un Trasfondo de capacidades y prácticas sociales. Cuando un enunciado como “abrir las montañas” no se comprende, es porque no existe la práctica de abrir montañas incluida en el Trasfondo. Asimismo, los enunciados “cortar el pasto” y “cortar el pastel” son entendidos, porque se posee el conocimiento de Trasfondo de estas prácticas.

Este trabajo argumenta a favor de que este “ajuste conductual” no puede ser analizado a partir de cerebros individuales y aislados, puesto que la cooperación demanda el examen de un movimiento *realizándose* y no tan solo *representándose*. Así una descripción completa y adecuada de la cooperación, no puede desarrollarse utilizando únicamente representaciones compartidas ni estados mentales intencionales en primera persona plural: la actividad neuronal para colaborar en el cumplimiento de metas, predecir acciones de otros, etc., no explica cómo un sujeto puede ajustar o realizar respuestas conductuales apropiadas (Berkkerling, et al., 2006). El segundo problema de la teoría de la acción cooperativa de Searle, es precisamente esto: no describe cómo es posible coordinar los movimientos entre dos o más sujetos en función de

sus estados mentales proposicionales. Searle explica *por qué* un grupo logra interpretar “Bolero” de Ravel: hay una intención-colectiva-en-acción; mas no especifica *cómo* es que los movimientos individuales se coordinan entre sí.

5.3. La Reducción del Hacer al Representar

Dada la Brecha entre la mente y la acción descrita anteriormente, la intencionalidad previa y la intencionalidad-en-acción no presentan suficiencia causal para explicar el comportamiento: la intencionalidad por sí misma no es capaz de producir movimiento, por lo que surge la necesidad del Yo, para que actúe como agente consciente en la toma de decisiones. Si se extiende esta descripción a la acción cooperativa, se obtiene que la intención colectiva-en-acción también debería requerir una entidad que funcione como generadora de movimiento. La razón: a pesar de ser causalmente autorreferencial, la intención colectiva-en-acción no proporciona el poder causal necesario para generarse a sí misma antes de su producción. De manera más simple, la intención colectiva-en-acción “estamos interpretando Bolero de Ravel” necesita ser generada, para luego satisfacer sus condiciones de causación autorreferenciales. Ahora bien, postular un “Yo colectivo”, que funcione como agente consciente en la toma de decisiones de un grupo, es una posición metafísica demasiado oscura y difícil de defender. La ontología social, no obstante, declararía que solo basta un conjunto de “Yos” individuales que causen, también individualmente, intencionalidad-en-acción cuyo contenido proposicional sea en primera persona plural más un verbo en gerundio, es decir, “estamos realizando A”. Pero ¿Cómo podría un Yo individual generar una intención-en-acción colectiva, cuya condición de causación sea mantener un comportamiento que no puede ser sostenido, ni engendrado únicamente por este?

Dado lo anterior, en la teoría de Searle no existe una real descripción de la acción cooperativa, sino, solo descripciones de estados mentales individuales con una forma proposicional colectiva (en primera persona plural). Un Hecho Social, en consecuencia, es un conjunto de representaciones. Por ejemplo, para describir la acción cotidiana de comprar bienes basta con, únicamente, analizar las representaciones individuales, como el reconocimiento de la institución del dinero, la creencia del reconocimiento colectivo de la misma y la intencionalidad colectiva-en-acción. La propuesta del filósofo deriva en una descripción incorrecta de la sociedad, reduciendo el hacer cooperativo a un representar individual, omitiendo, por una parte, el carácter esencialmente móvil de la acción, es decir, para que algo cuente como una acción debe haber movimiento de hecho; y por otra, la necesidad lógica de los demás, vale decir, el resto debe existir efectivamente para poder realizar movimiento real. Pero la descripción conductual del filósofo no requiere que exista mov-

imiento físico efectivo y, por tanto, el mundo exterior es ontológicamente irrelevante. En otras palabras, para Searle, la cooperación y la sociedad están sostenidas y constituidas únicamente por cerebros biológicos individuales.

Siguiendo este razonamiento, se desprende que un Hecho Social existe solo desde el punto de vista de la primera persona: se necesita únicamente la creencia de que otros tengan el mismo estado mental cooperativo como se argumentó anteriormente, luego, aunque este no sea satisfecho, de acuerdo con Searle, existiría igualmente un Hecho Social. Por ejemplo, considérese la situación de compraventa descrita anteriormente. Siguiendo la tesis de Searle, habría que aceptar la existencia de un Hecho Social, pero únicamente desde el punto de vista del comprador, mas desde el punto de vista de la tercera persona no sería el caso. En cuanto a la omisión del carácter móvil de la acción, se puede contra argumentar que la cooperación sí considera este aspecto, afirmando que un Hecho Social se cumple, sí y solo sí, se satisface la condición de causalidad de la intencionalidad colectiva-en-acción. Esta, al ser autorreferencial requiere del movimiento realizándose. Así, una compraventa correspondería a un Hecho Social, solo si se satisface la intencionalidad colectiva-en-acción “estamos realizando una transacción” mientras se realiza. Este realizarse mientras se realiza, es satisfecho justamente durante el movimiento. Pero esta respuesta no soluciona el problema por la siguiente razón: el movimiento en cuanto tal es metafísicamente anterior a la producción de la intencionalidad colectiva-en-acción. Esto será explicado en lo que sigue.

John Searle, además de ser internista, asegura que la existencia del mundo exterior no es necesaria para explicar la acción cooperativa ni los HI, optando por lo que se conoce como solipsismo metodológico (Searle, 1983; p.154).

Aceptar el solipsismo metodológico, imposibilitaría la satisfacción de la intencionalidad colectiva-en-acción y, por tanto, de realización genuina de una acción cooperativa. Lo anterior ocurre puesto que, si no existe lógica ni ontológicamente el mundo exterior, cualquier elemento externo podría ser omitido del fenómeno, volviendo la acción cooperativa inverificable e insostenible desde el punto de vista de la tercera persona.

Considérese, a modo de ejemplo, un mundo posible W1 en donde el cerebro de S estuviera en una cubeta, y toda su experiencia fuera consecuencia de impulsos cerebrales provenientes de una máquina controlada por un genio maligno. Esta perversa entidad provocaría (sin que S lo advierta) el estado intencional “estamos interpretando Bolero de Ravel” y le añade la creencia de que los demás integrantes de la orquesta (ilusoria) también la tienen. En este caso, S no podría satisfacer las condiciones de satisfacción del estado intencional colectivo-en-acción, porque requiere necesariamente de otros

que tengan el mismo estado intencional *realizándolo*. En consecuencia, no habría un Hecho Social en W1, porque no habría ninguna otra entidad con tal estado mental dispuesta a satisfacerlo. No basta con la representación del hacer grupal para satisfacer la intencionalidad colectiva-en-acción, sino que, aunque parezca trivial, se requiere realizarla, y para ello, más de un individuo necesariamente. La causa: la acción en cuanto tal es metafísicamente anterior a la satisfacción de la condición de causación del estado intencional colectivo-en-acción. Como la intencionalidad colectiva-en-acción tiene una condición de causación autorreferencial, la cooperación *efectiva* debe ser lógicamente necesaria. Dicho de otro modo, si no existe un otro que coopere interactivamente para alcanzar una meta, no puede existir intencionalidad colectiva-en-acción, ya que esta se causa *mientras* se ejecuta (por su autorreferencialidad). En consecuencia, la acción cooperativa no admite el solipsismo. Así, el estado mental individual “estamos interpretando el Bolero de Ravel” no puede satisfacerse si los demás miembros de la orquesta son ilusiones, si sus estados mentales cooperativos son actos de mera creencia o suposición, o si tienen un estado mental individual distinto. En este sentido, los miembros del conjunto se vuelven irremplazables y tanto estos como sus estados mentales no pueden reducirse a creencias individuales, para la generación de un Hecho Social.

En definitiva, se sostiene que de la tesis de Searle se deriva una descripción incorrecta de la sociedad, porque esta no puede reducirse al pensamiento individual. Requiere necesariamente la conducta de los otros compartiendo intencionalidad.

6. Conclusión: la necesidad del externismo

El propósito de este artículo fue, por una parte, examinar cuáles son los elementos esenciales de una acción cooperativa y, por otra, determinar las consecuencias de esta en la ontología social de John Searle. En particular, se propuso la siguiente objeción: la ontología social describe los hechos institucionales desde un marco internista, vale decir, todos los elementos necesarios para la explicación de estos hechos dependen exclusivamente de cerebros biológicos individuales. La acción cooperativa, necesaria para la ontología social, también es reducida a estados mentales intencionales.

El internismo de Searle, discutí, trae consigo algunas dificultades. Por ejemplo, vuelve a los hechos institucionales fenómenos inverificables desde la tercera persona. Esto ocurre al sostener que el reconocimiento de la intencionalidad ajena puede estar constituido por una creencia, pero no necesariamente por conocimiento. Así, podría ser el caso que un individuo creyera que posee un estado mental colectivo, orientando sus acciones en virtud de aquello, pero que el carácter “colectivo” de este no sea tal. Las estafas ilustran lo ante-

rior, en tanto que una de las partes cree que se está colectivamente realizando una transacción, mientras que la otra no, lo que muestra que los hechos institucionales no pueden ser corroborados desde un punto de vista personal.

Lo anterior, impulsó una de las premisas más relevantes para la elaboración de la objeción principal: la esencia de la acción individual implica el movimiento realizándose, por lo que una descripción de esta, basada en estados mentales y causalidad simple, comprometería el examen de la acción a una descripción inconveniente. El comportamiento, sostengo, es más complejo. La razón: el movimiento merece ser descrito como un continuo, vale decir, considerando el momento en que el sujeto toma el vaso, el movimiento de esta hacia la boca, el hecho de tragar mientras se regula la inclinación del vaso, el retorno del miembro a su punto inicial o a un punto distinto, etc.

Esto implica que Searle omite aspectos esenciales para explicar el movimiento cooperativo: el mundo exterior. En consecuencia, es menester optar por una opción externista de la acción cooperativa, esto es, un marco teórico que afirme que los elementos fuera del cráneo de un sujeto sí son relevantes para la explicación del comportamiento. El externismo de la acción, en este sentido, abala la explicación de la conducta sin referirse al representacionalismo. Por ejemplo, utilizando la teoría de sistemas dinámicos, se logra captar el aspecto móvil del desempeño conductual opacado por el internismo.

Gracias a esta conceptualización, se lograría enfatizar los cambios de un sistema durante un tiempo, en lugar del análisis de estados puntuales del mismo, incluyendo factores contextuales y relacionales. De esta forma también sería factible explicar la adecuación conductual en tiempo real, lo cual fue presentado en este trabajo como el problema más difícil de la cooperación. El desempeño concebido no representacionalmente, por tanto, merece ser analizado por posturas externistas como las sostenidas por Dreyfus, Rowland, Brooks, Krueger, y otros autores.

Referencias bibliográficas

Baker, L. (2007); "Social Externalism and First-Person Authority"; *Erkenntnis*; 67(2) pp. 287-300.

Berkkering, H., Knoblich, G. y Sebanz N. (2006); "Joint action: bodies and minds moving together"; *Trends in Cognitive Sciences*; 10(2) pp. 70-76.

Bianchi, P. (2015); "Motor coordination as a creation device: a somatic approach to contemporary dance"; *Brazilian Journal on Presence Studies*; 5(1) pp. 148-168.

Borgoni, C. (2009); "En casa, en el mundo: el externismo global constitutivo"; *Teorema*; 28(3) pp. 151-171.

Boström, K., Honnacker, A. y Ziersche, A. (2010); "Acting on Gaps? John Searle's Conception of Free Will"; en John R. Searle: *Thinking About the Real World*; Franken, D., Karakus, A. y Michel J. (ed.); Heusenstamm: Ontos: 221-225.

Chao, C. (2009); "Dynamic embodiment: The transformation and progression of cultural beings through dancing"; *Taiwan Journal of Anthropology*; 7(2) pp. 13-48.

Dreyfus, H. (1993); "Heidegger Critique of Husserl's (and Searle's) Account of Intentionality"; *Social Research*; 60(1) pp. 17-38.

_____ (2007); "Why Heideggerian AI Failed and How Fixing It Would Require Making It More Heideggerian"; *Philosophical Psychology*; 20(2) pp. 247-268.

Gallagher, S. (2008); "Inference or interaction: social cognition without precursors"; *Philosophical Explorations*; 11(3) pp. 163-174.

Gilbert, M. (2007); "Searle and Collective Intentions"; en *Intentional Act and Institutional Facts. Essays on John Searle's Social Ontology*; Tsohatzids, S. (ed.); Países Bajos: Springer: 31-48.

Hindriks, F. (2013); "Restructuring Searle's Making the Social World"; en *Philosophy of the Social Sciences*; 43(3) pp. 373-389.

Searle, J. (1983); *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*; Reino Unido: CUP.

_____ (1995); *The Construction of Social Reality*; Londres: Penguin.

_____ (2001); *Rationality in Action*; Massachusetts: MIT Press.

_____ (2002); “Collective Intentions and Actions”; en *Consciousness and Language*; Nueva York: CUP: 90-105.

_____ (2004); *Mind: A Brief Introduction*; Nueva York: OUP.

_____ (2007a); *Freedom and Neurobiology. Reflections on Free will, Language, and Political Power*; Nueva York: Columbia University Press.

_____ (2007b); “Social Ontology: The Problem and Steps Toward a Solution”; en *Intentional Acts and Institutional Facts*; Savas, T. (ed.); Países Bajos: Springer: 11-28.

_____ (2010); *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*; Nueva York: OUP.

Traducción

Ciencismo versus Dialéctica

Paul Lorenzen



Estudio introductorio y traducción directa

del alemán al castellano de

Leizi Nuri Capilla Rodríguez y Ánderson Bolívar Miranda

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México^φ ^ψ

lnuri.capilla.rodriguez@gmail.com | andersonbolivarmiranda@gmail.com

Recepción: 10-02-2017 **Aceptación:** 19-09-2017

^φ Leizi Capilla es egresada de Licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (Puebla, México), con la tesis: "En torno al trinomio razón-teoría-praxis: su reestructuración como proyecto ético funcional". Actualmente se desempeña como docente de lengua alemana en los niveles medio-superior y se dedica a la investigación en torno a la teoría crítica y la filosofía de Jürgen Habermas

^ψ Ánderson Bolívar es egresado de la Maestría en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla (Puebla, México), con la tesis: "Los caminos de Zarathustra. El pensamiento abismal o infundado en 'De lo visto y lo cifrado' de Así hablaba Zarathustra". Actualmente se desempeña como docente de lengua alemana en el nivel superior y se dedica a la investigación en torno a la filosofía de Nietzsche y la filosofía de Platón.

La así llamada disputa del positivismo, que fuera conducida en el tiempo de la Alemania Occidental como una disputa de derecha del “Ciencismo vs. Dialéctica” ha conservado su forma actual en el Congreso de Sociólogos de Tubinga de 1961 desde las ponencias de Popper y Adorno hasta el tema de “La lógica de las ciencias sociales”. Desde entonces la controversia ha sido continuada —claramente, de forma más polémica— por Habermas y Albert. El problema aquí controversial tiene una larga historia previa. No obstante, no necesito regresar a la Antigüedad. Si bien se podrían extraer para el problema, según mis consideraciones, muchos discernimientos relevantes a partir de Platón y Aristóteles —la disputa que estos tuvieron con los atomistas o con los sofistas no debe ser mirada como un ejemplo de nuestra controversia; antes bien, esta puede surgir después de que fuera introducida la famosa pausa cristiana de los años 1000 en la historia del pensar autónomo, después de que entonces el cristianismo —tras muchas dificultades en los siglos XV y XVI— fuera finalmente superado espiritualmente mediante la nueva física del siglo XVII en la época del Esclarecimiento¹. Recién con el Esclarecimiento es alcanzada la, hasta hoy eficaz, posición de salida por la que puede surgir la controversia entre ciencismo y dialéctica. La dialéctica surge como una “superación” del Esclarecimiento con la intención de rescatar contenidos morales-filosóficos del cristianismo. La pretensión de subsumir las contraposiciones de Esclarecimiento y Cristianismo en una “síntesis” ha sido remontada más clara y eficazmente por Hegel, misma que, por lo demás, solo fue posible después de la crítica kantiana de la razón teorética y práctica. De esta manera, la historia de los últimos 150 años es un complicado revoltijo de filosofía cristiana, esclarecida, kantiana y hegeliana, es decir, marxiana.

La tradición antigua de una filosofía *práctica* ha perecido después de Kant y Hegel —como disciplinas sucesivas surgen, a causa de la distinción hegeliana del Estado y la Sociedad, la Sociología y la Politología, esto es, la Ciencia del Estado.

Max Weber precisa después, dentro de la Sociología, la disputa del juicio de valor. Este es el precursor inmediato de la controversia presente. Incluso con ello ya se ha indicado precisamente el problema que se trata aun hoy: si son posibles los juicios científicos de valor.

Los partidos disputantes tienen hoy un aspecto distinto al del tiempo de Max Weber —pero yo no quisiera dar, en lo siguiente, ninguna descripción de los partidos con sus múltiples motivos. Antes bien, me parece que ha llegado el tiempo en que el problema de los juicios científicos de valor, el problema de

1.- Cada vez que en este texto se encuentre la palabra “Esclarecimiento” hará referencia al término alemán *Aufklärung*, mismo que la tradición traduce como *Ilustración*. [N. de los T.].

si la razón es práctica, de si las normas son fundadas racionalmente —cuál formulación es adecuada aun será investigado—, me parece que ha llegado el tiempo de pensar a fondo de nuevo este problema como un problema filosófico puro.

Por su parte, este problema filosófico tiene una historia que regresa hasta Sócrates: la meta más importante de los socráticos (de Platón como de Aristóteles) fue la prueba de que la razón puede —y por tanto debe— guiar nuestra vida. El cristianismo no tuvo ninguna dificultad con este problema —la razón estaría reemplazada mediante la voluntad de Dios; por tanto, las normas se dejan fundamentar mediante interpretaciones de la palabra de Dios.

Entonces, el Esclarecimiento creyó poder reemplazar el estudio de los textos sagrados mediante un estudio de la naturaleza —según el método matemático-experimental de Galileo y Newton.

El Círculo de Viena se entendió como continuación legítima del Esclarecimiento. Hoy esta tradición continuaría modificada, por ejemplo, por Popper y Topitsch. Cómo desde ahí tiene el aspecto del desarrollo desde el Siglo XVII, lo ha caracterizado Topitsch recientemente de la siguiente manera:

Todavía grupos intelectuales e instituciones cosmovisionarias influyentes se atienen a formas de la concepción del mundo y de autointerpretación, que se han arraigado profundamente en tradiciones precientíficas y preindustriales, sí, arcaicas. Últimamente, esto no vale para Alemania. Como consecuencia de su extraordinario destino político, científico y social en la Modernidad esta “nación atrasada” no solo ha tomado parte en el Esclarecimiento y en la Revolución científica-industrial con un rezago temporal, sino también de forma distinta a los Estados europeo-occidentales. El Esclarecimiento radical, después del modelo inglés y principalmente francés, estuvo apenas presente en planteamientos, y donde se abrió a los cursos del pensamiento occidental, se buscó insertarlo una significación metafísica-teológica del mundo o abovedarlo por medio de una semejante. Esto vale también —sí, ante todo— para el Idealismo alemán, que quiso superar filosóficamente el “plano” y “corrosivo” Esclarecimiento, así como la entumecida ortodoxia, con un cristianismo mejorado.

Después de Topitsch, quien invocó la doctrina de Max Weber de la libertad de los juicios de valor de las ciencias, el asunto se da de la siguiente manera: quien insista, después de los siglos XVIII y XIX, los siglos de la Revolución científico-industrial, en que el hombre no debe dedicarse solo a las ciencias de la naturaleza o a las ciencias sociales empíricas, siempre incluso a una historiografía libre de juicios de valor; quien, antes bien, insiste en que el

hombre, con ayuda de una capacidad que es llamada razón práctica, puede ambicionar el asiento de normas (o valores) lo más posible libre de caprichos —sí, quien aún hace eso es, después de Topitsch, un romántico.

Topitsch generalizó la significación de la palabra “romántico” a causa de que llamó *románticos de derecha* a aquellos que añoran un “mundo ideal” (en la presunción de que este se ha dado una vez en el pasado). Pero romántico será llamado también por él a aquel que espera un ideal o también solo un mundo más ideal en el futuro. Esos son los *románticos de izquierda*. A estos románticos de izquierda pertenecen todos los marxistas, todos los neohegelianos, incluso —y eso es el punto polémico de Topitsch— los filósofos dialécticos y sociólogos del Círculo de Frankfurt. Quien adopta una capacidad del espíritu humano que tiene fuerza normativa, quien adopta —en terminología kantiana— que la razón no es solo teórica, sino que quien adopta que la razón es también práctica —e incluso primaria—, es decir, que puede plantear normas, que puede determinar la voluntad, sí, quien piensa según la opinión del Círculo de Viena, es un “romántico”. Extrae sus normas a partir del pasado, entonces es un romántico de derecha —comparativamente, esos son sueños inocuos. Pero afirma poder traer normas para el presente, de modo que se apropia críticamente de nuestro pasado y afirma que, a través de ello —según su razón práctica—, el futuro *debió* ser determinado; entonces es él un muy peligroso romántico de izquierda. En la herencia de Hegel los románticos de izquierda se llaman a sí mismos “dialécticos”. Pero yo también mantengo gustosamente el término de Topitsch —y a saber, precisamente porque yo quisiera defender, en lo siguiente, el asunto de la razón práctica. Cuando se habría necesitado este asunto, temiendo a una terminología generalmente polémica, no se ha tenido la mejor disposición para él.

Está convenido que aún tiene que llegar a ser demostrado cómo se pueden alcanzar normas a través de un decir y un pensar libres de prejuicios. Que cada uno pueda creer en normas —eso es bastante conocido. Pero que ciertas normas sean más que simples confesiones, más que simples decisiones subjetivas —ese es el problema del que se trata en la mencionada libertad de los juicios de valor de las ciencias. Para el Esclarecimiento no persiste este problema, porque vivió en el estado inocente, en el que aún no le fue consciente la distinción de entendimiento y razón —o lo que es sinónimo: la distinción de razón teórica y práctica—. Se fue creyente de la razón respecto del indisputable efecto de la física galilea-newtoniana y de ahí se creyó también reconocer, y con ello poder configurar en forma científica, el Estado y la Sociedad. Justo por ello, los herederos del Círculo de Viena no son ningunos esclarecidos, porque les falta esta creencia ingenua. A saber, ellos quieren —como los esclarecidos— practicar la ciencia solo a partir del ejemplo de las ciencias de la naturaleza —a razón de esto, serán llamados

por sus adversarios “Ciencistas”— pero saben, al contrario de los esclarecidos, que su ciencia tiene que estar libre de valores, que no puede proporcionar ninguna norma para el Estado o Sociedad aunque aún, por lo tanto, luchan valientemente contra “Oscurantistas” *preesclarecidos* —de los cuales hay también aun bastantes en el presente—, pero ellos no luchan más por cambios políticos. Sin embargo, el punto de Kant persiste en dar de nuevo validez a la primacía de la razón práctica frente al ciencismo del Esclarecimiento. Es permitido decir: dar *de nuevo* validez, porque esta primacía de la praxis ya ha sido para Platón la ocasión de comenzar, frente a los sofistas, con la filosofía en general, al modo de una tradición doctrinal independiente. Pero con Max Weber —a partir de una probidad intelectual que se ha admitido gustosamente— no ha quedado nada de una enseñabilidad de la razón práctica. En todo caso, considerado espiritualmente, así de lejos ha llegado el asunto. Pero de la simple historia nada se sigue para nuestro problema: Kant y Hegel pudieron tener razón con su afirmación de que la razón, no obstante, tenía que ser práctica —parece también entonces como si todavía un montón de persistentes, el Círculo de Frankfurt de los dialécticos, estuviera dispuesto a defender esta afirmación.

Visto desde el ciencismo, son solo remanentes románticos. Visto desde el Círculo de Frankfurt, el ciencismo es contrario a una variante del Esclarecimiento que, sin embargo, ya fue superada a través de Kant y, principalmente, a través de Hegel. A través de las consideraciones de la historia del espíritu, nada se deja decidir en esta disputa. De ahí tenemos que intentar reiterar por nuestra cuenta la crítica kantiana, hemos de constatar, con Kant, que nuestro saber teórico no deshecha una razón práctica. Esta acontece antes que nada a través de la constatación de que la razón teórica misma tiene un fundamento normativo. Solo a partir de un *siempre ya* (*immer schon*), aunque aún tan insuficientemente conceptualizado contexto de sentido de la praxis de la vida, se dejan plantear normas primeras para un decir científico: entonces estas normas posibilitan ante todo un argumentar disciplinado; por ejemplo, cierres lógicos, cálculos y medidas objetivos como los que yacen como fundamento de la física.

Por tanto, la filosofía comienza antes que nada para dar razón a las ciencias. Yo no puedo examinar aquí este inicio del camino ya recorrido —pero quien se tomó la molestia de leer hasta el final la *Propedéutica Lógica*², él recorrió ya este inicio. El físico, que conceptualiza su propio hacer, de modo que tiene que apropiarse críticamente de ciertas normas del decir (en particular, para el cierre lógico y matemático) y ciertas normas de la acción (en particular, para la medida fiscalista), ese, con ello, ha refutado en su persona al ciencismo. Él ha probado a través de su hacer que su razón es práctica, que su razón

2.- W. Kamlah, P. Lorenzen: *Logische Propädeutik*. Bd. I. Mannheim 1967. [N. del A.].

está dotada de fuerza normativa. Y si puede fundamentarlas frente a otros, también frente al físico de la nada, solo entonces ahí se ha apropiado *críticamente* de normas; ha probado también con ello, a través de su hacer, la enseñabilidad de la razón práctica.

Muchos presuntamente tenderán ahora a pensar que bien puede ser así: la razón debe ser usada en las ciencias de la naturaleza —pero, ¿cómo es ello en las mencionadas ciencias del espíritu, especialmente en las ciencias sociales, por ejemplo, en la ciencia de la economía y en la ciencia del Estado? ¿Cómo recién se dejan justificar los programas fundamentales mediante los cuales estas ciencias de la cultura —como quisiera llamarlas, en compendio— se convertirán en actividades plenas de sentido?

Si un filósofo no quiere hacer el ridículo como diletante en las correspondientes ciencias especializadas, tiene que abstenerse aquí de juicios en todas las preguntas especializadas. Igualmente, para mencionar el ejemplo más actual, un filósofo no puede “qua filósofo” —como así se dice— juzgar sobre eso si en el presente es deseable para Alemania Occidental mantener el sistema económico capitalista o activar un sistema económico socialista. Obviamente, esto solo es válido cuando los científicos especializados no ejercen su ciencia simplemente en reducción cientista. Max Weber se volvió con derecho contra tales científicos especializados que enseñaron, en revestimiento científico, sus simples opiniones, sus intuiciones del mundo como resultados de la ciencia especializada. Precisamente él no sostuvo como posible que la filosofía práctica pudiera llegar a ser disciplinada así, que metódicamente, esto es, justificando cada uno de sus pasos, pudiera llegar hasta el enjuiciamiento de normas de un ámbito de la cultura. Pero una y otra vez es esto solo la opinión cientista de que la razón no puede ser práctica —y una y otra vez siempre se le opone la exigencia filosófica de que la razón debe ser práctica. Se renuncia a esta exigencia, se provee así del interés a los ámbitos de la cultura, por ejemplo, a las instituciones estatales y económicas que —como Habermas formuló una vez— “emanan natural-artificialmente de la coacción a la reproducción de la vida social”. El acento ha de ser puesto en la “naturaleza artificial”³. Se renuncia al empeño de conceptualizar un ámbito de la cultura, se provee así de *intereses simplemente naturales*; dicho más claramente: la barbarie del brutal estado de la naturaleza. Todas las instituciones

3.- El término alemán *Naturwüchsigkeit* —comúnmente traducido como “cuasi-naturaleza” o “pseudonaturalidad”— lo traducimos como “naturaleza artificial”, a fin de que se conserve su carácter “derivado” o “elaborado”, en relación con aquello que los alemanes entienden propiamente por “Naturaleza” (*Natur*). En general, la *Natur* se puede entender como aquello que nace o emerge —se diría— “sin algún tipo de intervención humana”; por lo contrario, *Naturwüchsigkeit* se puede entender como una suerte de naturaleza “tecnificada” o “secundaria”. Incluso cabe en el término referencias a los hábitos, a las costumbres y, en particular, a las relaciones sociales. Entiéndase lo mismo en relación con *naturwüchsig*, aquí traducido como “natural-artificial”. [N. de los T.].

de la cultura, ya sean del tipo político, económico, científico o artístico, son potencias que el hombre ha alcanzado penosamente en el fundamento de sus necesidades y capacidades naturales. El hombre se ha formado desde una simple esencia de la naturaleza para una esencia de la cultura. Este proceso de formación ha sido siempre ya una potencia de la razón práctica. Desde que hay filosofía, por tanto desde Sócrates, el hombre ha comenzado con ello a extraer su formación de las opiniones y de la voluntad, que precede a toda acción, también a partir del estado de la simple naturaleza artificial y a sobreestilizar ya a esta para una potencia de la cultura. Es hoy un secreto público que los empeños de la dialéctica platónica y, seguidamente, de la lógica aristotélica, fueron ya después dirigidas a labrar, a partir del lenguaje natural-artificial, un instrumento que justamente pudiera completar esta tarea: cultivar la formación de las opiniones y de la voluntad, conducir las a partir del brutal estado de la naturaleza. Que la disciplinación del opinar y del querer tiene que comenzar con la disciplinación del propio decir, precisamente, para este discernimiento, intenta el Sócrates platónico encaminar una y otra vez a sus interlocutores. A saber, en la historia de la filosofía no se ha logrado conservar este sentido de la dialéctica platónica —ya Aristóteles lo pierde alguna vez, por no hablar de las escuelas helenísticas de filosofía y del cristianismo—, pero eso no prueba nada determinante contra la filosofía. Recién con la ciencia moderna, popularizada en el Esclarecimiento, la *razón* regresa a sí misma, por supuesto solo en la ya descrita *reducción ciencista*. En el Idealismo alemán, por tanto, en el Romanticismo, principalmente en los románticos de izquierda, como Topitsch nombra a Kant y Hegel, la razón regresa a sí misma también como razón práctica. Sin embargo —y de esto cayó enferma también la dialéctica de Frankfurt—, el lenguaje en el Idealismo alemán, mejor dicho: la reflexión sobre el propio decir, es aún omitida. También esto es aún malentendido. Reflexiones sobre el propio decir podrían llegar a ser pronunciadas en un lenguaje que en sí mismo no es reflexivo. Pero de eso se trata, de introducir así los términos que uno quiere usar, que el decir preliminar aún no utiliza —desde luego, tampoco ningún sinónimo. La presente *opinión de moda* en adhesión al Wittgenstein tardío es la de que no hay una tal posibilidad del discurso metódicamente consolidada por sí misma. En el preaviso del Congreso Alemán de Filósofos de 1969 se trató, por ejemplo, de un mundo común en el que todos los científicos especializados tienen que cooperar con la filosofía:

Este mundo común está unido en el medio del lenguaje cotidiano sobre el que... es probado una y otra vez el entendimiento interdisciplinario.

Si en lugar de esta “opinión de moda”, usara la palabra moderna “Mythos”, entonces sería esa el “mito” del ineludible lenguaje cotidiano —como si este simplemente no hubiera surgido históricamente, natural-artificialmente. Afir-

mo frente a eso que una tarea en sentido pleno es la de restituir la ampliamente desconocida génesis fáctica de nuestro lenguaje a partir de una génesis crítica, de un lenguaje filosófico especializado y del lenguaje científico especializado.

Evidentemente, esta aseveración misma es formulada en la tradicional terminología filosófica —ella puede solo así llegar a ser entendida provisionalmente, por así decir, extraoficialmente. Como una afirmación probable puede mostrarse al final —cuando las génesis críticas requeridas, sin ser predicadas como tales, son ya realizadas.

También sobre esta última proposición se permite discutir en sentido pleno hasta el final, y también sobre esta proposición, etc., *ad infinitum*. Aquí no yace previamente ningún regreso infinito, sino un trivial progreso infinito. No involucrarse en él es un asunto sencillo —se le deja fácilmente y se comienza con el inicio en vez de reflexionar infinitamente sobre el final. Con ello voy a la parte sistemática capital: a la posibilidad de fundamentar los juicios de valor.

Por medio de las anteriores anotaciones históricas hasta las histórico-temporales ya he justificado —aun cuando solo en un modo provisional— que restringiré la expresión de moda “juicios de valor” a juicios sobre fines. En alemán, particularmente en discusiones morales y jurídicas, son usadas palabras como “bueno”, “justo”, “lícito” u “obligatorio” y sus negaciones para el enjuiciamiento de fines (y con ello también para una acción de acuerdo a ellos). Pero en el simple uso del lenguaje no se pueden descubrir ningunas reglas racionales para estos predicados que tienen proposiciones como sujeto —el uso del lenguaje es, el en caso más favorable, un bien desplomado de la cultura; en casos más desfavorables, una simple insinuación para una cultivación aun constituyente. En nuestro caso, yace previamente una singular mezcla: bajo los empujes de la Escuela de Brentano fueron desarrolladas, desde hace más o menos 30 años de la lógica positivista, una así llamada deóntica, una lógica de modalidades éticas en paralelo a la así llamada tradicional lógica modal-óntica de la necesidad y de la posibilidad, de Aristóteles y Teofrasto. Chrysipp ha escrito ya dos libros *περὶ προσταγμάτων* —pero ellos se han perdido. Además aquí se hace notar el estado desolado de la tradición lógica-modal; hasta hoy esta es la vieja disputa entre Aristóteles y Teofrasto, que fuera formulada en la Escolástica en torno a los *modales de re* contra los *modales de dicto*, aún no llevados a un final generalmente reconocido.

Por consiguiente, nos mantenemos ante la tarea de reconstruir críticamente una lógica modal-ética. Si no nos dejamos deslumbrar por los cálculos modales modernos que, explícitamente, demandan de nosotros la renuncia positivista a un entender crítico, tenemos que considerar ya incluso —reiniciando metódicamente una vez más— junto a qué lugar, en un lenguaje

libre de modalidades, está una modalidad instalada por vez primera en sentido pleno —emplearé para ello la letra Δ . Para llegar a un lugar semejante comienzo con proposiciones elementales de imperativo. Este término gramatical es irrelevante. Para proposiciones elementales de indicativo A, por ejemplo “Johanna va”, propongo como forma estándar de la proposición correspondiente de imperativo “!A” —traduzco esto como “¡Por favor vea que A!” (¡Por favor vea que Johanna va!).

Sea Σ un —en cualquier modo— sistema aceptado de semejantes imperativos. Justo entonces cuando aún de ninguna manera ha llegado a la mirada la propia dificultad, precisamente la dificultad de justificar el supuesto de un sistema de base tal, justo entonces se plantea la tarea de normalizar el cierre lógico con imperativos. Presupongo aquí como conocida una lógica de las proposiciones de indicativo. A partir del sistema de base Σ surge un sistema Σ_0 mediante la omisión del “!”. Σ_0 implica lógicamente un enunciado A, entonces, justo por ello, no necesita incluso ser aceptado el precepto !A —pero quien puede pensar lógicamente, seguirá también A, cuando quiera seguir Σ . Eso justifica un nuevo símbolo para el enunciado implicado por Σ_0 . Ellos gustan llamar Δ (relativa a Σ), en alemán: lícito (relativo a Σ).

Las siguientes modalidades no se dejan definir con ayuda de Δ ; por ejemplo, A significa “prohibido” cuando la negación de A está prohibida; A significa “permitido” cuando A no está prohibida, etc.

Quiero aquí omitir los pasos particulares (simbolización y formalización), que por este enfoque dan lugar a un íntegro *cálculo* modal que vale para cualquier Σ .⁴ Sostengo solo un resultado: se trata de una decisión práctica, antes de tener las preguntas que han de ser contestadas, la forma: ¿A es lícita o no? Quien aboga en favor de la licitud tiene que justificar un sistema de base Σ de lo lícito, a partir de la A que sigue. Mientras esta no está lograda, A no pasa por lícita. Pero de aquí no se desprende que entonces A estuviera prohibida. Antes bien, al interior de un grupo, es posible sobre esto una plena aprobación: que A no es ni lícita ni prohibida —pese a plenas aprobaciones, se puede intentar entonces llevar a cabo la A, la otra no-A.

En la filosofía teórica es notoriamente controvertido el *tertium non datur*, pero en la lógica modal vale indiscutiblemente un *tertium datur*: ! es lícita o prohibida o ni-ni.

Menciono esto solo como un ejemplo para indicar que por lo menos se debió poder hacer ya previamente una lógica que comience con las reflexiones sobre cómo se dejan justificar mandatos *primeros* o normas (debajo de eso

4.- Cf. P. Lorenzen: Normative Logic and Ethics. Bd. I Mannheim 1969, y P. Lorenzen, O. Schwemmer: Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie, Bd. I Mannheim 1973. [N. del A.].

entiendo mandatos que se ordenan por igual en toda participación).

Precisamente, mientras en el ámbito de lo teórico es irracional persistir en una opinión A cuando A no se ha dejado probar como verdadera; eso en lo práctico es, desde luego, racional, cuando la A, la otra no-A ambiciona, tan pronto solo ambas han llegado juntas al discernimiento: de que ni A ni no-A está prohibida.

Para la justificación de un sistema de base de normas, más o menos de un código jurídico o moral, tenemos que aventurarnos a salir del dominio de las simples investigaciones lógico-formales. Con ello tenemos que comenzar, procediendo metódicamente, a conceptualizar nuestra situación humana, que tenemos que decidirnos a actos sin saber, antes que nada, de dónde podemos alcanzar normas para nuestras decisiones.

Esta proposición está contra una tal que no puede mantenerse al principio, porque en tales expresiones como “conceptualizar”, “decidir”, “saber” —a propósito también “tener que” y “poder” se ha dado el caso de que recién son introducidas metódicamente. De ahí puedo introducir solo provisoriamente las siguientes distinciones: la tentativa de conceptualizar nuestra situación de que se trata en ella, puede tomar ya sea respecto de las peculiaridades de nuestra —como se dice entonces— situación concreta, o el conceptualizar puede reducirse a lo que es común en todas las situaciones concretas, a lo que, *previo* a la conceptualización de la particularidad, tiene que ser siempre ya conceptualizado.

Considero la investigación como tarea de la *filosofía* práctica —en contraste a las especializadas *ciencias* prácticas (o normativas)—, a la cual pertenece así un estrato elemental de la praxis de la vida humana, que está incluida en todas las —de cualquier modo diferenciadas— situaciones concretas.

En cambio, quienes emplean así con gusto el término “filosofía”, de ello forman parte también los diagnósticos de nuestra actual situación espiritual, a esos propongo eso que ahora decido señalar como “general” o también “pura” filosofía práctica. Independientemente de esa cuestión terminológica, se quebranta la tentativa de distinguir una filosofía pura práctica de todas sus aplicaciones históricas-concretas, obviamente contra la actual opinión imperante de que no se debe hacer nada sobre lo que así puede llegar a ser dicho en general, que, antes bien, todo lo que puede llegar a ser dicho, sin referirse a contingentes históricos de una situación, se reduce a proposiciones analíticas-verdaderas, a tautologías.

¡Ese es justamente el problema! Afirmo que un método meticuloso en la introducción de una terminología fundamental para la discusión crítica de

normas indicará que, en estas presuntas proposiciones analíticas-verdaderas, son echadas conjuntamente cosas diversas. Yo afirmo que, cuando menos, tres cosas diversas se han de aprender previamente, antes de que se pueda, en sentido pleno, argumentar normativamente sobre las particularidades de una situación; tres cosas diversas, que ninguna de todas son verdades analíticas, en el sentido de que solas fueran a deducirse a partir de definiciones explícitas de términos dados con ayuda de la lógica.

Estas tres cosas diversas se refieren a:

1. Términos fundamentales de una noología no-empírica (tradicionalmente se dice a esto “psicología racional” —en inglés hay la acertada expresión “*philosophy of mind*”);
2. El principio de toda moral en el sentido de un imperativo categórico;
3. Un método —entre comillas— “dialéctico” para la *distinción entre necesidades de la naturaleza y necesidades de la cultura*.

Solo puedo trazar aquí la introducción de los términos requeridos para estas cosas. Ahora presupondré la lógica asertórica y modal; eso significa, en particular, que nosotros nos conceptualizamos ya como esencias que han creado estos instrumentos lógicos, con ello podemos comunicarnos unos con otros sobre un problema práctico.

En tales discusiones en torno a cosas prácticas en las que nosotros ya hace mucho nos encontramos, como principalmente hemos aprendido a decir, se harán propuestas para actos; ello sigue fácticamente, en la mayoría de los casos, un argumentar más o menos racional; finalmente, será *acordada* una propuesta de acto o una norma de acto. En la base de esta praxis del debate de unos con otros, en el que surge un acuerdo a partir de propuestas iniciales, podemos ahora implementar términos noológicos, “*mental terms*”. Las propuestas y acuerdos de tales debates son proposiciones, objetos orales, términos noológicos que sirven para hablar también sobre aquellas personas que participan, en sentido pleno, en tales debates sin justamente decir y oír algo.

Solo quien entiende de participar en tales debates puede aprender estos términos —a ello pertenecen, por ejemplo, en contra de su *autoentendimiento*, todos los teóricos cientistas de la ciencia. Se circunscribe contra ello, como hacen los científicos de la naturaleza, al simple observar de la conducta oral; entonces resulta sin sentido el entero establecimiento de una noología de una filosofía de la mente (*philosophy of mind*).

De alguien que propone un modo de acción para suscitar un consciente esta-

do A, debe llegar a ser dicho: “él desea que A” —en Alemania los niños llegan a ser educados de modo que ellos dicen, ellos “quisieran que A”. El punto de esta expresión yace en que —como se dice— describe un estado “interior”, que también entonces alguien puede llegar a ser descrito como “deseante”, cuando él ha participado en el debate sin, en general, haber dicho algo. Él debe, refiriendo tardíamente al desenvolvimiento del debate, en cualquier caso, poder decir por sí mismo, en favor o en contra de cuáles propuestas estuvo, por tanto qué deseó, qué no.

Por cierto, los animales no discuten sus actos con nosotros —ni siquiera la chimpancé Washoe ha llegado tan lejos— pero ello no es una simple analogía, si atribuimos también “deseos” a los animales. Para ello solo se requiere que nos encontremos con ellos en un contexto de acto en sentido pleno, por ejemplo, cuando nosotros jugamos con un perro.

Solo entonces cuando, mediante debate argumentante (eventualmente solo consigo mismo), a partir de propuestas originarias, sea elaborado un acuerdo, esto es, pleno de sentido, se puede introducir, junto a la expresión “deseos”, una expresión para un más amplio estado “interior”. Quien aprueba el acuerdo se ha formado con ello —así se ha propuesto decir— una *voluntad*. La expresión “voluntad” ha de servir a eso que, en cambio, no permanece acoplado a la conducta verbal.

Este proceso de la formación de la voluntad a partir de deseos originarios no es ningún proceso que sería de describir —o de “aclerar” acaso como fenómeno de la naturaleza. Es un proceso que *debe* llegar a ser alcanzado desde las normas de la argumentación racional. Hasta ahora, solo tenemos para eso las reglas de la lógica, pero eso basta ya para comprobar que la distinción entre desear y querer es una distinción normativa: la voluntad debió llegar a ser formada mediante argumentación racional a partir de deseos originarios. Entonces, en este uso del lenguaje, es justificado por cierto que en niños, en tanto que ellos aún no pueden argumentar, la palabra “querer” (*wollen*) siempre sea corregida mediante la palabra “quisiera” (*möchten*).

Tales discusiones son un caso muy especial de debates en los que —para la preparación de la formación de la voluntad— solo valen preguntas o cuestiones teóricas, particularmente para la elección de medios convenientes para nuestro ya mencionado saber causal, que fuera usado para los pronósticos de los efectos de nuestros actos. Aquí tenemos el caso especial que comienza la discusión con “conjeturas” originarias —estas, tentativamente, serán exteriorizadas de forma oral como afirmaciones—, entonces se forma finalmente, en la discusión, una “opinión”. Caigo en cuenta de indicar que la introducción de tales términos noológicos es independiente de las particularidades de la lengua natural —tenemos dos términos Π, Π' para debates prác-

ticos (he traducido estos en el alemán como “desear” y “querer”), además de dos términos Θ , Θ' para debates teoréticos. A estos he traducido en el alemán como “conjeturas” y “opiniones”.

Que en el alemán —como, por lo demás, también en las otras lenguas indoeuropeas que conozco— el par de conceptos teoréticos Θ , Θ' se ha tratado diferente al par de conceptos prácticos Π , Π' , indicando con esto que, en el alemán, está presente una palabra “saber”, que es empleada de modo que quien solo tiene ese saber, tiene las opiniones *verdaderas*. No hay ninguna palabra expresa para el ámbito práctico. ¿Qué tiene quien quiere el precepto moral? ¿Un buen carácter? ¿Conciencia de responsabilidad? ¿Discernimiento, sentido de justicia? Todas estas palabras no tienen ningún análogo suficientemente al “saber”; más probable sería emplear para ello “discernimiento”.

Por cierto, este tratamiento diverso de la formación de la opinión y de la voluntad prueba solo que los europeos creen en cuestiones teoréticas como la verdad y el saber, pero no en sus equivalentes cuestiones prácticas.

La pregunta de si eso es una simple desdicha histórica nos conduce a la siguiente parte no-analítica de una filosofía pura práctica, al principio de toda moralidad.

En suma, no puedo concebir, en ningún caso, que este ensayo sea suficiente para mover a un giro del pensar el no-kantiano. Que hablemos en cuestiones teoréticas, por tanto en opiniones, de “verdad” y de “saber”, está justificado que la formación de la opinión es “objetiva”, pero esto no significa otra cosa que aquí disciplinamos nuestra subjetividad tanto como es posible. No nos esforzamos en presentar nuestras opiniones originarias, sino que nos esforzamos en abandonar la razón, esto es, el argumentar racional.

Las tradiciones de nuestro lenguaje natural no encierran palabras propias para expresar que no nos esforzamos, en modo correspondiente a nuestra formación de la voluntad, en presentar nuestros deseos originarios, sino que nos esforzamos también aquí en abandonar la razón, esto es, el argumentar racional. Pero este estado oral de cosas solo prueba que los europeos no se han apropiado de la meta de la filosofía socrática: la meta de superar, de trascender la propia subjetividad también en decisiones prácticas. Sin embargo, es la meta de trascender la propia subjetividad (la transubjetividad, como en suma quisiera decir) el principio de toda moralidad. Eso es solo una formulación distinta del imperativo categórico: ¡actúa de modo que la norma de tu acción pueda llegar a ser defendida frente a todo el mundo!

También aquí todo eso depende de si puede llegar a ser fijado el método de

la discusión racional. Por lo que la objeción de Hegel contra el principio kantiano está justificada: el principio moral de la transubjetividad es “simplemente formal”.

Por cierto, Hegel no dijo que este principio sea una fórmula vacía, una simple habladuría, pero él no persistió en que tuviera que llegar a ser dicho aún más para hacer aplicable este principio. Es evidente que las particularidades de la situación concreta en la que intentamos llevar a los “juicios de valor”, si un acto es lícito, prohibido o neutral, tendremos que aceptar el principio moral. Eso no es el punto emergente —este yace, más bien, en cómo el imperativo categórico puede llegar a ser contemplado aún, dentro de la filosofía pura, de tal suerte que el complemento aún pase por cada situación opcional. No hablo como un filósofo de Hegel. Si es de aceptar o rechazar el complemento, pido comprobar independientemente eso que Hegel ha dicho. En contraposición a Habermas, tomo a mal no solo al cientista, ese “metódicamente ejercitado *Kannitverstan*”, encuentro autorizada la exigencia de los dialécticos de hacer uso entonces de tales palabras como “dialéctico”, “normativo-genético”, “contexto de sentido”, etc., *después de que* se haya dado una aplicación de uso conceptualizado. La aplicación de uso: “¡Lea una vez a Hegel a lo largo de 10 años!”, hasta donde sé, lastimosamente, no se ha probado. Como punto de partida elijo una distinción de “naturaleza” y “cultura”; si, por ejemplo, somos responsables, en un jardín zoológico, por las condiciones de vida de los animales, entonces intentaremos (dentro de los límites del presupuesto y de nuestro saber zoológico) satisfacer las necesidades de los animales. Eso significa aquellos *deseos* que nos decidimos satisfacer, que llamamos “*necesidades*”. Aun cuando se trate de hombres, particularmente de nosotros mismos, serán señalados algunos deseos como “necesidades”. Pero es vana la tentativa de señalar ciertas necesidades como necesidades “naturales”, a causa de que las compartimos con los animales. Obviamente, se puede hablar de necesidades naturales en este sentido; por ejemplo, de una necesidad alimenticia, una necesidad de reposo, etc. Pero ya no resulta más determinar cualquier medida, un *quantum* de alimentación o de reposo como *quantum* “natural”. Nuestros deseos naturales están siempre incrustados en un gran complejo de deseos que implica también deseos naturales. Sin ocuparse de eventualidades del surgimiento histórico de las culturas podemos utilizar las lenguas, en la filosofía, como fenómenos ejemplares de la cultura. Quien filosofa con nosotros, habla ya pues en cualquier caso —no puede desconocer el hablar de la necesidad de la cultura.

Por cierto, las tradicionales palabras habladas significan habitualmente “lenguaje natural”, pero ellas son paradigmas de la potencia cultural; atender a las reglas de la lógica en una discusión no es una necesidad natural, sino una necesidad de la cultura. Que fácticamente la mayoría de las personas —oí

πολλοί, como Platón dijo— estén completamente satisfechas sin satisfacción de estas necesidades de la cultura de la argumentación racional, eso es irrelevante para el reconocimiento de esta necesidad como una necesidad. Si un desear es una necesidad, esto no es —en la aquí propuesta terminología— ninguna *quaestio facti*, sino una *quaestio iuris*. Tales “juicios de valor”, como los reconocimientos de una necesidad, tienen que llegar a ser justificados. Justamente para hacer posible una justificación, será propuesta la siguiente distinción de necesidad de la naturaleza y de la cultura.

Necesidades de la cultura se llaman aquellas que han surgido históricamente, necesidades de la naturaleza aquellas que no tienen génesis tras de sí. Para cada situación concreta en la que hemos de encontrar decisiones prácticas vale, por tanto, que las exigencias de la cultura sean justificadas de modo que una *génesis* sea justificada por ellas. Obviamente, no puede llegar a ser justificada en general la *génesis fáctica de los deseos culturales* —*vale por tanto presentar una génesis crítica*: se ha de comprobar cómo deben haber surgido los deseos: una génesis crítica: conduce gradualmente —en el caso más favorable—, de un estado ficticio, con simples necesidades naturales, a un contexto siempre complejo de necesidades de la naturaleza y de la cultura. Cada paso individual que ha de justificar una nueva diferenciación en la génesis de todo el complejo tiene, como su único principio, el principio moral de la transubjetividad.

La génesis fáctica de nuestra situación no tiene ninguna fuerza normativa como simplemente fáctica. Antes bien, es planteada justamente la tarea de *enjuiciar críticamente la génesis fáctica con ayuda de génesis críticas*. A pesar de que todo el que se esfuerza por debatir bien una génesis crítica aproximada de normas jurídicas o de instituciones económicas, ha de irse a pique fundamentalmente en estudios históricos. Al final, él debería salir a la superficie una vez más.

Es una especie de movimiento de espiral que hay que consumir para justificar normas de acto en una situación concreta: nosotros comenzamos con cortas génesis críticas, por ejemplo, la génesis de algunas normas del discurso que pueden llegar a ser deducidas a partir de la praxis común de la vida; entonces empleamos estas normas para conceptualizar, es decir, para entender críticamente una parte de la historia. Luego nosotros, si la consideración de la historia, en la situación, fuera exitosa hemos de presentar una muy larga génesis crítica, empleándola de nuevo en la historia, etc.

Este movimiento de espiral que, sin ir al final, va de un lado para otro entre la génesis crítica y la génesis fáctica, lo llamo método —una vez más entre comillas— “*dialéctico*”. Precisamente, esto no depende del término —la elección de este término pido no considerarla como indicio de que quiero afirmar

que Hegel ha mentado este *en detalle*.

Mi tema no es histórico-filosófico. He de querer solo trazar la parte sistemática sobre cómo puede llegar a ser reflexionada la afirmación cientista de que no hay ninguna razón normativa. Pues es correcto que no hay esta como *factum*, mucho menos como una parte de la naturaleza. Por tanto, la “hay” solo si la practicamos por sí misma. La exigencia de los cientistas de que la puesta en práctica de la razón debe incluir particularmente una justificación crítica de todos los medios orales, ya la he cumplido tanto como me fue posible en la concisión. Como resultado se revela entonces que —como los dialécticos siempre ya han afirmado— es posible una razón práctica. Mejor dicho, esta “posibilidad” es la enseñabilidad de la razón práctica. Es evidente que ella no es fácil de aprender fácticamente para cada hombre. Pero ello es solo una deducción analítica de lo dicho hasta ahora, que los métodos de la razón práctica *pueden* llegar a ser enseñados. Sin embargo, si la filosofía profesional, en tiempo previsible, se encuentra preparada para ello, se ha de entender como maestra de la razón práctica —sobre eso nada quisiera profetizar.

Referencia Bibliográfica

Lorenzen, P. (1974): “Szientismus versus Dialektik”, en Riedel, M. (ed.): *Rehabilitation der praktischen Philosophie Band II*, Verlag Rombach, Freiburg.

Reseña

Tononi, Giulio. *Phi. A voyage from the brain to the soul*. 2012. Phanteon books. 364 páginas.

Liliana Pérez García
Ixmati Cultura y Arte AC, México^Φ
liliana@ixmati.mx



Athanasius Pernath, habitante de un ghetto en Praga, descubre en un oscuro laberinto la túnica medieval y un juego de tarot para engendrar al Golem; un hombre artificial, un ser autómatas y sin pensamiento, construido por un rabino conocedor de la Cábala. No obstante, Pernath *sólo conserva una carta: el loco*. Athanasius no recuerda su pasado, sin embargo, la obra es una sucesión de sus sueños, que se atribuyen a su mente fraccionada. Él, aduce al inicio de la historia que el alma de los hombres se derrumbaría al momento de eliminar cualquier concepto, deseo secundario o por quitar de la mente cualquier inútil costumbre. En realidad, todas aquellas experiencias narradas, han sido concebidas por un hombre que por equivocación tomó el sombrero de Pernath en la catedral de Hadschrim.

¿Cuál es la manera en la que accedemos a la comprensión de nuestras sensaciones más próximas y las vivencias que se relacionan con el mundo? La conciencia es un concepto que comprendemos de manera intuitiva, no obstante definirla, implica debates interdisciplinarios que conciernen a la neurociencia, la psicología, la antropología y la filosofía entre otras áreas, ya que los conceptos que versan sobre ella son diversos; la conciencia como percatación, como un aspecto subjetivo o fenoménico únicamente cognoscible para el sujeto de la experiencia o como control de la conducta entre varios presupuestos.

La conciencia se ha convertido en uno de los mayores desafíos de la neurociencia, ya que alude a cuestiones esenciales para la comprensión del hombre, tales como el entendimiento de los fenómenos mentales a partir de una explicación biológica de los procesos cerebrales. No obstante, el cerebro es un sistema complejo, debido a que posee un número elevado de componentes interactuando de manera constante. Uno de los trabajos relevantes es la propuesta del neurocientífico italiano Giulio Tononi, publicado en 2012 por la editorial Phanteon books, titulado: *Phi. A voyage from the brain to the soul*.

Tesis que emerge de la ciencia y prosigue con las investigaciones heredadas por Francis Crick y Gerald Edelman sobre la indagación de los correlatos neuronales de la conciencia, esto es, acerca de los procesos neuronales asociados a la percepción consciente, de ahí que Tononi establezca que el origen de la conciencia es la integración de información entre circuitos neuronales.

El texto introduce al lector en una narración, dividida en tres partes; evidencia, teoría e implicaciones del universo de la conciencia, mediante referencias literarias y diálogos entre Galileo, Francis Crick, Darwin y Alan Turing.

Tononi parte de tres supuestos para abordar la cartografía de la conciencia, el supuesto físico, el supuesto evolutivo, así como el supuesto de los qualia y elabora su teoría a partir de dos conceptos base: integración y diferenciación. Aduce que los estados conscientes son altamente diferenciados (Tononi, 2012: 106), esto refiere a la ingente cantidad de estados conscientes que se pueden experimentar, de ahí que generen respuestas conductuales diversas, es decir se reduce la incertidumbre y se produce información; el grado de diferenciación puede medirse mediante la complejidad neuronal, para medir dicha información emplea los fundamentos estadísticos de la teoría matemática de la comunicación de Shannon y Weaver.

La integración de la información alude a las diversas experiencias de escenas visuales, sonoras, o gustativas; lo que percibimos es una relación de objetos que podemos aislar y dotar de conceptos y nombres, no obstante, aquello sólo cobra sentido en la totalidad, esto refiere a que la coherencia es más que la suma de sus partes, una especie de sinergia que no puede dividirse en componentes independientes.

Partiendo de esta descripción, la Teoría de la Información Integrada, propuesta por Giulio Tononi postula que la conciencia requiere una entidad única, integrada y diferenciada, que se relaciona de manera directa con la cantidad de información, dando origen a una especie de hilozoísmo. Sin embargo, una de las características esenciales de la obra, concierne al origen de la experiencia subjetiva o el supuesto de los qualia (p. 162), Para que se origine la experiencia consciente no es suficiente que el cerebro posea actividad neuronal; no obstante, existe un subconjunto de grupos neuronales que contribuyen de manera directa a la experiencia consciente. El núcleo dinámico es un proceso de interacciones neuronales y está espacialmente distribuido, no tiene un lugar específico en el cerebro y su composición varía con el tiempo.

Tononi aduce que *un quale sólo es posible en la medida en que exista un cuerpo y un cerebro que sustente procesamiento neuronal, enuncia que la diversidad de experiencias; pensamientos, sensaciones, etc., pertenecen a estados del núcleo dinámico que pueden diferenciarse entre muchos.*

La propuesta de Tononi explica las propiedades fundamentales de la conciencia y plantea que las impresiones subjetivas de los estados conscientes son también propiedades fundamentales.

La teoría de la información integrada es un esfuerzo notable que pretende construir desde la evidencia científica una hipótesis sobre el desarrollo y la evolución de la conciencia, sin embargo se enfrenta a grandes desafíos; el primero de ellos consiste en la necesidad de abordar los aspectos no empíricos, tal es el caso de los presupuestos teóricos; al enunciar esto, refiero a que los objetos o procesos de la ciencia deben partir de supuestos conceptuales que diluciden los problemas epistemológicos en torno a la investigación neurocientífica de la conciencia. Un quehacer analítico de los términos, encaminado a resolver los problemas metodológicos de las confusiones conceptuales; es decir, determinar su pertinencia, no obstante, las posibilidades del aspecto fenoménico de la conciencia siguen abiertas para la indagación filosófica y de la neurociencia.

Referencias bibliográficas

Tononi, Giulio. (2012). *Phi. A voyage from the brain to the soul*. New York: Phanteon books.

Koch, Christof. (2012). *Consciousness. Confessions of a romantic reductionist*. Cambridge: MIT Press.

Meyrink, Gustav. (2007). *El golem* (Francisco Rafael Lupiani, trad.). España: Alianza Editorial.

Chalmers, David. (1996). *The conscious mind. In search of a fundamental theory*. New York: Oxford University Press

Edelman, G., and Tononi, G. (2001). *A universe of consciousness. How matter becomes imagination*. New York: Basic Books.

